

DAS FREISEIN

ZUM BEGRIFF DES SEINKÖNNENS IN *SEIN UND ZEIT*

Petar ŠEGEDIN

Institut für Philosophie, Ulica grada Vukovara 54, 10000 Zagreb, Kroatien

psegedin@ifzg.hr

Being-Free. On the Concept of potentiality-for-Being in *Being and Time*

Abstract

The paper explores Martin Heidegger's understanding of *Dasein* in the sense of "potentiality-for-Being [Being-able-to-be]" (*Seinkönnen*) or "Possibility" (*Möglichkeit*) in his work *Being and Time* (*Sein und Zeit*). At the heart of this concept is the circumstance that Heidegger does not understand possibility as a modal category,

which in the logical sense is opposite to necessity, and in the ontological sense to reality. Heidegger strives for possibility as such, that is, for possibility as “real possibility.” The paper shows that this concept is based on Heidegger’s analysis of death. As “the possibility of the absolute impossibility of *Dasein*” death is the ultimate, inevitable, and most inherent possibility of each human being. As *Dasein*’s ownmost possibility, which is, however, indefinite in time, the possibility of death is shown as the element that capacitates *Dasein* for its unique free existence.

Keywords: Heidegger, death, understanding, existence, freedom.

Prostost. O pojmu môči-bití v *Biti in času*

Povzetek

86 Príspevek obravnava razumevanje tubiti v smislu »môči-bití [zmožnosti biti]« (*Seinkönnen*) ali »možnosti« (*Möglichkeit*) znotraj dela *Bit in čas* (*Sein und Zeit*) Martina Heideggra. V jedru takšnega pojmovanja je okoliščina, da Heidegger možnost ne razume kot modalne kategorije, ki je v logičnem smislu nasprotna nujnosti in v ontološkem smislu nasprotna realnosti. Heideggra zanima možnost kot taka, se pravi, možnost kot »realna možnost«. Članek pokaže, da to pojmovanje temelji na Heideggrovi analizi smrti. Kot »možnost popolne tubitne nemožnosti« je smrt poslednja, neizogibna in najnotrišnja možnost slehernega človeškega bitja. Skušamo pokazati, da je možnost smrti, kot najlastnejša možnost tubiti, ki se je vendar časovno ne da določiti, element, ki omogoča tubit za njeno enkratno prosto, svobodno eksistenco.

Ključne besede: Heidegger, smrt, razumevanje, eksistenca, svoboda.

„Unerschöpft und unentdeckt ist
immer noch Mensch und Menschen-Erde.“
Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* (1999a, 100)

Der Grundcharakter der Seinsfrage – der „Fundamentalfrage“ (SZ, 5) der Philosophie – besteht laut Heidegger darin, durch die Auseinandersetzung mit der „Leitfrage“ der Metaphysik – der Frage nach dem Seienden – im ursprünglicheren Fragen nach dem Sein zum Grund des Seienden vorzudringen. Dabei dringe die Philosophie selbst zu ihrem eigentlichen Sinn vor, erfrage nämlich ihren „eigenen Grund“ und „be-gründe“ bzw. ermögliche sich selbst als und in einer die Metaphysik vertiefenden und vollendenden Überwindung derselben.¹ Ausdrücklich ziele die Philosophie nach dieser Ermöglichung ihrer selbst in der „Abhandlung“ *Sein und Zeit*. Deren „Absicht“ bestimmt Heidegger als „konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem ‚Sinn‘ von Sein“ (SZ, 1) in der Phänomenologie als „Wissenschaft vom Sein des Seienden“ (SZ, 37), die als „universale phänomenologische Ontologie [...] einzig im Ergreifen ihrer als Möglichkeit“ liege (SZ, 38).

87

Der besprochenen Differenzierung von Sein und Seiendem entspringend, stelle auch die „konkrete Ausarbeitung“ der Seinsfrage in *Sein und Zeit* die „Abhebung des Seins vom Seienden“ (SZ, 27) dar. Es gehe darum, durch das „Befragen“ eines Seienden in seinem Sein den Sinn des „gefragten“ Seins überhaupt zu „erfragen“ (SZ, 5). Dieser soll sich dabei aufgrund des „ausgezeichneten“ Bezugs des hinsichtlich seines Seins zu befragenden

1 Vgl. Heidegger 1998, 64: „Die Frage steht [...], was das Seiende sei. Diese überlieferte ‚Hauptfrage‘ der abendländischen Philosophie nennen wir Leitfrage. Aber sie ist nur die *vorletzte* Frage. Die *letzte* und d. h. *erste* lautet: Was ist das Sein selbst? Diese allererst zu entfaltende und zu begründende Frage nennen wir die Grund-frage der Philosophie, weil in ihr die Philosophie erst den Grund des Seienden *als Grund* und zugleich ihren eigenen Grund erfragt und sich begründet.“

Seienden – des fragenden Daseins – „zur Seinsfrage“ (SZ, 8) erweisen, die nämlich ihrerseits „die Seinsmöglichkeit“ und der „*Seinsmodus*“ (SZ, 7) des Daseins sei. Der Bezug besteht also im unmittelbaren Verwachsensein des Seins mit seiner „*ausdrücklichen* Aufweisung“ (SZ, 34) im Ausarbeiten der Seinsfrage, in dem das Dasein „sich an ihm selbst von ihm selbst her zeigen kann“ (SZ, 16), also in dem, „wie es an ihm selbst ist“ (SZ, 6). Dieses Sich-Aufweisen des Seins des nach ihm fragenden Daseins im Fragen selbst soll, so die entscheidende Implikation, das Fundament für den Aufweis von „Sein überhaupt“ (SZ, 11) legen. Die „Fragestellung nach dem Sinn von Sein“ verlange somit „eine vorgängige [...] Explikation eines Seienden (Dasein) hinsichtlich seines Seins“ (SZ, 7), welche Heidegger als „Hermeneutik“ des Daseins mit dem „*primären* Sinn einer Analytik der Existenzialität der Existenz“ (SZ, 37 f.) bestimmt und die ihrerseits – als „Fundamentalontologie“ (SZ, 13) – „ganz auf die leitende Aufgabe der Ausarbeitung der Seinsfrage orientiert bleibt“ (SZ, 17).

88 Bekanntlich scheidet diese Ausarbeitung in *Sein und Zeit*. Schon am Ende der Abhandlung zeigt sich für Heidegger die Fraglichkeit der „Fundierung“ einer reinen Ontologie (SZ, 436); später bezieht er die Unvollendetheit des Werkes auf das Ausbleiben der „Kehre“ in der Analytik des Daseins zum Sein überhaupt.² Die Problematik der Kehre steht hier jedoch nicht im Blick. Stattdessen scheint es berechtigt, auf den nur selten thematisierten Aspekt einzugehen, dass *Sein und Zeit* nicht nur die Kehre zum Sein überhaupt verfehlt, sondern schon das Sein des Daseins nicht als „Sein“ gleichsam „als solches“, sondern als „Sein-können“ und „Möglich-sein“ bestimmt: „Die Möglichkeit als Existenzial“, so heißt es hier, „ist die ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins“ (SZ, 143 f.). Dementsprechend wird auch die Seinsfrage als die „Seinsmöglichkeit“ des Daseins bezeichnet, in welcher sich die Philosophie als „Möglichkeit“ zu ergreifen habe. Welche Berechtigung hat aber das Sprechen von „Möglichkeit“, wenn das Werk im Ganzen dem Sein des Daseins und dem Sein überhaupt gewidmet ist? Woraus ist der Sinn des berühmten Satzes zu entnehmen: „Höher als die Wirklichkeit steht die *Möglichkeit*“ (SZ, 38)?

2 Heidegger 1978a, 325.

Beim näheren Betrachten des am Anfang von *Sein und Zeit* stehenden Bezugs des Daseins zur Seinsfrage zeigt sich sein phänomenologischer Charakter, dessen Kern das erwähnte unmittelbare Verwachsenheit des Seins mit seiner „*ausdrücklichen* Aufweisung“ darstellt. Im Hintergrund steht die Phänomenologie als diejenige „Behandlungsart“ (SZ, 27), welche den Gegenstand nur in Bezug auf „das Wie“ und nicht auf „das sachhaltige Was“ (ebd.) behandelt bzw. sich allein auf die „direkte Aufweisung und direkte Ausweisung“ (SZ, 35) des Gegenstandes in seinem Sein bezieht. „Phänomen im phänomenologischen Verstande ist immer nur das, was Sein ausmacht“ (SZ, 37) – und zwar so, dass die Phänomenologie selbst diese Aufweisung sehen lässt: „Phänomenologie sagt [...]: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen.“ (SZ, 34.)³

In der Art dieser sich-zeigen-lassenden „Erschließung ‚der Sachen selbst““ (SZ, 38) lässt also auch das Ausarbeiten der Seinsfrage das fragende Dasein sich an ihm selbst im eigenen Sein „zeigen“. Das heißt nichts anderes, als dass das Ausarbeiten der Seinsfrage das Dasein als Phänomen, d. h. als „das *Sich-an-ihm-selbst-zeigende*, das Offenbare“ sein lässt (SZ, 28). Da aber das nämliche Ausarbeiten der „Modus“ ebendieses Seins des Daseins selbst ist, handelt es sich hier gleichsam um die unmittelbare Ausweisung von ebendiesem Sein des Daseins selbst als des ent-deckenden und sich-zeigen-lassenden. Diesbezüglich ist zunächst zu bemerken, dass, sofern das Phänomen darin besteht, dass das Sich-zeigen durch das Entdecken „gelassen“ wird, es sich als „eine ausgezeichnete Begegnisart von etwas“ (SZ, 31) erweist. Wenn daher das Dasein seinkönnend „sein“ soll, muss sich das Seinkönnen auf das phänomenologische Begegnisganze beziehen, in welchem dem nach dem Sein fragenden Dasein sein (eigenes) Sein begegnet, in dessen Selbstausslegung das „eigenste“ und „ganze“ Selbst des Daseins – als das Selbst-sein-können – erschlossen wird.⁴

3 Da „[d]er phänomenologische Begriff von Phänomen [...] als das Sichzeigende das Sein des Seienden, seinen Sinn, seine Modifikationen und Derivate“ meine, fällt Phänomenologie mit der Seinsauslegung (Onto-logie) zusammen. Heidegger hält daher fest, Ontologie sei „nur als Phänomenologie möglich“ (SZ, 36), und bestimmt die Philosophie folglich als „universale phänomenologische Ontologie“ (SZ, 38).

4 Vgl. Pöggeler 1963, 28: „Sinn der Phänomenologie, wie Heidegger sie versteht, ist

Zunächst zeigt sich: Sofern das Dasein als Phänomen ganz auf sein Entdecktsein zurückgeführt wird, wird diesem eine ursprüngliche Apriorität des ontologischen Grundes zugesprochen, welche die Möglichkeit eines „hinter“ dem Phänomen bleibenden und in ihm erscheinenden „Dings an sich“ ausschließt. Dem „vulgär verstandenen Phänomen“ (SZ, 31) gegenüber wird das Sein vielmehr ins Erscheinen selbst verlegt: „Hinter‘ den Phänomenen der Phänomenologie steht wesenhaft nichts anderes [...]“ (SZ, 36).⁵ Dieses unhintergehbare Entdecktsein muss dabei in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der Verdecktheit stehen, deren Unverborgenheit das Phänomen eben ist. Da jedoch das Entdecktsein ontologisch *a priori* ist und es folglich kein Verborgenes geben kann, welches nachher entdeckt werden könnte, ist das Verborgene im Ganzen in der Unverborgenheit verortet, welche demnach im Sinne eines verdeckten Entdecktseins zu fassen wäre. Diese verborgene Unverborgenheit wäre also als jenes Sein zu nehmen, welches gerade als das *a priori* Entzogene den apriorischen „Sinn und Grund“ dessen „ausmacht“, „was sich zunächst und zumeist zeigt“ (SZ, 35), d. h. des Seienden: 90 „Was [...] in einem ausnehmenden Sinne *verborgen* bleibt oder wieder in die *Verdeckung* zurückfällt oder nur ‚*verstellt*‘ sich zeigt, ist nicht dieses oder jenes Seiende, sondern [...] das Sein des Seienden.“ (Ebd.)⁶

Das zentrale Anliegen der hermeneutischen Analytik des Daseins besteht nun darin, dieses „je vorgängig und mitgängig, obzwar unthematisch“ gezeigte Sein „thematisch“ von sich selbst her „zum Sichzeigen“ (SZ, 31) zu bringen,

die Selbstausslegung des faktischen Lebens, das sich in seiner Ursprünglichkeit ergreift [...].“ So auch Steinmann 2010, 23.

5 Wobei, einem Wort Nietzsches entsprechend, der Begriff der Erscheinung sinnlos wird: „6. Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht? ... Aber nein! *mit der wahren Welt haben wir auch die Scheinbare abgeschafft!*“ (Nietzsche 1999b, 81.) Es ist bemerkenswert, dass Heidegger in dieser „Abschaffung der die abendländische Metaphysik tragenden Unterscheidung [...] zwischen der wahren und der scheinbaren Welt“ den „Beginn de[s] Untergang[s] der Metaphysik“ sieht, und zwar im Sinne der „äußerste[n] Vollendung [ihr]es Wesens“ (Heidegger 1998, 569).

6 Vgl. SZ, 33: „Das ‚Wahrsein‘ des λόγος als ἀληθεύειν besagt: das Seiende, wovon die Rede ist, im λέγειν als ἀποφαίνεσθαι aus seiner Verborgenheit herausnehmen und es als Unverborgenes (ἀληθές) sehen lassen, entdecken.“ Zur „Entzogenheit“ als „Wesensmoment des Phänomenalen“ vgl. Figal 2009, 43–54.

womit dem Dasein sein eigenstes Selbstsein als das „Selbstseinkönnen“ (SZ, 267) erschlossen werden soll. Demzufolge richtet sich die Analytik auf die apriorische „Tatsächlichkeit des Faktums Dasein“ (SZ, 56), also auf seine „Faktizität“ (ebd.), welche dem Dasein das Verständnis dessen entdeckt, wie es selbst „zunächst und zumeist, in seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit ist“ (SZ, 16). Und das Dasein versteht sich zunächst und zumeist so, dass es je schon in einer Welt ist: „Das In-der-Welt-sein und sonach auch die Welt sollen im Horizont der durchschnittlichen Alltäglichkeit als der *nächsten* Seinsart des Daseins zum Thema der Analytik werden.“ (SZ, 66.)

Während die Neuzeit die innere Nähe und Dichte der Welt durch eine neutrale, theoretisch-empirisch zu erforschende Gegenständlichkeit abgelöst hat, deren Kern Heidegger in der cartesischen Spaltung von *res extensa* und *res cogitans* erkennt (vgl. SZ, 89 ff.) und die die Welt als „das All“ des vorhandenen Seienden bzw. als eine „Region“ derselben (SZ, 64 f.) fasst, geht es Heidegger selbst um die „Umwelt“, „*worin*‘ ein faktisches Dasein als dieses ‚lebt‘“ (SZ, 65). Dieses Leben-in-der-Welt soll dabei keine kontingente Eigenschaft des Daseins sein, sondern das, wie es „wesenhaft“ ist (SZ, 13): Als „In-der-Welt-sein ist [das Dasein; P. Š.], wie es ist [...]“ (SZ, 57).⁷

91

Diese weltliche Konstitution des faktischen Daseins – seine „Weltlichkeit“ – zeichnet das Dasein vor allem anderen, nicht-daseinsmäßigen Seienden aus. Im Unterschied zum Seienden, „das wesenhaft das Dasein *nicht* ist“ (SZ, 64) und das in der Welt als „weltzugehörig oder innerweltlich“ (SZ, 65) vorhanden ist, sei die Welt „ein Konstitutivum des Daseins“ (SZ, 52) und „ein Charakter des Daseins selbst“ (SZ, 64). Weltlichkeit wird somit als ein „Existenzial“ bestimmt (vgl. ebd.). Existenzialien weisen bekanntlich „die Seinscharaktere des Daseins“ (SZ, 44) auf, die seine „Existenzialität“ (SZ, 12) ausmachen und die „scharf [...] von den Seinsbestimmungen des nicht daseinsmäßigen Seienden“, d. h. von den „*Kategorien*“, zu trennen sind (ebd.). Wichtig aber ist, dass diese Differenz der Weltlichkeit selbst zugehört. Denn indem dem „In-sein“ als „*wesenhaft[e]r* *Verfassung des In-der-Welt-seins*“ (SZ, 54) jede kategoriale Relation „ein[es] räumlich[en], Ineinander‘ Vorhandener“ (ebd.) abgesprochen und es im Sinne

⁷ Zum Unterschied zwischen dem „*ontischen*“, „*ontologischen*“, „*vorontologisch-existenziellen*“ und „*ontologisch-existenzialen*“ Weltbegriff vgl. Vetter 2014, 77.

der heimischen Gewohntheit-an und Vertrautheit-mit bzw. im Sinne des zur aufweisenden Berührung bringenden Seins-bei und Seins-für gedeutet wird (vgl. SZ, 54 f.), zeigt sich die Weltlichkeit des Daseins darin, dass mit ihm gleichsam das Innerweltliche in seiner Seinsart je schon zugänglich und zur Begegnung geöffnet ist.⁸

Wie man diesbezüglich der Erörterung der „nächsten“ Art, wie das „alltägliche Dasein [...] schon immer“ (SZ, 67) in der Welt faktisch ist, entnehmen kann – der Erörterung „des besorgend-vertrauten Umgangs mit dem innerweltlich begegnenden Seienden“ (SZ, 104) –, begegnet das Innerweltliche als das „Zuhandene“ in einer „Zeugganzheit“ (SZ, 68), welche als „Verweisungsmannigfaltigkeit de[r] ‚Um-zu‘“ Bezüge in der „Umsicht“ (SZ, 69) des sich auf einen besorgenden Gebrauch Verstehenden geöffnet wird. Heidegger bezeichnet diese Seinsart präziser als „Bewandtnis“ innerhalb einer „Bewandtnisganzheit“ (SZ, 84). Mit ihr tritt folglich der öffnend-aufweisende Charakter des Seins-bei zutage, dem zufolge das Innerweltliche dadurch ermöglicht wird, dass es „mit“ etwas – einem Zeug – „beim etwas“ – d. h. zusammen mit anderem Zeug im umsichtigen Gebrauch – als etwas Brauchbares entdeckt bzw. es mit ihm „bewenden gelassen“ wird (ebd.; vgl. 353).

Das faktische In-der-Welt-sein des Daseins weist sich also am Leitfaden des umsichtigen Besorgens darin auf, dass das Dasein (anstatt ontisch in sich verkapselt zu sein) mit dem Nichtdaseinsmäßigen je schon vertraut ist, derart nämlich, dass dieses mit ihm selbst *qua* Dasein auf seine je eigene

8 Das weltliche Zusammen von Dasein und Innerweltlichem bestätigt sich schon dadurch, „daß der Weg der Untersuchung des Phänomens ‚Welt‘ über das innerweltlich Seiende und sein Sein genommen werden muß“ (SZ, 64; vgl. auch 66). Die Seinsverfassung des Daseins, das In-der-Welt-sein, so Heidegger in diesem Sinne, „entsteht nicht erst dadurch, daß außer dem Seienden vom Charakter des Daseins noch anderes Seiendes vorhanden ist und mit diesem zusammentrifft. ‚Zusammentreffen‘ kann dieses andere Seiende ‚mit‘ dem Dasein nur, sofern es überhaupt innerhalb einer *Welt* sich von ihm selbst her zu zeigen vermag.“ (SZ, 57; vgl. 55, 72.) Steinmann jedoch weist auf das „systematisch ungelöste Problem“ hin, dass, obwohl der „Parallelismus“ von Existenz und Dingen „zugunsten des Zusammenhangs von Ding und Mensch in einer gemeinsamen, sie beide umfassenden Welt aufgegeben wird“, ihre „methodische Trennung“ doch „den Weg zu einer Einheitskonzeption des Seins gerade versperrt“ (Steinmann 2010, 66).

Seinsart freigegeben wird. Seiner ontologischen Weltverfassung nach ist somit das Dasein als der ermöglichende, seine ontische Subjektheit je schon transzendierende Begegnungspunkt inmitten des Seienden zu fassen, in welchem die apriorische „*Angewiesenheit*“ auf „eine begegnende Welt“ im umsichtigen Besorgen (SZ, 87) mit dem ebenso apriorischen Angegangensein „von innerweltlich Begegnendem“ zusammenfällt (vgl. SZ, 137).⁹

Bestimmter ist dieser Begegnischarakter in Bezug darauf zu begreifen, dass das Innerweltliche im Dasein seinen apriorischen ontologischen Grund hat. Das Wesen der Bewandnis liegt nämlich darin, dass dem Entdecktsein im umsichtigen Besorgen der strengste ontologische Sinn des „*an sich*“ (SZ, 71; vgl. 69) zugesprochen wird, welches als die „apriorische“ und „vorgängige Freigabe des innerweltlich zunächst Zuhandenen“ (SZ, 85) gedacht wird: „Bewandnis ist das Sein des innerweltlichen Seienden, darauf es je schon zunächst freigegeben ist.“ (SZ, 84.)¹⁰ Da jedoch dieses „Aufgehen in der Welt“

9 Um das Verständnis dieses Begegnungspunktes im Sinne einer Substanz zu vermeiden, lehnt Heidegger die scheinbar treffende Bestimmung des Daseins als „Zwischen“ ausdrücklich ab, sofern mit ihr das Dasein „als das vorhandene commercium *zwischen* einem vorhandenen Subjekt und einem vorhandenen Objekt“ verstanden und somit sein dynamischer Charakter des Begegnens „gesprengt“ werde (SZ, 132). Es ist diesbezüglich hervorzuheben, dass in diesem entsubstanzierten Begegnen das Dasein dadurch ontologisch bestimmt wird, dass es ontisch, als substanzuell-punktuell „Ich“, je schon überschritten wird. Dieser weitreichende Gedanke Heideggers hat, so Jung, seine Wurzeln in seiner frühen Auseinandersetzung mit der Wertphilosophie: „Das ‚Selbst‘ des frühen Heidegger ist kein Ausgangspunkt transzendentaler Begründungsfiguren, sondern Teil einer es übergreifenden transzendentalen Struktur, die wenig später auf den Namen ‚In-der-Welt-sein‘ getauft wird. Gerade weil es dem Selbst existenziell um es selbst geht, erfährt es sich immer schon als ein in Bedeutungszusammenhänge von Welt und Selbst unaufhebbar verstricktes.“ (Jung 2003,15.) Dass „die Ablehnung der traditionellen Fassung des Menschen als Gegenstand und Substanz [...] Heideggers anthropologischen *Ansatz* innerhalb der philosophischen Entwicklung der Subjektivität in den letzten hundert Jahren zeigt“, betont Schulz 1984, 99.

10 Es gibt keinen „zunächst an sich vorhandenen Weltstoff“ (SZ, 71), d. h. kein Seiendes, das „zuvor als pures Vorhandenes verstanden und entdeckt sein [...] müsste“ (ebd.) und dessen potenzielle Zeughaftigkeit nachher „subjektiv gefärbt“ würde: „Vorgängig ‚sein‘ lassen besagt nicht, etwas zuvor erst in sein Sein bringen und herstellen, sondern je schon ‚Seiendes‘ in seiner Zuhandenheit entdecken und so als das Seiende dieses Seins begegnen lassen.“ (SZ, 85.) Die Bewandnisganzheit muss immer schon – „vorgängig“ oder „*a priori*“ – umsichtig eröffnet sein, um etwas

(SZ, 54) dem umsichtigen Besorgen als der nächsten Weise zugehört, wie das „alltägliche Dasein [...] schon immer“ faktisch ist (SZ, 67), muss die Apriorität der Freigabe des Innerweltlichen auf eine Bewandnis der Apriorität des faktischen In-der-Welt-seins des Daseins entspringen: „Das auf Bewandnis hin freigebende Je-schon-haben-bewenden-lassen ist ein *apriorisches Perfekt*, das die Seinsart des Daseins selbst charakterisiert.“ (SZ, 85.)¹¹

Der Begegnischarakter des in der Welt *a priori* seienden faktischen Daseins zeigt sich demnach darin, dass dieses der ermöglichende Grund des Entdecktseins des Seienden in seinem Sein ist, sofern das Entdecken der Art und Weise zugehört, *wie* das Dasein in seinem faktischen Sein *a priori* ist: Das Dasein ist das, „woraufhin umweltlich Zuhandenes“ *als* das innerweltlich zugängliche Seiende je schon „freigegeben ist“ (SZ, 85), so dass es „nicht als Seiendes d[...]er entdeckten Seinsart begriffen werden“ kann (ebd.), da es – als das umsichtig Besorgende – die entdeckende Freigabe selbst ist.

94 Dieses die Weltlichkeit konstituierende Verhältnis wird genauer in der Bestimmung des Daseins als des ermöglichenden Vollendungspunktes der „Um-zu“- bzw. „Mit-beim“-Bezüge begriffen, bei welchem „es *keine* Bewandnis mehr hat“ (SZ, 84). Denn das Dasein ist kein Seiendes, das auf etwas Anderes verwiesen wäre, um bei oder mit diesem auf sein Sein freigegeben zu werden. Es ist das „primäre Wozu“ bzw. „Worum-willen“ (SZ, 84), das – ohne über sich hinaus verwiesen zu sein – durch das „Sichverweisen“ (SZ, 86 f., 110) bestimmt ist: Dasein ist ontologisch als das Seiende verfasst, dem es „in seinem Sein wesenhaft *um* dieses Sein selbst geht“ (SZ, 84). Dieses auf sich verwiesene Sein – als die Seinsart, die Aristoteles maßgeblich als *praxis* bestimmt – wird

auf seine Bewandnis hin freigeben zu können: „Die Bewandnisganzheit, die zum Beispiel das in einer Werkstatt Zuhandene in seiner Zuhandenheit konstituiert, ist ‚früher‘ als das einzelne Zeug [...] Bewandnis selbst als das Sein des Zuhandenen ist je nur entdeckt auf dem Grunde der Vorentdecktheit einer Bewandnisganzheit. [...] Das Bewendenlassen, das Seiendes auf Bewandnisganzheit hin freigibt, muß das, woraufhin es freigibt, selbst schon irgendwie erschlossen haben.“ (SZ, 84 f.)

11 Vgl. Vetter 2014, 78: „Für die Umsicht des Besorgens ist die Umwelt *a priori* dadurch erschlossen, dass sich das Dasein auf die Verweisungsganzheit (d. h. die Struktur der Welt) einlässt und die Bewandnis des Zuhandenen freigibt. Somit zeigt sich schon in *Sein und Zeit* die fundamentale Bedeutung des *Lassens*. Jedes Sich-Verhalten zu Seiendem setzt voraus, dass der Mensch das betreffende Seiende ‚sein lässt‘, z. B. das zu besorgende Zeug im ‚Je-schon-haben-bewenden-lassen‘ [...].“

bekanntlich als Existenz bezeichnet, nämlich als die „allein dem Dasein“ zugewiesene „Seinsbestimmung“ (SZ, 42). Wichtig ist, dass gerade diesem „Auf-sich-verwiesen-sein“ der Möglichkeitscharakter des Daseins entspringt, welches nämlich existierend „um einer Möglichkeit seines Seins willen“ ist (SZ, 84). Als auf sich verwiesenes Worum-willen gehört das Seinkönnen also der faktisch-apriorischen Weltlichkeit zu: „Das Seinkönnen, worumwillen das Dasein ist, hat selbst die Seinsart des In-der-Welt-seins.“ (SZ, 194.)¹²

Die Frage ist, wie genau der Möglichkeitscharakter des In-der-Welt-seins zu verstehen ist. Wie ist das auf sich verwiesene Seinkönnen näher zu bestimmen, wenn ihm zugehören soll, dass das Dasein „aus einem [...] Seinkönnen, worumwillen es selbst ist“ (SZ, 86), auf eine vorentdeckte Bewandnisganzheit verwiesen ist, die wiederum in der Freigabe auf die eigene Seinsart auf eine Seinsmöglichkeit des Daseins freigegeben wird? Sofern das Worumwillen zur Weltlichkeit des Daseins als des ontologischen Grundes gehört, ist das Seinkönnen in Bezug auf den freigebenden und entdeckenden Charakter des Daseins zu erklären, welcher ihm – dem umsichtig Besorgenden – als dem Verstehenden zukommt. Denn es ist das Verstehen, dem das phänomenologische Begegnen eignet, welches die Weltlichkeit konstituiert: „*Worin* das Dasein sich vorgängig versteht im Modus des Sichverweisens, das ist das *Woraufhin* des vorgängigen Begegnenlassens von Seiendem. *Das Worin des sichverweisenden Verstehens als Woraufhin des Begegnenlassens von Seiendem in der Seinsart der Bewandnis ist das Phänomen der Welt.*“ (SZ, 86.)

95

12 Als das auf sich verwiesene „Worum-willen“ ist das Dasein der ermöglichende Vollendungspunkt der Um-zu-Bezüge, *um* dessen *willen* das Innerweltliche ist: „Das ‚Um-willen‘ betrifft [...] immer das Sein des *Daseins*, dem es in seinem Sein wesentlich um dieses Sein selbst geht.“ (SZ, 84.) Diesbezüglich bestimmt Steinmann (2010, 60 f.) das Worum-willen als „ein[en] Selbstzweck“: „Dieser Selbstzweck wird durch das Dasein gesetzt, dem es in der Verwendung des Zuhandenen um sein eigenes Sein zu tun ist. Es versteht sich nicht als ein Wozu, sondern als ein Worum-willen, um dessen willen alles andere ist. [...] Damit wird nun auch genauer verstehbar, wie im Phänomen der Welt Dasein und Dinge zusammengehören. Ein Zuhandenes eröffnet [...] den Raum, anderes Zuhandenes begegnen zu lassen. Das Begegnenlassen aber ist als solches eine Haltung des Daseins, das die Dinge in ihrem Zusammenspiel auf die eine oder andere Weise aufnimmt und in eine Konstellation treten lässt. Bewandnis und Gebrauch gehören zusammen [...]“

Diese phänomenologische Verortung der Weltlichkeit im Verstehen gründet darauf, dass sich in der Freigabe des Innerweltlichen auf die eigene Seinsart im umsichtigen Besorgen das ursprüngliche synthetisch-dihairetische Wesen des *lógos* als eines hermeneutischen – d. h. vom Sein kundgebenden und es auslegenden (onto-logischen) – Verstehens (vgl. SZ, 37, 158) aufweist, das „etwas in seinem *Beisammen* mit etwas, etwas *als* etwas sehen“ lässt (SZ, 33).¹³ Eben als verstehendes zeichnet sich also das Dasein ontisch vor allem anderen Seienden aus, also darin, dass es im „vorontologischen“ Sinne (wie die bekannte Formulierung lautet) „ontologisch *ist*“ (SZ, 12): Es ist nicht „einfachhin ontisch-seiend, sondern seiend in der Weise eines Verstehens von Sein“ (ebd.). Das umsichtig-besorgende Dasein ist demnach so in der Welt, dass ihm sein weltliches In-Sein, auch ohne thematisch begriffen zu sein, je schon im Ganzen, und zwar als im Ganzen bedeutsames im Verstehen entdeckt ist. Genau das Halten „in einem Verständnis des ‚ist‘“ ist somit das „*Faktum*“ (SZ, 5), welches das Sein des Daseins *a priori* gründet: „Dasein *ist* in der Weise, seiend so etwas wie Sein zu verstehen.“ (SZ, 17; vgl. 144.)

96 Demnach wird auch der phänomenologische Bezug im Ausarbeiten der Seinsfrage – der das Dasein sich im eigenen Selbstsein begegnen lässt – im vorontologischen, also seinsverstehenden Charakter des Daseins seinen Grund

13 „Die Frage nach dem Sein des Seienden“, so Figal, „[...] ist nicht die Frage danach, was etwas wahrhaft ist, sondern danach, wie dieses ‚ist‘ selbst verstanden werden kann. Es geht weniger um das Sich-an-ihm-selbst-zeigende als vielmehr um die Möglichkeit und den Sinn des Sichzeigens.“ (Figal 2009, 86.) Es wäre daher falsch, wie Steinmann richtig betont, „die Verbindung zwischen Sein und Phänomensein im Sinn einer Definition zu verstehen“ und die beiden einfach gleichzusetzen. „*Sein muss als der Phänomenen selbst innewohnende Sinn verstanden werden.*“ (Steinmann 2010, 18.) Zum ursprünglichen synthetisch-dihairetischen Charakter des hermeneutischen Verstehens, welches im umsichtigen Besorgen etwas als etwas sich zeigen lässt und doch dieses „Zusammengenommene zugleich auseinandernimmt“, sowie zum Unterschied zwischen dem „ursprünglichen“, „existenzial-hermeneutischen“ „Als‘ der umsichtig verstehenden Auslegung (ἐρμηνεία)“ und dem „abkünftigen“, *apophantischen* ‚Als‘ der Aussage“ vgl.: SZ, 153–160 und bes. auch Heidegger 1976, 143 ff. Vgl. Figal 2000, 54 ff., 64 ff. Vgl. dazu auch Ivanoff-Sabogal 2020, 34: „Dass das Dasein im Wesentlichen ein existierendes Seinkönnen ist, dass seine philosophisch freigelegten Seinscharaktere sie vollzugshaft aufschließend auf sich übernimmt, weil sie immer modifizierbare Weisen seines eigenen zu-seienden Seins sind, zeigt am einfachsten das Phänomen des hermeneutischen Als.“

haben: „Die Seinsfrage ist [...] nichts anderes als die Radikalisierung einer zum Dasein selbst gehörigen wesenhaften Seinstendenz, des vorontologischen Seinsverständnisses.“ (SZ, 15.)¹⁴

Die das Dasein in seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit auslegende Hermeneutik gelangt also durch die Erörterung des umsichtigen Besorgens zu drei zentralen Einsichten. Erstens gehört die apriorische Faktizität des Daseins, sein In-der-Welt-sein, ihm als Seinsverstehendem unmittelbar zu: „[W]ir bewegen uns immer schon in einem Seinsverständnis“ (SZ, 5). Zweitens ist das verstehende Dasein so in der faktischen Welt, dass es sich je schon in „d[er] ursprüngliche[n] Ganzheit“ (SZ, 87) der bekannten und bedeutenden Weltbezüge befindet. Und drittens: Diese apriorische „*Vertrautheit*“ mit der „*Bedeutsamkeit*“ ist nicht nur „*die ontische Bedingung der Möglichkeit der Entdeckbarkeit von Seiendem, das [...] in einer Welt begegnet [...]*“ (ebd.), sondern die Bedingung des Daseins selbst in seinem ursprünglichen Seinkönnen: „In der Vertrautheit mit diesen Bezügen ‚bedeutet‘ das Dasein ihm selbst, es gibt sich ursprünglich Sein und Seinkönnen zu verstehen hinsichtlich seines In-der-Welt-seins.“ (Ebd.)

97

Wenn sich also der Möglichkeitscharakter des Daseins „hinsichtlich seines In-der-Welt-seins“ zeigen soll, soll er das in Bezug auf das Verstehen tun, und zwar in Bezug auf das dem Verstehen zugehörige Begegnen, als welches das Verstehen die Weltlichkeit konstituiert. Dabei ist davon auszugehen, dass das Verstehen, sofern ihm dieser Begegnischarakter zugesprochen wird, eine wesentliche Änderung in seinem epistemologischen Sinn erfährt.¹⁵ Durch

14 Zum ontischen und ontologischen Vorrang der Seinsfrage sowie zum ontischen, onto-logischen (vor-ontologischen) und ontisch-ontologischen Vorrang des Daseins vor allem anderen Seienden vgl. SZ, 8 ff. Vgl. auch von Hermann 1987, 55: „Wir müssen uns für das Fragen der Fundamentalfrage schon in einem Vor-verständnis vom Sein und dessen Sinn halten, das als Vor-verständnis noch kein explizites und begrifflich gefaßtes Verständnis ist.“ Auch nach Figal (2009, 87) „muß die Ontologie mit dem Seinsverständnis des Daseins ansetzen. Aus diesem entspringt sie, von diesem ist sie, wie Heidegger in *Sein und Zeit* denkt, getragen.“

15 Das Verstehen sei weder „eine *Art von Erkennen*, unterschieden [...] von Erklären und Begreifen, noch [...] ein Erkennen im Sinne des thematischen Erfassens“ (SZ, 336) sowie es von „Anschauung“ und „Denken“ als seinen „entfernte[n] Derivate[n]“ zu unterscheiden sei (SZ, 147). „Im Verstehen“, so Steinmann, „liegt eine Sicht des Daseins auf sich und die Welt, die nicht auf einen spezifischen Erkenntnismodus

die Aufhebung der „verhängnisvolle[n] Voraussetzung“ einer Differenz von „Innere[m]“ und „Äußere[m]“ in der „Subjekt-Objekt-Beziehung“ (SZ, 59) wird es nämlich dynamisiert, wobei unter anderem jede Frage nach einer „äußeren Welt“ ihren Sinn verliert (SZ, 202): „Im Sichrichten auf... und Erfassen geht das Dasein nicht etwa erst aus seiner Innensphäre hinaus, in die es zunächst verkapselt ist, sondern es ist seiner primären Seinsart nach immer schon ‚draußen‘ bei einem begehrenden Seienden der je schon entdeckten Welt.“ (SZ, 62.) Dem Verstehen wird somit die Bewegtheit des Zugleich von „Drinnen“ und „Draußen“ zugesprochen: „[I]n diesem ‚Draußen-sein‘ beim Gegenstand ist das Dasein im rechtverstandenen Sinn ‚drinnen‘, d. h. es selbst ist es als In-der-Welt-sein, das erkennt.“ (Ebd.)¹⁶

98 Zentral an dieser Dynamisierung ist, dass das Verstehen nicht als kognitive Tätigkeit im Inneren des Subjekts genommen wird, sondern als die Weise, wie das Dasein je schon in der Welt faktisch ist, nämlich so, dass es als „Sichrichten auf“ und „Draußen-sein“ im Erfassen gleichsam ständig bei sich bleibt. Ausdrücklich verlassen wird damit die cartesische, nach dem Maßstab der mathematischen Erkenntnis gebildete Vorstellung vom Seienden als „immerwährend Bleibende[m]“ (SZ, 96) sowie des Seins als „ständigen Verbleibs“ bzw. „ständiger Vorhandenheit“ des Sich-selbst-Gleichen (ebd.) zum Zwecke des phänomenologischen Erschließens der Sache selbst, d. h. allein in ihrem Sein. Dies geschieht jedoch nicht dadurch, dass nun das Sein des Seienden einfach in der Bewegung des Beweglichen anstatt in der Ruhe des Ruhenden begriffen wird. Vielmehr wird dem Verstehen die Bewegtheit des spannungsvollen Zusammen von „Drinnen“ und „Draußen“ zugesprochen, deren ontologischer Charakter darin liegt, gerade *als* überschreitende Bewegung die Ruhe des In-sich-Bleibens zu sein. Damit enthüllt diese

eingeschränkt werden kann [...]. Dem entspricht es, daß Verstehen weniger als eine intellektuelle Befähigung, denn als eine Seinsweise des Daseins begrifflich ist. Verstehen ist ein ‚Existenzial‘, eine Weise, in der das Dasein *ist*.“ (Steinmann 2010, 81.)
 16 Vgl. Steinmann 2010, 48: „Eine wahrhafte ‚Innensphäre‘ gibt es [...] nicht; alles Innere entsteht erst aus der produktiven Auseinandersetzung mit der Welt, es ist auf der Welt gegründet und geht von ihr aus.“ Vgl. auch Luckner 1997, 35. Zur Begründung dieser Auffassung von Verstehen in Heideggers Fassung der „*Stimmungen* jenseits der traditionellen Grenzen zwischen einem ‚Innen‘ und ‚Außen‘ [...]“, vgl. Rocha de la Torre 2019, 57–81, hier 62.

Bewegtheit sich letztlich als die Bewegtheit des phänomenologischen Zusammen von Entdecken und Entdecktsein: Wie der „Erkenntnis“ (SZ, 67) und „Sichtart“ (SZ, 69) des umsichtigen Besorgens zu entnehmen ist, gehört ihr zu, „ständig im vorhinein schon“ ein apriorisches „Ganzes“ gesichtet zu haben (SZ, 75).

Dass also das Seinkönnen in Bezug auf den Verstehenscharakter des faktisch-apriorischen In-der-Welt-seins zu erklären ist, heißt, es auf die das Verstehen konstituierende begebnisartige Bewegtheit zu beziehen, welche als das auf sich bezogene Entdecken im Auf-sich-Verwiesensein des Worumwillen *qua* Seinkönnen – also der Existenz – zutage tritt.

Dem phänomenologischen Ansatz zufolge wird die Existenz durch das Primat des Seins vor der Essenz bestimmt: Sie bezieht sich auf die Seinsart jenes Seienden, welches im Ganzen der Vollzug seines Seins *ist*, dessen Wesen einzig „in seinem Zu-sein“ liegt und nur „aus seinem Sein“ begriffen werden kann (SZ, 42). Mit der Existenz wird „Seiendes als Seiendes“ (SZ, 6, 9) bzw. „Seiendes d[...]es Seins“ (SZ, 41) ausgedrückt, und zwar als „Da“ des Seins: *„Das ‚Wesen‘ des Daseins liegt in seiner Existenz. [...] Alles So-sein dieses Seienden ist primär Sein. Daher drückt der Titel ‚Dasein‘, mit dem wir dieses Seiende bezeichnen, nicht sein Was aus, wie Tisch, Haus, Baum, sondern das Sein.“* (SZ, 42.)¹⁷

99

Mit der Existenz wird somit das Sein im eigenen „Da“ als der Grund positioniert, dem dieses „Da“ „überantwortet“ (SZ, 42) ist. Dazu ist Folgendes zu bemerken: Sofern das Sein „Da“ ist, indem es nur sich selbst als dem einzigen und eigensten Grund überantwortet ist, impliziert die Existenz radikale In-sich-Zentriertheit. Und es ist gerade diese seltsame Gekrümmtheit, dank derer das Dasein nicht als allgemeines „Da“ des Seins überhaupt verfasst ist, sondern als höchst individuiertes, nur sich selbst überantwortetes „Da“

17 Vgl. Römpp 2006, 32: „Dasein nennt Heidegger das Sein im Status des ‚Da‘, also im Status der genuinen Bestimmtheit dessen, das Seiendes bloß als solches ‚bestimmt‘ und deshalb keinen Bezug auf bestimmtes Seiendes enthält. Dieser Status des Daseins entspricht dem Gedanken eines Seienden bloß als Seiendes, wie er als Voraussetzung alles Verstehens von bestimmten Seienden entwickelt wurde.“ Vgl. auch Grondin 2007, 6: „Unter Dasein soll man also zunächst gleichsam nur so viel hören wie: ‚Da [ist das] Sein‘. Da Sein ‚da‘ und nur da ist, wird dieses Dasein auf sein Sein hin (ab)gefragt werden müssen.“

des je eigensten Selbstseins: „Das Seiende, das wesenhaft durch das In-der-Welt-sein konstituiert wird, *ist* selbst je sein ‚Da‘.“ (SZ, 132.) Der eigentlichen Existenz gehört, anders gesagt, das jeweilige Vereinzeltsein in der faktischen Jemeinigkeit zu: „Dasein ist Seiendes, das ich je selbst bin, das Sein ist je meines.“ (SZ, 114.) Sodann wird deutlich, dass die Existenz als das „Überantwortetsein“ (SZ, 135) an das eigene Sein impliziert, dass das Sein nicht im Sinne des in sich ruhenden, substanziellen Vorhandenseins da ist, sondern so, dass es dem Dasein in seinem Sein darum geht, dieses Sein „als seiniges“ (SZ, 12) je erst zu sein: „[D]as Sein, darum es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist, sein ‚Da‘ zu sein.“ (SZ, 133.) Mit anderen Worten: Existierend ist das Dasein sein eigenstes Selbstsein, indem es mit ihm in einem „Seinsverhältnis“ steht: „Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört [...], daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat.“ (SZ, 12.)

100

Der existenziale Charakter des Verstehens zeigt sich genau in diesem Umgang des Daseins mit dem eigenen Sein, zu dem sich nämlich das Dasein „in seinem Sein verstehend [...] verhält“ (SZ, 52 f.). Strukturell offenbart sich dieses Verhalten als ein entsubstanzialisiertes phänomenologisches Auf-sich-Verweisen: Sofern es dem Dasein *in* seinem Sein *um* dieses Sein geht, ist der verstehende Umgang mit dem Sein gleichsam die unmittelbare Ausweisung dieses Seins selbst: „*Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins.*“ (SZ, 12.) Diesbezüglich wurde deutlich, dass im umsichtigen Besorgen als dem verstehenden Verhältnis, in dem es dem Dasein um sein In-der-Welt-sein geht, das Dasein sich selbst je schon begegnet ist, insofern ihm mit ihm selbst sein faktisches In-der-Welt-sein je schon entdeckt ist: „Dasein versteht sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein. Diesem Seienden eignet, daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist.“ (SZ, 12; vgl. 146, 272.) Im verstehenden Verhältnis zum eigenen Sein unterscheidet sich das Dasein also von seinem Sein und ist ihm zugleich überantwortet, sodass es existierend gerade in diesem Unterscheiden seiner selbst auf sich bezogen ist und dadurch sein „Selbst“ (SZ, 114) hat.¹⁸

18 Zur „Differenz zu dem Sein, dessen ‚Da‘ das Dasein ist“, vgl. Römpp 2006, 57: „Das

Die begebnisartige, in sich *a priori* beruhigte Bewegtheit des Verstehens, welche die Weltlichkeit des Daseins *qua* auf sich verwiesenes Seinkönnen konstituiert, zeigt sich also jetzt als das begebnisartige Auf-sich-Verweisen von Tun und Werk, das heißt in der dynamischen Selbst-Ständigkeit des *a priori* auf sich zurückgeworfenen Tuns. Phänomenologisch wird dieses apriorische Sich-Begegnen des verstehenden Daseins als „Erschlossenheit“ bezeichnet – die „Grundart des Daseins, gemäß der es sein Da *ist*“ (SZ, 220), und die seine Faktizität ausmacht: „Die Erschlossenheit ist wesenhaft faktische.“ (SZ, 221.)

Als begebnisartiges Auf-sich-Verweisen besteht die Erschlossenheit des Daseins darin, je schon von sich selbst her durch das Verstehen „gelichtet“ (SZ, 133) zu sein, wobei diese „*existenziale Selbigkeit des Erschließens mit dem Erschlossenen*“ (SZ, 188) bzw. von „Enthüllen und Enthülltsein“ (SZ, 307) – die sich lichtende „Gelichtetheit“ (SZ, 147) – „das *ursprünglichste* Phänomen der Wahrheit“ (SZ, 221) darstellt.¹⁹ Und da das Dasein – als Verstehendes – eben lichtend und entdeckend ist, kann ihm sein eigentliches Selbstsein

„Sein-zu‘ bringt zum Ausdruck, daß es dem Dasein um sein Sein geht, mit dem es nicht identisch ist, obwohl in ihm das Sein ‚da‘ ist. [...] Das Dasein ist also Seiendes nur unter der Perspektive seines Verstehens von Sein und damit als das ‚Da‘ des Seins. Indem es Sein versteht, ist es mit Sein aber auch nicht identisch, und indem in ihm das Sein ‚da‘ ist, also in einer Struktur verstanden werden kann, in der ein Sinn von Sein liegt, unterscheidet es sich von Sein. Pointiert könnte also gesagt werden: das Dasein ist weder Seiendes noch Sein, und doch ist es Seiendes und ist in ihm das Sein ‚da‘.“ In Bezug darauf, dass das Dasein gerade dadurch *ist*, dass es das Sein, und das heißt das eigene Sein, versteht, stellt Figal (2009, 88) fest, dass „die Ontologie – und mit ihr die Phänomenologie – in das Selbstverhältnis des Daseins eingebunden bleibt“, wobei er in diesem Selbstbezug den zentralen ethischen Ansatz von *Sein und Zeit* erkennt: „Heidegger folgt dem ursprünglichen Gedanken der Ethik, aber er nimmt ihn nicht als solchen auf. Was ihn interessiert, ist nicht das von Sokrates genannte Ziel der Sorge um sich, sondern allein die Struktur der Selbstbezüglichkeit. Diese wiederum wird als Struktur für das Sichzeigen des Seins – und nicht nur des Seienden – verstanden –, so daß die Sorge um sich gleichbedeutend ist mit der Möglichkeit einer mit der Ontologie identifizierten Phänomenologie.“ (Figal 2009, 88.)

19 „[D]ie Offenheit des Daseins“, so Rocha de la Torre (2019, 64), bestehe nicht einfach darin, „sich für ein als in sich selbst vorher bestehendes Seiendes zu öffnen, sondern vielmehr, dass sie als eine Begegnung geschieht, bei der ein erschlossenes Seiendes und *eine* erschlossene Welt für das im Verstehen offene Dasein zum Vorschein kommen: Die Enthüllung des Seienden sowie die verstehende Offenheit des Daseins konvergieren also miteinander, in Bezug auf etwas, was wir Wahrheit (ἀλήθεια) nennen.“ Zur „Identität von Erschließen und Erschlossenem“ vgl. Heinz 2007, 177.

letztlich nur als unverschlossene Weite des verstehenden Entdeckens und Entdecktseins erschlossen sein: Das Dasein „trägt in seinem eigensten Sein den Charakter der Unverschlossenheit. Der Ausdruck ‚Da‘ meint diese wesenhafte Erschlossenheit. Durch sie ist dieses Seiende (das Dasein) in eins mit dem Dasein von Welt für es selbst ‚da:‘“ (SZ, 132.)

Sofern die Existenz dem Erschließungscharakter des Verstehens entspringt, ist dieses der „Grundmodus des *Seins* des Daseins“ (SZ, 143) und das „fundamentale Existenzial“ (SZ, 336). Dieser zentrale existenzial-ontologische Charakter des Verstehens wird phänomenologisch als „Sinn“ bezeichnet: „Sinn ist ein Existenzial des Daseins“ (SZ, 151). Als „das, worin sich Verständlichkeit“ (SZ, 151) bzw. „die Verstehbarkeit von etwas hält“ (SZ, 324), erlaubt der Sinn, dass „*etwas als etwas*“ (SZ, 151), d. h. in seinem eigenen Sein, entdeckt und in diesem Entdecktsein gehalten wird: „Wenn innerweltliches Seiendes mit dem Sein des Daseins entdeckt, das heißt zu Verständnis gekommen ist, sagen wir, es hat *Sinn*.“ (SZ, 151.)²⁰

102

20 Sofern der Sinn sich auf die Existenz als das seinsverstehende Sein bezieht, ist er von jeder erkenntnistheoretischen Bedeutung fernzuhalten: „Das erschlossene Sein ist das eines Seienden, dem es um dieses Sein geht. Der Sinn dieses Seins, das heißt der Sorge, der diese in ihrer Konstitution ermöglicht, macht ursprünglich das Sein des Seinkönnens aus. Der Seinssinn des Daseins ist nicht ein freischwebendes Anderes und ‚Außerhalb‘ seiner selbst, sondern das sich verstehende Dasein selbst.“ (SZ, 325.) Sofern es im Sinn um den „Ort“ geht, wo das Sein entdeckt und in diesem Entdecktsein gehalten wird, ist gerade dem sinnvollen Sichverstehen des Seins des Daseins jene der Tendenz nach entscheidende Bestimmung der Daseinsanalytik als der Fundamentalontologie zu entnehmen. Nur das sich im eigenen Seinssinn verstehend aufweisende Dasein, so ist vorauszusetzen, kann dem Sich-Aufweisen des Seins überhaupt das Fundament in seinem Sinn versichern. In diesem Sinne stellt Römpp (2006, 37; vgl. 60) fest, „daß das Dasein nicht als bestimmtes Seiendes zum Thema der Daseinsanalytik werden kann, sondern nur als das ‚Da‘ des Seins und damit als der ‚Ort‘, an dem das Sein als das, was Seiendes nur als solches bestimmt, zum Verständnis kommt“. Koch (1999, 42; vgl. 50) vollzieht den Schritt weiter und weist auf die „Zwitterstellung der fundamental-existenzialen Bestimmung ‚Verstehen‘“ hin, der zufolge das Verständnis des Daseins im eigenen Sein „ursprünglich zum Sein selbst“ gehöre, nämlich als „die Weise, wie es Sein gibt“. Zur Existenz als „selbsthaftes Seinsverhältnis“, welches den „Wesenszusammenhang zwischen Erschlossenheit von Sein-überhaupt und der Existenz des Menschen“ im „*Seinsverstehen* des Menschen“ konstituiert, vgl. von Hermann 1985, 30 ff. Zum „exemplarischen“ Charakter des

Im thematischen Rahmen des vorliegenden Beitrags ist hervorzuheben, dass zur sinnhaften „Erschlossenheit des Da“ (SZ, 147) in der Existenz die zweifach bestimmte begebnisartige Bewegtheit gehört. Einerseits eignet ihr das unverschlossene Zugleichsein von „Dinnen“ und „Draußen“ im verstehenden Entdecken, welches das „zugänglich Seiende an ihm selbst unverdeckt begegnen läßt“ (ebd.). Andererseits geht es darum, dass diese Bewegtheit sich in dieser ihren eigenen Unverschlossenheit gerade erschlossen hat, d. h. je schon auf sich geworfen und zur Bedeutsamkeit beruhigt ist (vgl. SZ, 109, 111). Diese Deutung der Existenz als des „Geschehens“ im Sinne einer „spezifischen Bewegtheit und Beharrlichkeit“ (SZ, 375), die „sich von der Ortsveränderung aus gar nicht fassen“ lasse (SZ, 389), stellt das Zentrale des Geschichtlichkeitsbegriffes in *Sein und Zeit* dar (vgl. SZ, 372 ff.). Wichtig ist aber, dass es dabei um die Bewegtheit des Möglichseins geht:

Das im Verstehen als Existenzial Gekonnte ist kein Was, sondern das Sein als Existieren. Im Verstehen liegt existenzial die Seinsart des Daseins als Sein-können. [...] Das Verstehen betrifft als Erschließen immer die ganze Grundverfassung des In-der-Welt-seins. Als Seinkönnen ist das In-Sein je Sein-können-in-der-Welt. (SZ, 143 f.)²¹

103

Daseins vgl. von Hermann 1987, 69 f., 80. Zur apriorischen Vor-Struktur des Sinnes vgl. SZ, 149 ff., 324; dazu: Luckner 1997, 70 f.; Römpf 2006, 72.

21 Es ist hervorzuheben, dass, wie es gerade vor dem Hintergrund des Geschichtlichkeitsbegriffes deutlich wird, der existenzialen Auffassung des Verstehens als Möglichsein der Gedanke einer ruhenden Bewegtheit zugrunde liegt, welcher in der Auseinandersetzung Heideggers mit dem Ansatz des Aristoteles von *energeia* und *entelecheia* errungen wurde (vgl. Aristoteles' Bestimmung der Bewegung im Sinne der „Wirklichkeit“ oder genauer: der „Vollendung“ [*entelecheia*] des Möglichen *als* solchen [ἡ τοιοῦτον] in *Physik*, 201a10–11). Darauf weist besonders Barbarić hin, nach dem „[d]ieser bei Aristoteles gefundene und von ihm übernommene Gedanke von der Ruhe als Vollendung und Sammlung der Bewegtheit, diese ‚höchste Idee reiner Bewegtheit‘ [...] weiterhin einer seiner wichtigsten Gedanken bleibt und fast als der Leitfaden seines ganzen Denkwegs bezeichnet werden kann“ (Barbarić 2007a, 121). Vgl. auch Barbarić 2007b; Steinmann 2010, 80 ff.; Figal 2000, 90 f., 131 f. Dass Heidegger die Auffassung einer seienden Möglichkeit vor dem Hintergrund des Bewegtheitsbegriffes von Aristoteles betont, führt auch Sinclair (2017a, 187–216) überzeugend aus.

Dass das Dasein existierend je die „Möglichkeit seiner selbst“ (SZ, 12) ist, soll also darin gründen, dass es im verstehenden Umgang mit dem eigenen Sein je nur in diesem erschlossen sein *kann*, sodass das eigene Sein-Sein-sein-Können gleichsam sein faktisch-apriorisches Sein ausmacht: „Dasein ist je das, was es sein kann und wie es seine Möglichkeit ist.“ (SZ, 143 f.) Wie ist dieser Begriff der Möglichkeit genauer zu fassen?

„Das Möglichsein“, so heißt es diesbezüglich, „das je das Dasein existenzial ist, unterscheidet sich ebensowohl von der leeren, logischen Möglichkeit wie von der Kontingenz eines Vorhandenen“ (SZ, 143) oder der „freischwebende[n] [...] ‚Gleichgültigkeit der Willkür‘“ (SZ, 144). Im Unterschied zu Fällen wie diesen, die aus der Tendenz einer strikten Trennung von Möglichkeit und Wirklichkeit resultieren, geht es Heidegger um die Möglichkeit als solche, um die Möglichkeit, *als* Möglichkeit faktisch erschlossen und da zu sein: „Dasein *ist* je seine Möglichkeit und es ‚hat‘ sie nicht nur noch eigenschaftlich als ein Vorhandenes.“ (SZ, 42.)²²

104

Um diese rein seiende Möglichkeit als solche angemessen zu bestimmen, ist davon auszugehen, dass darin, dass das Dasein als seine eigene Möglichkeit seiend ist, die Bestimmung des Worum-willens liegt, welches – wie gesagt im Unterschied zum Innerweltlichen, das um willen des Daseins ist – „um einer Möglichkeit“ des eigenen „Seins willen“ existiert: „Das wesenhafte Möglichsein des Daseins betrifft [...] immer schon das Seinkönnen zu ihm selbst, um willen seiner.“ (SZ, 143.) Als seiende Möglichkeit ist also das Dasein „ihm selbst überantwortetes Möglichsein“ (SZ, 144), d. h. die nur auf die eigene Unverschlossenheit verwiesene und somit eigenständige Möglichkeit: „Das Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, verhält sich zu seinem Sein als seiner eigensten Möglichkeit.“ (SZ, 42.)

Diese Verfasstheit der Existenz als des auf sich verwiesenen Seinkönnens wird als Transzendenz bezeichnet – „*Sein ist das Transzendens schlechthin*“ (SZ, 38) –, welche sich durch die Idee bestimmt, dass etwas in seinem Sein „über sich hinauslangt“ (SZ, 49). Durch die Freigabe auf das verstehende Dasein

²² Diesbezüglich richtig Steinmann (2010, 82): „In der Möglichkeit soll [...] in der Tat das Sein des Daseins gedacht werden, das, was Dasein an sich *ist*. Möglichkeit ist daher nicht nur absolut, sie ist auch so konkret wie möglich zu denken.“

als den Grund seiner ontologischen Entdeckbarkeit wird das Innerweltliche diesbezüglich je schon überschritten, und zwar so, dass das Dasein infolge seiner faktischen Befindlichkeit in einer je schon verstandenen Bedeutsamkeit *a priori* „auf seine Möglichkeiten“ freigegeben wird, das Innerweltliche zu besorgen (SZ, 144). Also nicht nur das Innerweltliche, sondern vor allem das Dasein selbst wird je schon überschritten, indem im verstehenden Umgang mit dem eigenen In-der-Welt-sein dieses sein Sein als die Möglichkeitsweite des Umgehens je schon aufgeschlossen ist. Als ein solches „sich überschreitendes Überschrittensein“ wird das Seinkönnen maßgeblich in der „existenziale[n] Struktur“ (SZ, 145) des „geworfenen Entwurfs“ (SZ, 148) begriffen.²³

Dieser Ausdruck bezieht sich auf die „Gleichursprünglichkeit“ (SZ, 131) von Möglichkeit und Sein im Seinkönnen, und zwar als die Begegnis-Bewegtheit des spannungsvollen Verwachsenseins der Unverschlossenheit des möglichen Entdeckens mit ihrem apriorischen Erschlossensein. Im Umgang mit dem eigenen Seinkönnen versteht sich nämlich das Dasein dahingehend, dass es sich je schon faktisch in einer bedeutsamen Welt vorfindet, das heißt, es versteht sich als *a priori* vor sich „geworfene Möglichkeit“ (SZ, 144). Als *Möglichkeit* aber kann das Dasein nur in der Weise geworfen sein, dass es sich je auf die Unverschlossenheit seines Möglichsens entwirft und zu entwerfen hat: „[...] als geworfenes ist das Dasein in die Seinsart des Entwerfens geworfen“ (SZ, 145).

105

23 Zur Transzendenzstruktur des umsichtigen Besorgens als des „Zurückkommens“ vgl. die Stelle aus den erwähnten, im WS 1925/26 gehaltenen Vorlesungen: „[...] ich bin – qua Dasein: sprechend – gehend – verstehend – verstehender Umgang. Mein Sein in der Welt *ist* nichts anderes als dieses schon verstehende Sichbewegen in diesen Weisen des Seins. Wenn wir [...] schärfer zusehen, dann zeigt sich, daß ein sogenanntes schlichtes Da-haben und Erfassen wie: diese Kreide hier, die Tafel, die Tür, strukturgemäß gesehen gar nicht ein direktes Erfassen von etwas ist, daß ich, strukturgemäß genommen, nicht direkt auf das schlicht Genommene zugehe, sondern ich erfasse es so, daß ich gleichsam im vorhinein schon umgangen habe, ich verstehe es von dem her, wozu es dient. Also in diesem schlichten Erfassen bin ich immer schon *weiter* im Erfassen und Verstehen dessen, wozu und als was jeweilig das Gegebene genommen wird. Und erst von diesem Wozu her, bei dem ich immer schon bin, komme ich auf das Begegnende zurück.“ (Heidegger 1976, 146. f.) Diesbezüglich vgl. Figal 2000, 64 ff. Zur „Transzendenz – und das heißt die Überschreitung und das Überschrittensein zugleich und in Einem –“ als „für das Dasein eine durchaus notwendige Seinsweise, welche es nie abwerfen oder ihr entkommen kann“, vgl. Barbarić 2007c, 35.

Der geworfene Entwurf bezieht sich daher auf das dynamische Strukturganze der in sich beruhigten Bewegtheit des existenzialen Verstehens, welches die Möglichkeit in ihrem eigenständigen Auf-sich-Verweisen konstituiert. „[I]m Werfen“, so heißt es, werfe sich der Entwurf „die Möglichkeit als Möglichkeit“ vor und lasse sie als „solche *sein*“ (ebd.): „Das Verstehen ist, als Entwerfen, die Seinsart des Daseins, in der es seine Möglichkeiten als Möglichkeiten *ist*.“ (Ebd.)

Das phänomenologische Begegnisganze, in welchem das verstehende Dasein eigentlich und ganz erschlossen werden soll, gehört also zum Transzendenzvollzug des auf sich verwiesenen Seinkönnens *qua* geworfener Entwurf, in welchem die Bewegtheit des spannungsvollen Zugleichseins von „Drinnen“ und „Draußen“, von Bewegen und Beharren, von geworfener Erschlossenheit und entwurfsbestimmter Unverschlossenheit ihre volle Begründung findet. Daher tritt diese schwingende Bewegtheit letztlich im Begriff der „Sorge“ – des Ganzseins des Daseins – als ein „*Sich-vorweg-sein*“ (SZ, 192) zutage. Nach diesem liegt das Ganzsein im „immer schon ‚über sich hinaus‘“ (ebd.) entrückten Ganzen – im „*Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-)* als *Sein-bei* (innerweltlich begegnenden Seienden)“ (ebd.). So zeigt sich die Sorge im dynamischen Zusammenhang der drei „gleichursprünglichen“ (SZ, 142, 160) Existenzialien – Befindlichkeit, Verstehen und Rede –, die sich auf je drei Strukturmomente beziehen, die Faktizität, die Existenzialität und das Verfallen. Sie gemeinsam erschließen die Sorge als die „ursprünglich und ständig *ganze* Struktur“ (SZ, 180) des In-der-Welt-seins zuletzt im Sinne der ekstatischen Zeitlichkeit: „*Zeitlichkeit enthüllt sich als der Sinn der eigentlichen Sorge*.“ (SZ, 326.)

Als gleichursprüngliche Struktureinheit von Gewesenheit – dem „unhintergehbaren Faktum“ (Vetter 2014, 79), dass das Dasein ohne eigene Wahl „immer schon vor es selbst“ (SZ, 135) in eine Welt „gebracht“ (ebd.) und „geworfen“, d. h. als nacktes „Daß es ist“ gewesen ist (SZ, 192) –,²⁴ Zukünftigkeit

24 Vgl. SZ, 56: „Die Tatsächlichkeit des Faktums Dasein, als welches jeweilig jedes Dasein ist, nennen wir seine *Faktizität*“, deren „primäre[r] existenziale[r] Sinn [...] in der Gewesenheit liegt“ (SZ, 328). Das Dasein „findet sich‘ immer nur als geworfenes Faktum. In der *Befindlichkeit* wird das Dasein von ihm selbst überfallen als das Seiende, das es, noch seiend, schon war, das heißt gewesen ständig *ist*.“ (Ebd.) Wie noch zu

– der zufolge das faktische Dasein „gewesen“ ist nur, indem es sich auf seine Geworfenheit entwirft und immer aufs Neue bzw. „wieder-holend“ auf sich zukommt (SZ, 145) –²⁵ und Gegenwart – der „Überlassenheit“ des Daseins „an es selbst als geworfenes“ (SZ, 365) im Besorgen des Innerweltlichen –²⁶ weist die Zeitlichkeit die Transzendenzdynamik des Seinkönnens *qua* geworfener Entwurf auf. Diese wiederum enthüllt die Zeitlichkeit letztlich als „das ἐκστατικόν schlechthin“ bzw. als „*das ursprüngliche ‚Außer-sich‘ an und für sich selbst*“ (SZ, 329).

In der ekstatischen Zeitlichkeit geht es also um die Transzendenzstruktur des Sich-vorweg, welche dem grundsätzlich ekstatischen Charakter der spannungsvollen Begegnis-Bewegtheit des auf sich verwiesenen Seinkönnens entspringt. Weder eine der drei Ekstasen noch die Zeitlichkeit als ihre „ekstatische Einheit“ (SZ, 350) ist nämlich einfach als eine sozusagen „blind“ mechanische „Entrückung zu...“ zu nehmen. Sofern es durch „ein ‚Wohin‘“ (SZ, 365) des „Umwillen seiner“, des „Wovor“ und des „Um-zu“ bestimmt ist, erweist sich das Ekstatische vielmehr als ein öffnendes Heraustreten ins Unbestimmte, welches sich jedoch zugleich als die Weite des eigenen

107

zeigen ist, ist die Faktizität infolge ihres Möglichkeitscharakters kein *factum brutum* (vgl. SZ, 179), sondern „die existenziale Seinsverfassung des [entwurfsmäßigen; P. Š.] Spielraums des faktischen Seinkönnens“ (SZ, 145). Vgl. Steinmann 2010, 74 f.: „Was die Faktizität betrifft, so hebt Heidegger hervor, daß sie nicht das bloße Vorkommen des Daseins bezeichnet, sondern eine Dimension der Existenz. Sie darf nicht mit der faktischen Gegebenheit der Dinge verwechselt werden. Was faktisch am Dasein ist, ist die Tatsache, daß es sich *zu sich verhält*, und nicht, daß es einfach nur vorfindlich ist.“ Zur Herkunft des Sinns von Faktizität im frühen Philosophieren Heideggers vgl. Jung 2003, 13 ff.

²⁵ Vgl. SZ, 327: „Das ‚vor‘ und ‚vorweg‘ zeigt die Zukunft an, als welche sie überhaupt erst ermöglicht, daß Dasein so sein kann, daß es ihm *um* sein Seinkönnen geht. Das in der Zukunft gründende Sichentwerfen auf das ‚Umwillen seiner selbst‘ ist ein Wesenscharakter der *Existenzialität*. *Ihr primärer Sinn ist die Zukunft*.“ Es ist auch hier hervorzuheben, dass infolge seiner unhintergehbaren faktischen Geworfenheit die Zukunftschaftigkeit des Daseins „nichts mit einem Sichverhalten zu einem ausgedachten [d. h. entworfenen; P. Š.] Plan zu tun hat, gemäß dem das Dasein sein Sein einrichtet, sondern als Dasein hat es [d. h. das Entwerfen; P. Š.] sich je schon entworfen und ist, solange es ist, entwerfend“ (SZ, 145). Zur zukunftschaftigen Vor-struktur des Verstehens als Vor-habe, Vor-sicht und Vor-griff vgl. Vetter 2014, 88.

²⁶ Zum Problem, ein unmittelbares und klares Verhältnis zwischen der Rede, dem Verfallen und der Gegenwart zu bestimmen, vgl. Barbarić 2007d, 21–22.

Heraustretens, d. h. als „horizontale[s] Schema“ (SZ, 365) von sich selbst her bestimmt und auf diese Weise gehalten bzw. erschlossen ist. Als „Transcendens schlechthin“, so lässt sich zusammenfassen, bezieht sich das Ekstatische auf die je schon beruhigte Bewegtheit der auf sich verwiesenen Möglichkeit, was nichts anderes heißt, als *im eigensten Selbstsein je schon außer sich zu sein*. Es ist noch zu zeigen, wie dieses Ekstatische, durch welches die Zeitlichkeit im Ganzen – als ekstatische Einheit der drei Ekstasen – seinerseits ekstatisch verfasst ist, genauer verstanden werden kann.²⁷

Die Betrachtung des Seinkönnens in Bezug auf die begebnisartige Bewegtheit, welche dem verstehenden Dasein als dem Worum-willen zunächst zugesprochen wurde, zeigt, dass diese Bewegtheit dem fundamental-existenzialen Möglichkeitscharakter des Verstehens zugehört, welcher sich letztlich in der Transzendenz-Konstitution der Existenz als ekstatische Zeitlichkeit erweist. Der Schwerpunkt dieser Betrachtung liegt jedoch nicht in der Darstellung der zeitlichen Struktur der Sorge *qua* ganzes Seinkönnen. Sie konzentriert sich auf eine Erörterung der Herkunft der schwingenden

108

27 Jenseits jeder Vorstellung einer Substanz wird das ekstatische Außer-sich durch das entsubstanzialisierte dynamische Zusammen von Entrücken und Entrücktsein bzw. von unbestimmt-freier Öffnung und ihrem bestimmt-umschließenden „Horizont“ gefasst. Heidegger bezeichnet dieses spannungsvolle Zugleich in den im SS 1928 gehaltenen Vorlesungen *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* mit dem Ausdruck „Schwingung“. Dabei wehrt er „ein naheliegendes Missverständnis“ ab, „nämlich zu meinen, die Zeitlichkeit sei zwar eine dreifache Entrückung, aber gleichsam so, daß diese drei Ekstasen irgendwie in eine Substanz zusammenlaufen, so wie ein Lebewesen nach verschiedenen Richtungen Fühler ausstrecken kann, um sie dann wieder einzuziehen. Das Ganze der Entrückungen zentriert nicht etwas in etwas, was für sich entrückungsfrei, unekstatisch vorhanden und das gemeinsame Zentrum für den Ansatz und Ausgang der Ekstasen wäre. Vielmehr ist die Einheit der Ekstasen selbst ekstatisch. Sie bedürfen keines Trägers und keiner Pfeiler wie der Bogen einer Brücke, sondern, wenn [wir] überhaupt von ‚Sein‘ der Ekstasen sprechen dürften, müßte gesagt werden: ihr Sein liegt gerade im freien ekstatischen Schwung. [...] Die Zeitigung ist die freie Schwingung der ursprünglichen ganzen Zeitlichkeit; Zeit erschwingt und verschwingt sich selbst. (Und nur weil Schwung, deshalb Wurf, Faktizität, *Geworfenheit*; nur weil Schwingung, deshalb *Entwurf*. Vgl. das in ‚Sein und Zeit‘ gezeigte Problem von Zeit und Sein.“ (Heidegger 1978b, 268.) Zum Schwingungscharakter der ekstatischen Zeitlichkeit sowie zum dazugehörigen Zusammenhang der drei Zeitlichkeitsekstasen vgl. bes. Barbarić 2007c und 2007d. Zur Verwandtschaft von *ekstasis* und *Existenz* vgl. Vetter 2014, 100.

Bewegtheit der Möglichkeit als solcher: der „ontologischen Einheit von Existenzialität und Faktizität“ (SZ, 181), welche das Ekstatische eben ist. Dieses lässt sich nämlich unschwer vor dem Hintergrund des Zugleich von Drinnen und Draußen, Bewegen und Beharren, Erschlossenheit und Unverschlossenheit, Geworfenheit und Entwurf etc. bezeichnen – die Frage ist jedoch, warum Heidegger von der Existenz als vom ekstatischen Seinkönnen überhaupt spricht.

Die zentrale Implikation der bisherigen Betrachtung ist, dass sich das Dasein im eigentlichen Ganzsein nur in der ekstatischen Transzendenz der auf sich verwiesenen und selbstständigen Möglichkeit – also in der Existenz – begegnen kann: „[D]ie Substanz des Menschen ist die Existenz.“ (SZ, 212.)²⁸ Die eigentliche Beständigkeit (*sub-stantia*) eines Ganzen „hat“ das Dasein kurz gesagt, indem es sich auf sein eigentliches Selbstsein je entwirft und zu entwerfen hat. Daher ist auch die Zeitlichkeit als der Sinn der eigentlichen Sorge nicht lediglich „vorhanden“, sondern die Eigentlichkeit der Sorge wird sich letztlich darin erweisen, dass sich die Zeitlichkeit in „ein[em] ausgezeichnete[n] Modus ihrer selbst“ (SZ, 304) von selbst her als der Sinn im Verstehen „enthüllt“. Grundsätzlich zeigt sich also der Möglichkeitscharakter des Daseins darin, dass die Möglichkeit, als welche es je schon „geworfen“ ist, im verstehenden Entwurf je *als* Möglichkeit ermöglicht wird. Das bedeutet jedoch, dass sich das seinkönnende Dasein, wie eingangs angedeutet, im eigensten faktisch-geworfenen Selbstsein *a priori* entzogen, verdeckt oder verborgen sein muss, um im verstehenden Entwurf auf diese entzogene Geworfenheit sein eigenstes Selbst – als Selbst-sein-können – je „wieder-holend“ zu erhalten.

109

28 Vgl. SZ, 303 (und auch 117): „Das Dasein ist ontologisch grundsätzlich von allem Vorhandenen und Realen verschieden. Sein ‚Bestand‘ gründet nicht in der Substantialität einer Substanz, sondern in der ‚Selbstständigkeit‘ des existierenden Selbst, dessen Sein als Sorge begriffen wurde.“ Zur entsubstanzialisierten „Ganzheit des Strukturganzen“, welche „phänomenal nicht durch ein Zusammenbauen der Elemente zu erreichen ist“ (SZ, 181), vgl. Steinmann 2010, 104: „Daß Heidegger [...] eher von ‚Ganzheit‘ denn von ‚Einheit‘ spricht, hat den Grund, daß es ihm nicht darum geht, die innere Vielfalt von Existenz in einen in sich unteilbaren Kern gleichsam zusammenschmelzen zu lassen. ‚Ganzheit‘ bezeichnet den Zusammenhalt des Vielen in einer Struktur, nicht seine Homogenisierung zu einem schlichten Einheitspunkt.“

Diese Verfassung des Daseins als eines sich zugleich entzogenen wie offenen Seinkönnens erklärt sich in *Sein und Zeit* durch die Todesanalyse, deren Ausgangspunkt die These darstellt, die Existenz sei in ihrer „durchschnittlichen Alltäglichkeit“ durch „die modale Indifferenz“ (SZ, 53) von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit bestimmt. Als Seinkönnen kann nämlich das Dasein uneigentlich oder eigentlich existieren, das heißt so, dass es sich entweder „aus der ‚Welt‘“ (SZ, 221) versteht, in die es geworfen ist, oder aber „aus seinem eigensten Seinkönnen“ (ebd.), als welches es in die Welt geworfen ist. Die Indifferenz besteht somit darin, dass sich in der Eigentlichkeit wie auch in der Uneigentlichkeit dieselbe Möglichkeitsbestimmtheit des Daseins ausdrückt: Jeder der beiden Modi sei die „positive Möglichkeit“ (ebd.), die sogar – wie noch zu zeigen sein wird – eben in einem freien Bezug zu beidem als Möglichkeit vollkommen wird.²⁹

Es ist jedoch entscheidend, dass das alltägliche Dasein „zunächst und zumeist“ uneigentlich existiert, was Heidegger als „Verfallen“ an die Welt bestimmt (SZ, 175), und die eigentliche Existenz folglich nur durch eine „Abkehr des Verfallens“ (SZ, 186) möglich sein soll. Als „selbstvergessene[s]“ (SZ, 277) „Verlorensein [des Daseins; P. Š.] in die Öffentlichkeit des Man“ (SZ, 175)³⁰ und sein Zerstreutsein ins „Niemand“ (SZ, 128) offenbart sich das Verfallen als eine „Bewegtheit“ (SZ, 178), in der sich das Dasein durch „bodenlos schwebende[s]“ Gerede, eine „überall und nirgends“ sich aufhaltende Neugier und eine „entwurzelnde“ Zweideutigkeit aus seiner Welt versteht und somit dem eigenen Selbst immer mehr „entfremde[t]“ ist (SZ, 178; vgl. 167 ff.). Eine Abkehr von dem „in die Bodenlosigkeit und Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit“ (SZ, 178) abstürzenden Dasein ist dann nur möglich, wenn dieses sich im aufenthaltslosen „Wirbel“ (ebd.) des Verfallens doch auf sein Selbst vereinzelt und in ihm als selbstständigem Seinkönnen seine Beständigkeit findet.

29 Das uneigentliche Verfallen, so Heidegger in Bezug auf diese Positivität, stellt „den elementarsten Beweis für die Existenzialität des Daseins“ dar (SZ, 179), dessen „eigentliche[s] Selbstsein“ sogar als die „existentielle[...] Modifikation des Man“ bestimmt wird (SZ, 267; vgl. auch 42 f., 232).

30 Dem „Man“ gehört die unselbstständige und uneigentliche „Weise“ (SZ, 128) des „Mitseins“ zu, das dem Dasein als seine nächste Seinsart – ja sogar als das, was „das Dasein wesentlich an ihm selbst ist“ (SZ, 120) – durch das Treffen vieler anderer von seiner Art beim umsichtigen Besorgen – „bei der Arbeit“ (ebd.) – erschlossen wird.

Die Möglichkeit zu einer solchen Abkehr wird bekanntlich der in der Angst erfahrenen Unheimlichkeit zugesprochen. Dabei handelt es sich um eine radikal vereinzelnde Umkehr im In-der-Welt-sein – genauer um eine Umkehr dieses In-der-Welt-seins selbst zu sich selbst –, welche darin besteht, dass sich seine Welt dem Dasein als ein „Nichts und Nirgends bekundet“ (SZ, 187), d. h. in einer nichtssagenden „Unbedeutsamkeit“ (ebd.). Das Dasein, dem es infolge dieses Weltentzugs unmöglich wird, sich „verfallend [...] aus der ‚Welt‘ [...] zu verstehen“, wird auf sein nacktes „In-der-Welt-sein-können“ vereinzelt, um das als solches es sich ängstigt (ebd.). Die Angst holt das Dasein mit anderen Worten „aus seinem verfallenden Aufgehen in der ‚Welt‘“ (SZ, 189) ins eigenste Selbstsein zurück, indem sie ihm dieses Selbstsein im Sinne seiner vereinzelt Geworfenheit in die Welt entdeckt: „Die Angst ängstet sich um das nackte Dasein als in die Unheimlichkeit geworfenes. Sie bringt zurück auf das pure Daß der eigensten, vereinzelt Geworfenheit.“ (SZ, 343.)³¹

Die Abkehr vom Verfallen gründet also darin, dass dem sich ängstigenden Dasein sein verlorenes und in dieser Verlorenheit vergessenes Selbstsein in der Nacktheit seiner apriorischen Überantwortetheit an das faktische Sein vor Augen geführt wird. Diesem ist es (und das ist entscheidend) in einer Weise überantwortet, dass es vor ihm je schon als vor dem unheimlichen „Unzu Hause“ ins Verfallen geflohen ist: „Die verfallende Flucht *in* das Zuhause der Öffentlichkeit ist Flucht *vor* dem Unzu Hause, das heißt der Unheimlichkeit,

111

31 Das Nichts und Nirgends, das beengt und *vor dem* sich geängstigt wird, „bedeutet nicht Weltabwesenheit“ (SZ, 187), sondern, „daß alles Zuhandene und Vorhandene einem schlechthin nichts mehr ‚sagt‘. Es hat mit dem umweltlichen Seienden keine Bewandnis mehr. Die Welt, worin ich existiere, ist zur Unbedeutsamkeit herabgesunken [...]. Das Nichts der Welt, davor die Angst sich ängstet, besagt nicht, es sei in der Angst etwa eine Abwesenheit des innerweltlichen Vorhandenen erfahren. Es muß gerade begegnen, damit es *so gar keine* Bewandnis mit ihm haben und es sich in einer leeren Erbarmungslosigkeit zeigen kann. Darin liegt jedoch: das besorgende Gewärtigen findet nichts, woraus es sich verstehen könnte, es greift ins Nichts der Welt [...].“ (SZ, 343.) Zur „Selbigkeit des Wovor der Angst und ihres Worum“ vgl. SZ, 188, 251. Diesbezüglich vgl. Steinmann 2010, 111: „In der Angst zeigt sich [...] eine Gesamtbewegung, der zufolge das Dasein aus dem Verfallen an die Welt gleichsam zurückgezogen und auf sich zurückgeworfen wird, so daß es seine Geworfenheit fühlend erfährt und in diesem Fühlen den nochmaligen Gegenschwung des sich entwerfenden Verstehens vollzieht. In der Angst [...] oszilliert das Dasein zwischen einer Bewegung von der Welt weg und einer Bewegung auf die Welt hin.“

die im Dasein als geworfenen, ihm selbst in seinem Sein überantworteten In-der-Welt-sein liegt.“ (SZ, 189.) Dass aber sein eigenstes Selbstsein dem Dasein so unheimlich ist, dass es sich je schon auf die verfallende „*Flucht* [...] vor ihm selbst als eigentlichem Selbst-sein-können“ (SZ, 184) begeben hat und dass dieses sein Sein sich ihm nur in der Angst offenbart, erklärt diese Flucht selbst, die Heidegger als „eine ständige *Flucht*“ vor dem Tode (SZ, 254) bestimmt. Als „Angst vor dem Tode“ (ebd.) holt die Angst das Dasein aus dem Verfallen zurück, indem sie ihm das Eigenste seines Seins im Tod entdeckt. Gerade aus dieser grundsätzlichen Bestimmtheit des Daseins durch den Tod ergibt sich der wesenhafte Möglichkeitscharakter der Existenz.

112 Im Gegensatz zu Auffassungen, denen zufolge „[d]as Erreichen der Gänze des Daseins im Tode zugleich Verlust des Seins des Da ist“ (SZ, 237), liegt das Entscheidende der Todesauffassung in *Sein und Zeit* darin, dass das Ende „rein ‚diesseitig‘“ (SZ, 248), als „Sein zum Tode“, gedeutet wird: „Der *Tod* ist als Ende des *Daseins* im Sein dieses Seienden zu seinem Ende.“ (SZ, 259.) In der prinzipiellen Unmöglichkeit, dem „*Anderen sein Sterben abzunehmen*“ (SZ, 240), zeigt sich die Diesseitigkeit des Todes dabei vor allem darin, dass der Tod nie aus der einzelnen Existenz weggedacht werden kann. Als die äußerste „Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens“, die „als Seinkönnen das Dasein nicht zu überholen vermag“ (SZ, 250; vgl. 264), ist der Tod gerade der eigentlich individuierende Grund des Daseins: „Der Tod ‚gehört‘ nicht indifferent [...] dem eigenen Dasein zu, sondern er *beansprucht* dieses *als einzelnes*.“ (SZ, 263; vgl. 240.) Die Diesseitigkeit des Todes ist also die des fundamentalen Existenzials, von „allen Bezügen zu anderem Dasein gelöst“ und „*völlig* auf sein eigenstes Seinkönnen verwiesen“ zu sein (SZ, 250; vgl. 263). Die „rein diesseitige“ Analyse des Todes soll demnach zeigen, wie ein Enden, welches als „Vernichtung [d]es Seins“ (SZ, 236) dem Dasein, solange es existiert, unmöglich ist, doch infolge seiner Unüberholbarkeit ins Dasein als sein ermöglichendes Konstitutivum „*hereinsteht*“ (SZ, 248), nämlich so, dass er gerade sein „*Ganzsein*“ konstituiert (SZ, 242).³²

32 Vgl. SZ, 245 (vgl. auch 259): „Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-Ende-sein des Daseins, sondern ein Sein zum Ende dieses Seienden. Der Tod ist eine

Als Existenzial ist der Tod das „Sich-vorweg“ (SZ, 250) des Daseins: „Das Ende steht dem Dasein bevor.“ (Ebd.) Dieser „Bevorstand“ impliziert, dass das Dasein nicht dasselbe ist wie der Tod, sondern sich vielmehr zum Tode als zur äußerst entgegengesetzten, je schon entzogenen eigenen Unmöglichkeit „*verhält*“ (ebd.). Dieses dem Dasein bevorstehende Entgegengesetzte ist aber der Tod als „kein noch nicht Vorhandenes“ (ebd.), dessen Verwirklichung „erwartet“ (SZ, 261 f.) würde, sondern als die unüberholbare und somit dem gemeinigen Dasein zuinnerst zugehörige Möglichkeit seiner selbst: „Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem *eigensten* Seinkönnen bevor.“ (SZ, 250.) Der Bevorstand des Todes bezieht sich also auf das Sich-vorweg des Daseins *qua* auf sich verwiesenes Seinkönnen, sofern sich das Dasein im Verhältnis zum Tode auf die Weise „vorweg“ ist, dass es im Ganzen auf sich selbst als auf die unumgängliche Möglichkeit des eigenen Nicht-mehr-da-seins zurückgeführt wird: „Der Tod ist *eigenste* Möglichkeit des Daseins. Das Sein zu ihr erschließt dem Dasein sein *eigenstes* Seinkönnen, darin es um das Sein des Daseins schlechthin geht.“ (SZ, 263.)³³

Indem also das „Ausstehen“ des Daseins zu seinem eigenen, ihm „bevorstehenden“ Tode mit dem „Hereinstehen“ des Todes als der *eigensten* Möglichkeit des Daseins zusammenfällt, ist das „*Sein zum Ende*“ nicht „nur *eine* bestimmte Verhaltung des Daseins“ (SZ, 265), die durch eine

113

Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist.“ Demzufolge ist der Tod nicht als das „ausstehende“ Ende zu nehmen, in dem das ständig unganze Dasein – welches, „solange es existiert, seinkönnend je etwas *noch nicht*“ ist (SZ, 233) – seine fehlende Vollkommenheit erhielte (vgl. 241 ff.). Gleichwohl versagen alle Auffassungen im Sinne von „Reifen“, „Sich-vollenden“, „Aufhören“, „Fertigwerden“ oder „Verschwinden“ (SZ, 244 f.). Diesbezüglich stellt Müller-Lauter (1960, 18) fest, Heidegger begreife „den Tod als *Ende*“, welches „im Gegensatz zur Grenze *wesenhaft* zu dem gehört, das durch es beschlossen wird“, und schließt, „daß das Verständnis des Todes in ‚Sein und Zeit‘ ohne Überspitzung in einer *Umkehrung* des Satzes Epikurs ausgedrückt werden kann: Solange wir sind, *ist* der Tod; sind wir nicht, so *ist* auch der Tod nicht mehr.“ (Müller-Lauter 1960, 20 f.)

33 Da es nämlich im Verhalten zum Tode um das Verhalten zur „Möglichkeit der schlechthinigen Unmöglichkeit des Daseins“ (SZ, 329) geht und somit um das Verhalten, in dem es dem Dasein im Ganzen und schlechthin um sich selbst geht, wird das Dasein in diesem Verhältnis je schon unbezüglich und ganz auf sich selbst zurückgeworfen, d. h. im Ganzen eben als dieses Verhältnis selbst – das Seinkönnen des Todes – ermöglicht.

„beliebige und zufällige ‚schwache‘ Stimmung“ (SZ, 251) hervorgerufen würde, sondern das, was „jedes Dasein im Grunde seines Seins ist“ (SZ, 317), nämlich ein „Seinkönnen des Todes“, der somit selbst als eigene Möglichkeit da-seiend ist. Und gerade darin, dass der Tod als die „schlechthinnige[...] Daseinsunmöglichkeit“ (SZ, 250) das unmögliche Andere der Existenz ist, welches in ihr nicht als solches, als das Nichts schlechthin, aber doch als dessen „eigenste[s], unbezügliche[s] und unüberholbare[s] Seinkönnen“ (SZ, 254) „immer schon einbezogen“ (SZ, 259) ist, erweist sich die Existenz als ein „Vorlaufen zum Tode“ (SZ, 267), welches zugleich ein „Vorlaufen in die Möglichkeit“ (SZ, 262) ist. Mit dem Vorlaufen wird demnach die Transzendenzstruktur des „Sich-vorweg“ des Seinkönnens ausgedrückt: Vorlaufend ist die Existenz je schon vor sich selbst, d. h. bei dem eigenen, ihr entzogenen Ende, indem sie im Ganzen als die Möglichkeit dieses Endes eröffnet und ermöglicht wird.³⁴

114 Der „Möglichkeitscharakter des Daseins“ (SZ, 248 f.), welcher in *Sein und Zeit* zunächst im Begriff des auf sich verwiesenen Seinkönnens (Worumwillen) zum Ausdruck kommt, „enthüllt“ sich also „am schärfsten“ (ebd.) in Bezug auf den Tod. Es geht darum, dass die Existenz den Charakter des Da-Seins von und mit dem Nichts erhält, das nämlich als Vorlaufen in die eigene Möglichkeit gerade diesseitig ist. Die zentrale Implikation dieses Vorlaufens besteht folglich darin, dass der Bezug zum Nichts, als welcher die Existenz dem Nichts entgegengesetzt und dadurch von ihm als seinem Anderen begründet wird, infolge der leeren Nichtigkeit des Nichts je schon auf sich zurückgeworfen ist, nämlich als die dem Nichts entgegengesetzte, allein auf sich bezogene und verwiesene Möglichkeit desselben. Dementsprechend wird sich die Existenz darin zeigen, keine Möglichkeit der Verwirklichung von *etwas*, sondern die

34 Zum Tod als faktisch gelebtem Nichts vgl. eine Stelle aus der im SS 1922 gehaltenen Vorlesung zu Aristoteles' *Physik*: „Der eigentümliche Daß-Charakter ist für die Forschung am konkretesten zugänglich aus seinem spezifischen *Nicht*, das wir ansprechen als *Tod*. [...] Die entscheidende Frage ist die nach der Art und Weise, wie in der Faktizität selbst der Tod da ist, wie von ihr selbst der Tod entscheidend gehabt und gelebt wird.“ (Heidegger 2005, 181) Zu den „Anstößen“, welche diese Auffassung aus der frühchristlichen Lebenserfahrung aufnimmt, vor allem aus seinem kairologischen Element, ohne dabei, so Vetter, ein „säkularisiertes Christentum“ zu werden, vgl. bes. Vetter 2014, 41 ff.; Pöggeler 1963, 36 ff.; Jung und Zaborowski 2003, 8–13.

Möglichkeit „*der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt*“ (SZ, 262) zu sein, welche als Möglichkeit des Nichts nichts hat, was zu verwirklichen wäre: „Der Tod als Möglichkeit gibt dem Dasein nichts zu ‚Verwirklichendes‘ und nichts, was es als Wirkliches selbst *sein* könnte. Er ist die Möglichkeit der Unmöglichkeit jeglichen Verhaltens zu..., jedes Existierens.“ (SZ, 262.)³⁵

Ohne etwas zu haben, was zu verwirklichen wäre, steht also diese Möglichkeit in keinem Verhältnis zu irgendetwas außer ihr, zumal zu einer festen Wirklichkeit. Als das auf sich zurückgeworfene „Greifen in Nichts“ (SZ, 343) ist sie vielmehr – als das grundlose In-sich-Halten des auf sich bezogenen Möglichs als solchen – sich selbst der einzige feste Grund.³⁶ Nur im Sinne dieser selbstständigen Möglichkeit gibt es also etwas, was gegenüber dem Nichts als „Sein“ erscheint, nämlich die Existenz, welcher gerade infolge dieser unhintergehbaren Zurückgeworfenheit des intransitiven Seinkönnens auf sich selbst die Apriorität im Sinne der gewesenen Geworfenheit des je schon faktisch erschlossenen „Daß“ zugehört.³⁷

35 Diesbezüglich treffend Niederhauser (2021, 52): „Yet, and this is crucial, [a]s possibility, death gives Dasein nothing to ‚be actualized.‘ [...] That is, in the analytic of death where death is determined as Dasein’s ownmost possibility [...] (where Dasein comes toward itself as possibility), Heidegger can fully establish that Dasein is not some thing present-at-hand, but pure possibility.“ Vgl. auch Niederhauser 2021, 54 ff.
36 Treffend Hügli und Han (2007, 141), die aufgrund der Einsicht, dass das Dasein als das „Noch-nicht“ des Todes als der schlechthinnigen Unmöglichkeit existiert, feststellen, dass „der Tod nicht bloß das ‚Mögliche‘, das ‚später‘ eintreffen wird, und zwar als ein Ereignis, das das Sein bzw. das Selbst, aufhebt. Solange das Dasein dieses Noch-nicht immer schon *ist*, ist der Tod nicht bloß die ‚Möglichkeit‘ des Nicht-mehr-sein-Könnens, sondern eine ‚Seinsmöglichkeit‘. Er wird als die Möglichkeit des Selbst-sein-Könnens interpretiert, nämlich als Seinsmöglichkeit, ‚eigentlich‘ zu existieren.“ Richtig auch Sinclair (2017a, 207), dem zufolge das Dasein, „as long as it is alive, *is the non-actualizable possibility of its own death*“.

37 Das Zentrale der in mancher Hinsicht instruktiven Studie *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger* (1960) von Müller-Lauter liegt in der Absicht, im Rahmen „immanente[r] Kritik“ (39) die Vergeblichkeit der „Bemühungen Heideggers“ aufzuzeigen, den „Begriff des Todes jeder Wirklichkeitsbestimmung zu entkleiden“ (ebd.), sowie die Unhaltbarkeit des dieser Bemühung entspringenden Verständnisses, nach dem der Tod als „konstitutive Bedingung der Sorge“ (25) die „*ursprünglichste*“ (ebd.) und „reine“ (33) bzw. „die *Ur-Möglichkeit* des Daseins“ (25) sei. Diese Kritik gründet jedoch in der vorschnellen Gleichsetzung des Todes als der eigensten und

Das Entscheidende liegt dabei darin, dass die apriorische Erschlossenheit der Existenz als Geworfenheit in den Tod kein bloß passives Ausgeliefertsein an ihn ist. Als Geworfenes ist das Dasein in die Möglichkeit des Todes geworfen – und gerade *als* diese geworfene Todesmöglichkeit ist es existierend. Somit ist das Dasein, wie angedeutet, nicht als „fertige Tatsache“ bzw. „abgeschlossenes Faktum“ (SZ, 179) – „*factum brutum*“ – geworfen, sondern *als* unverschlossene *Möglichkeit, deren faktische Geworfenheit konstitutiv ist dafür, sich in der eigenen Wirklichkeit entzogen zu sein und im radikal vereinzeln, sich ängstigenden Entwurf auf diese Entzogenheit je vorlaufend ermöglicht zu werden*: „[...] Dasein hat es sich je schon entworfen und ist, solange es ist, entwerfend“ (SZ, 145).

Ursprünglich, so also die rein diesseitige Todesanalyse, gehört das Seinkönnen der vorlaufenden bzw. „elementarste[n] Erschlossenheit“ (SZ, 276) der Existenz in der apriorischen Eigenständigkeit der Todesmöglichkeit und somit der Möglichkeit „als *solche[r]*“ zu. Indem jedoch das Seinkönnen

116

unüberholbaren Möglichkeit mit der schlechthinnigen Unmöglichkeit der Existenz bzw. mit dem Nichts schlechthin (42), welcher Gleichsetzung zufolge Müller-Lauter im Tod die Vernichtung der Möglichkeit erkennt und schließt, dass, sofern die Möglichkeit in der Wirklichkeit vernichtet werde, der Tod als keine reine Möglichkeit zu nehmen sei, wie Heidegger das vorschwebe, sondern als Wirklichkeit im Sinne des Nichts (vgl. 39 ff., 43–45). Damit wird aber der Kernpunkt des „Vorlaufens“ übersehen, dass nämlich der Tod eben nicht als solcher, als die Unmöglichkeit und das Nichts schlechthin, die Existenz als das „Sein zum Tode“ ausmacht, sondern als die *Möglichkeit* des Nichts – gerade als „die Möglichkeit [...] *der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt*“ (SZ, 262). In Bezug auf die Argumentation von Müller-Lauter kritisch auch Figal (2000, 223), der ebenfalls zum Gedanken vom Tode als der „reine[n] Möglichkeit“ gelangt, deren Reinheit jedoch ihm zufolge „nur noch“ im Gegensatz zum „Tod Anderer“ als „wirklich erfahrenen Tod“ bestehen soll (226, 229 f.). Es handelt sich darum, dass „die Möglichkeit von Dasein überhaupt“ (229), welche „in SZ wohl bereits intendiert war, [...] nicht angemessen ausgearbeitet werden konnte, weil das Möglichsein des Daseins hier ausschließlich in der Struktur von Sich-vorweg konzipiert ist“ (ebd.). Die Erforderlichkeit einer solchen reinen Möglichkeit sei sogar ganz fraglich: Es „zeigt sich, daß das eigentliche Existieren keiner ‚ausgezeichneten‘ [...], reinen Möglichkeit bedarf, sondern vielmehr einer Instanz, die in verbindlicher Weise die Diktatur des Geredes bricht und im Dasein das in der Angst eröffnete unbestimmte und bevorstehende Sein in der Offenheit des Seienden offen hält. Diese Instanz aber ist das Gewissen.“ (232; vgl. 231.) Das Gewissen jedoch, so könnte hinzugefügt werden, ist die Instanz, in der gerade die Todesmöglichkeit vergewissert und als „Gewissein“ vorlaufend befreit wird (vgl. 264 f.).

seiner Transzendenzstruktur nach nie vorhanden ist, sondern im entdeckenden Entwurf auf die eigene Geworfenheit je seinkönnend zu sein hat, kann seine Erörterung nicht mit dem thematischen Erfassen desselben im formalen Begriff der vorlaufenden Erschlossenheit enden. Vielmehr muss gezeigt werden, wie die Todesmöglichkeit vorlaufend gerade erschlossen wird, wie sie dem Dasein begegnet und als selbstständiges Seinkönnen in seinem eigentlichen und ganzen Selbstsein befreit wird: „Das Sein zur Möglichkeit als Sein zum Tode soll [...] zu *ihm* sich so verhalten, daß er sich in diesem Sein und für es *als Möglichkeit* enthüllt.“ (SZ, 262.)

Diesbezüglich ist davon auszugehen, dass das Dasein seinem Möglichkeitscharakter nach eigentlich und ganz sein kann, indem es sich als geworfene Möglichkeit entwerfend ermöglicht: „Dasein kann nur dann *eigentlich es selbst* sein, wenn es sich von ihm selbst her dazu ermöglicht.“ (SZ, 263.) Sein eigentliches Ganzsein kann das Dasein, anders gesagt, je darin erhalten, dass das Seinkönnen, welches es je schon faktisch ist, sich selbst mit sich selbst als Seinkönnen erschlossen wird. Somit entspringt das Ganz- und Eigentlichsein der begebnisartigen Auseinandersetzung des Seinkönnens mit dem ihm als geworfenem Entwurf irgendwie impliziten Entzogen- und Verdecktsein. Eben um diese Auseinandersetzung geht es im sich abkehrenden Zurückholen des verfallenen Daseins aus der „Verlorenheit [...] zu ihm selbst“ (SZ, 268), wozu es „sich“ als die eigene Möglichkeit „zuvor *finden* muß“ (ebd.), und zwar so, dass ihm sein Selbst als Selbstseinkönnen „gezeigt“ wird: „Das Dasein bedarf der Bezeugung eines Selbstseinkönnens, das es der *Möglichkeit* nach je schon *ist*.“ (SZ, 268.) Da also das eigentliche Ganzsein des Daseins – als seine begebnisartige Auseinandersetzung mit der eigenen Entzogenheit in der zurückholenden Abkehr vom Verfallen – dem bezeugenden Selbst-Vollzug des Seinkönnens zugehören soll, sind darin die Vollzugsweisen Angst, Verstehen und Rede in ihrem gleichursprünglichen Zusammen zu erkennen. Eben dieses konstituiert die existenziale Erschlossenheit des faktischen In-der-Welt-seinkönnens (vgl. SZ, 130 ff.).

Demzufolge hängt das „Aufleuchten-lassen der Möglichkeit [d]es eigentlichen Seinkönnens“ (SZ, 343) zunächst mit der radikal vereinzeln den „Grundbefindlichkeit“ (SZ, 276) der Angst zusammen: „In [der Angst; P. Š.] befindet sich das Dasein *vor* dem Nichts der möglichen Unmöglichkeit

seiner Existenz. Die Angst ängstet sich *um* das Seinkönnen des so bestimmten Seienden und erschließt so die äußerste Möglichkeit.“ (SZ, 266.) In der Angst wird somit das Seinkönnen in der unüberholbaren Endlichkeit seiner faktischen Geworfenheit bezeugt, wobei zu betonen ist, dass die Gewissheit des Todes weder der „empirischen Gewißheit“ (SZ, 258) „von begegnenden Todesfällen“ (SZ, 264) noch der „rein theoretische[n] Besinnung“ (ebd.) des Todes gilt, sondern der unheimlichen Gewissheit der „Unbestimmtheit“ des „Wann“ des eigenen Todes, der „*jeden Augenblick möglich ist*“ (SZ, 258).

Das angstvolle Entdecken und Offen-halten des Todes als der in seiner „*ständige[n] und schlechthinnige[n] [...] Bedrohung*“ (SZ, 265 f.) gewissen und „hinsichtlich der Gewissheit“ völlig „unbestimmte[n]“ (ebd.) unüberholbaren Möglichkeit ist aber nur „*als verstehendes Sein zum Ende*, d. h. als Vorlaufen in den Tod“ (SZ, 305) möglich, also im verstehenden Entwerfen auf ihre Geworfenheit, welches diese Geworfenheit übernehmend ermöglicht. Nur das Verstehen „*lässt*“ „die Möglichkeit als Möglichkeit [...] sein“ (SZ, 145): „Im Sein zum Tode [...], wenn anders es die [...] Möglichkeit als *solche* verstehend zu erschließen hat, muß die Möglichkeit ungeschwächt *als Möglichkeit* verstanden, *als Möglichkeit* ausgebildet und im Verhalten zu ihr *als Möglichkeit ausgehalten* werden.“ (SZ, 261; vgl. 262 f.)

In dieser Gleichursprünglichkeit von Angst und Verstehen tritt die spannungsvolle Bewegtheit des geworfenen Entwurfs hervor, der zufolge das Selbst des Daseins im Vollzug der sich in ihrer freien Selbstständigkeit je vorlaufend zu konstituierenden Todesmöglichkeit zu fassen ist. Diese Bewegtheit erhält jedoch ihre eigentliche existenziale Ganzheit als rufende „*Stimme des Gewissens*“ (SZ, 268), sofern diese – „als Modus der Rede“ (SZ, 269, 271) – ihrem auslegenden „Erschließungscharakter“ (SZ, 280) nach etwas *als* etwas zu verstehen gibt und somit als solches vorlaufend sein lässt. Sie lässt, genauer gesagt, die Todesmöglichkeit sich als das Selbst des Daseins entdecken und als Möglichkeit frei sein.

Um diesen Erschlossenheitscharakter des Gewissenrufes zu bestimmen, ist davon auszugehen, dass mit ihm das Dasein aus dem Verfallen zurückgeholt wird, indem es in seinem je eigensten Selbstsein transzendiert wird. Und wie die Erschlossenheit der Todesmöglichkeit weder dem theoretischen Nachdenken noch der empirischen Betrachtung entspringt, ist sie auch kein

Resultat eines „willentlichen“ Vollzugs: „Der Ruf kommt *aus* mir und doch *über* mich.“ (SZ, 275.) Mit dem Ruf des Gewissens wird nämlich das eigenste Selbst des existierenden Daseins gerade in dem verortet, was dem Dasein unüberbrückbar entzogen ist – in der unbestimmt gewissen Möglichkeit des Nichts, als welche Möglichkeit das Dasein *a priori* geworfen ist. Das zeigt sich zunächst darin, dass der Gewissensruf den „Lärm [...] des alltäglich ‚neuen‘ Geredes“ (SZ, 271) unterbricht und das in diesem Lärm verlorene Dasein zurückholt, indem er „*einzig und ständig im Modus des Schweigens redet*“ (ebd.): „Der Ruf sagt nichts aus, gibt keine Auskunft über Weltereignisse, hat nichts zu erzählen.“ (Ebd.)

Nichts sagend gibt der Gewissensruf also gerade das Nichts zu verstehen, derart nämlich, dass mit ihm das angstvolle In-der-Welt-sein sich selbst in der unheimlichen Nacktheit der eigenen Geworfenheit in den Tod entdeckt: Der Rufer „ist das Dasein in seiner Unheimlichkeit, das ursprüngliche geworfene In-der-Welt-sein als Un-zuhause, das nackte ‚Daß‘ im Nichts der Welt“ (SZ, 276 f.). Da dabei der „Ruf“ der Auslegungsmodus ist, welcher etwas zu verstehen gibt, indem dieses nicht in seiner Vorhandenheit gegeben wird, sondern sich im zurückziehenden „Zurückrufen“ oder „Rückruf“ (SZ, 280; vgl. 277) zeigt, stellt Heidegger fest, „*das im Grunde seiner Unheimlichkeit sich befindende Dasein*“ (SZ, 276), als „[d]as Woher des Rufens“ (SZ, 280), sei zugleich „das Wohin des Zurückrufens“ (ebd.).

Gerade in diesem Selbstbezug der nackten Geworfenheit ins Nichts wird dem Dasein „*das eigene Selbst*“ (SZ, 273) erschlossen: Nur als „das in seiner Unheimlichkeit auf sich vereinzelt Dasein“ sei es „für es selbst schlechthin unverwechselbar“, nur diese versichere ihm die „Überlassenheit an es selbst“ (SZ, 277). Der Erschließungscharakter des Gewissensrufes besteht nämlich in einem „unvermittelten Angerufenwerden“ (SZ, 271), so zwar, dass dem im Gerede verlorenen und „im Hören auf das Man-selbst das eigene Selbst“ ständig „überhörenden“ (SZ, 271) Dasein doch vollkommen durchsichtig ist, dass mit dem Ruf aus dem Nichts es gerade von sich selbst „eindeutig und unverwechselbar getroffen“ wird (SZ, 274). Da also das Dasein im „Anrufverstehen“ (SZ, 279) sich unmissverständlich als das Rufende entdeckt wird, wird ihm in der Selbigkeit von Rufer und Angerufenem sein eigenstes und ganzes Selbst unmittelbar erschlossen. Mit dem Gewissensruf, so lässt

sich zusammenfassen, wird das Selbst des Daseins in der verstehenden Selbstlichtung der unheimlichen Geworfenheit in den Tod erschlossen. Somit ist also gerade in dieser Selbstlichtung der Geworfenheit in den Tod jene unmittelbare verstehende Selbstbegegnung des Daseins im eigenen Sein zu erkennen, die ihm *qua* phänomenologisches Phänomen eignet. Die Frage lautet nun, wie dieses das Selbst des Daseins konstituierende Sich-Begegnen der Todesmöglichkeit des Näheren als die vorlaufende Sich-Bezeugung des Selbstseinkönnens zu begreifen ist, welches, so Heidegger, das Einzige ist, was dem Dasein in „der Unheimlichkeit seines geworfenen Seins“ bleibt (SZ, 277).

120 Diesbezüglich scheint wichtig zu sein, dass der unmittelbaren Erschlossenheit und Selbstbegegnung zum Trotz das Dasein in seinem eigentlichsten Selbstsein sich selbst zugleich unüberbrückbar fern und entzogen ist: Wie von außen durch eine ihm „fremde Stimme“ gestoßen, wird es „aus der Ferne in die Ferne gerufen“ (SZ, 271). Die Fremdheit dieser Ferne zeigt sich zunächst darin, dass dem verlorenen Dasein die ständig drohende Möglichkeit, nicht sein zu können, am fernsten liegt: „Was könnte dem Man, verloren in die besorgte, vielfältige ‚Welt‘, fremder sein als das in der Unheimlichkeit auf sich vereinzelt, in das Nichts geworfene Selbst?“ (SZ, 277.) Bestimmter aber ist die Natur dieser Ferne daraus zu entnehmen, dass das Dasein je schon aus der Unheimlichkeit seines als Todesmöglichkeit geworfenen Selbst geflohen ist, dass es also sich selbst als diese eigenste Möglichkeit *a priori* entzogen ist und dass ihm somit diese entzogene Möglichkeit als sein Selbst im Sinne einer „Selbstaufgabe“ (SZ, 264) zukommt.

Genau deshalb also, weil das alltägliche Dasein sich im eigensten Selbst *a priori* entzogen ist, weist sich dieses Selbst im „Zurückrufen“ auf sich auf, d. h. im Angerufenwerden des anrufverstehenden Daseins aus der eigenen Entzogenheit. Ein Bezug auf das, was entzogen ist, ist aber nur als ekstatischer Entwurf auf diese Entzogenheit, d. h. ins Nichts möglich: „Der durch die Angst gestimmte Ruf ermöglicht dem Dasein allererst den Entwurf seiner selbst auf sein eigenstes Seinkönnen.“ (SZ, 277.) Dieser Struktur des sich auf die eigene, *a priori* ins Nichts entzogene Geworfenheit entwerfenden Entwurfs zufolge bestimmt Heidegger den Gewissensruf letztlich als „vorrufenden Rückruf“ (SZ, 280), „in eins *mit*“ (SZ, 279) welchem also

das Selbst als das auf sich verwiesene Seinkönnen – als Sorge – vorlaufend erschlossen werden soll.³⁸

Diese Einsicht in die eigentliche Erschlossenheit des Daseins als Selbstaufgabe ist genau der Punkt, an dem deutlich wird, dass in der eigentlichen „*Seinsart des Daseins*“ (SZ, 282) gerade das Nichts des Todes erschlossen wird, nämlich nicht als solches, sondern im positiven Sinne der vorlaufend auf sich bezogenen „Nichtheit“ (SZ, 285) oder „Nichtigkeit“ (SZ, 283) der Todesmöglichkeit. Diese sich beziehende Nichtheit als Seinsart des sich je zu gewinnenden Daseins bestimmt Heidegger als „Schuldig-sein“: „Der vorrufende Rückruf des Gewissens gibt dem Dasein zu verstehen, daß es [...] aus der Verlorenheit in das Man sich zu ihm selbst zurückholen soll, das heißt *schuldig ist*.“ (SZ, 287.)

Das Sich-Bezeugen des Daseins im eigensten Seinkönnen soll dem entwurfsmäßigen Selbstvollzug der nichtigen Entzogenheit zugehören, die das Seinkönnen seiner apriorischen Geworfenheit nach ist und die in diesem Selbstvollzug vorlaufend zur „Positivität“ (SZ, 286; vgl. 294) gelangen soll. Diesbezüglich grenzt Heidegger das „Schuldigsein“ (SZ, 283) von allen Bedeutungen ab, die ontisch-existenziellen (sittlich-rechtlichen) Verhältnissen im Mit-Dasein zukommen und mit der Schuld eine Art des verhältnismäßigen „Ungenügens“, „Mangels“, „Fehlens“, kurz des „Nichtvorhandensein[s] eines Gesollten“ (SZ, 283) in Bezug auf etwas Vorhandenes voraussetzen („Schulden haben bei ...“, „*schuld sein an*“, „*Schuldig werden an Anderen*“ usw.; SZ, 281 f.). Demgegenüber wird der „in der Idee von ‚schuldig‘“ liegende

121

38 Zum eigentlichen Selbst als der sich im Ruf des Gewissens je zu vollziehenden dynamischen Identität vgl. Steinmann 2010, 135 (vgl. auch 144): „Es gibt keine Eigentlichkeit ‚hinter‘ oder ‚unter‘ der Uneigentlichkeit, so als ob diese nur ein Schleier wäre, der über dem Selbstsein liegt. Eigentlichkeit ist vielmehr nichts anderes als das Sich-selbst-zurückholen aus der Verlorenheit, das Dasein hat sein Selbst nur im Vollzug des Zurückholens und nicht überhaupt. Die Identität des Daseins, die Heidegger mit dem Begriff des Selbstseins fasst, ist dynamisch zu denken, als ein Gegenschwung gegen das Verfallen, der nur solange authentisch ist, als er in dieser Gegenbewegung bleibt.“ Vgl. auch Pöggeler 1963, 28: „Das Haben des Selbst, auf das es im Leben ankommt, ist nicht das Haben eines isolierten Subjekts und gewiß nicht das Haben des Ichs als eines Objekts, sondern der Prozeß des Gewinnens und Verlierens einer gewissen Vertrautheit des Lebens mit sich selbst, wobei das Leben ein Leben-in-der-Welt ist.“

„Nicht-Charakter“ mit der Bedeutung „schuld sein an“, „Ursache-, Urhebersein von etwas“ oder „Veranlassung sein für etwas“ verbunden, die jedoch zu einem völlig indifferenten „Grundsein für ...“ entformalisiert wird (ebd.). Damit wird jede mangelhafte „Bezogenheit auf ein mögliches bzw. gefordertes Vorhandenes“ aus der Schuld ausgeschlossen und ihr die Positivität einer sich begründenden Nichtheit zugesprochen. Schuldigsein ist nun als „das Grundsein für ein durch ein Nicht bestimmtes Sein – das heißt *Grundsein einer Nichtigkeit*“ (ebd.) zu verstehen.³⁹

122 Mit dieser Bestimmung wird die auf sich verwiesene Dynamik des geworfenen Entwurfs im Ganzen auf die Nichtigkeit der Todesmöglichkeit zurückgeführt. Daher bezieht sich das Grundsein hier auf die apriorische Geworfenheit des Daseins ins Nichts, die der Grund des Daseins ist, indem es, ihrer als des eigenen Selbstseins zuinnerst gewiss, sich auf ihre nichtige Entzogenheit als auf sein eigenstes Möglichsein entwirft. Das eigentliche Dasein, so heißt es in diesem Sinne, existiert weder vor der es begründenden Geworfenheit, „so daß es dieses ‚daß es ist und zu sein hat‘ je eigens“ (SZ, 284) sich geben könnte, noch hinter ihr „als ein[em] tatsächlich vorgefallene[n] und vom Dasein wieder losgefallene[n] Ereignis“ (ebd.). Das Dasein wird von seiner Geworfenheit begründet, indem es existierend, d. h. sein faktisches Geworfensein im Sich-Entwerfen auf es übernehmend, diese eigene Geworfenheit eben ist: „Selbst seiend ist das Dasein das geworfene Seiende *als Selbst*.“ (SZ, 284.)

Dass das Dasein nur als das existierende, sich auf die eigene entzogene Geworfenheit entwerfende Selbst eigentlich geworfen ist und umgekehrt, heißt jedoch nicht, dass es existierend von selbst geworfen würde, als wäre es „selbst der Grund seines Seins“ (SZ, 285). Vielmehr wird mit dem

39 Zur existenzialen Positivität der Nichtigkeit vgl. Steinmann 2010, 140: „Negativität bzw. Nichtigkeit bedeuten [...] keine Bedingung, die zu einem in sich positiven und erfüllten Sein erst hinzukommt, etwa als Privation, Mangel oder Negation. [...] Vielmehr muss die Nichtigkeit als Bedingung des Seins des Daseins selbst gesehen werden; Dasein, sofern es ist, *ist* nichtig. [...] Wenn Dasein nichtig ist, dann gehört Nichtigkeit bzw. das Nichts untrennbar zu seinem Sein [...]“ Vgl. ebd.: „Wohlgemerkt, nicht daß Dasein überhaupt in seine Existenz geworfen ist, macht die Nichtigkeit aus, sondern daß es diese als eine zu übernehmende und ihm gleichwohl entgleitende erfährt.“

Entwurf auf den Grund dieser eben *als solcher* übernommen, d. h. als die dem Dasein *a priori* in der fremdesten Ferne entzogene und gerade damit es begründende Geworfenheit, sodass das Dasein, ohne der Grund seines Seins sein zu können „wohl aber [...] als Selbstsein das *Sein* des Grundes“ ist (SZ, 285). Mit anderen Worten: Im Entwurf des Daseins auf die eigene Grundgeworfenheit handelt es sich um das Übernehmen des Grundes, durch welches das Dasein selbst von dem Grunde als das Existierende begründet bzw. übernommen wird, d. h. „*an* es selbst aus dem Grunde *entlassen*, um [„*aus ihm* und“ (SZ, 284)] *als dieser* zu sein“ (SZ, 285): Der Grund „ist immer nur Grund eines Seienden, dessen Sein das Grundsein zu übernehmen hat“ (ebd.).

Mit dem unbezüglichen Schuldigsein weist sich demnach das auf die eigene Geworfenheit sich entwerfende Seinkönnen als die auf sich verwiesene Einheit auf, welche sich als das den nichtigen Grund übernehmende Übernommensein von dem nichtigen Grunde – vgl. „nichtiges Grundsein einer Nichtigkeit“ (SZ, 305; vgl. 285) – bestimmen lässt. Gerade dadurch tritt die konstitutive, *a priori* begründende Nichtigkeit des Seinkönnens zutage, welche in der eigentlichen Existenz zur eigenständigen Positivität im Sinne des Schuldigseins gelangt.

Ursprünglich liegt diese Nichtigkeit darin, dass das Dasein seines eigenen geworfenen Seins „nie mächtig werden“ kann (SZ, 284). Diese „*Ohnmacht*“ (SZ, 384) ist allerdings keine kraftlose Unzulänglichkeit eines subjektiven Bezugs. Vielmehr berührt sie – und hier wird die Unbezüglichkeit des auf sich verwiesenen Schuldigseins offenkundig – die vom Dasein nicht gewählte und daher es selbst *a priori* übermächtigende Überantwortetheit an das faktische Sein: „Seiend ist das Dasein geworfenes, *nicht* von ihm selbst in sein Da gebracht. Seiend ist es als Seinkönnen bestimmt, das sich selbst gehört und doch *nicht* als es selbst sich zu eigen gegeben hat.“ (SZ, 284.) In der Ohnmacht des Daseins gegenüber seinem eigenen faktischen Sein weist sich also die gründende Apriorität dieses Seins selbst auf, nämlich die nichtige Entzogenheit der rufenden Grundgeworfenheit in den Tod: „Grundsein besagt [...], des eigensten Seins von Grund auf *nie* mächtig sein. Dieses *Nicht* gehört zum existenzialen Sinn der Geworfenheit. [...] Nichtigkeit bedeutet keineswegs Nichtvorhandensein, nichtbestehen,

sondern meint ein Nicht, das dieses *Sein* des Daseins, seine Geworfenheit, konstituiert.“ (Ebd.; vgl. SZ, 308.)⁴⁰

Die Nichtigkeit wird demnach durch die Ohnmacht in Bezug auf die Todesmöglichkeit konstituiert, als welche das Dasein faktisch geworfen ist und die ihm mit dem Gewissensruf als sein eigentliches, ihm jedoch *a priori* entzogenes Selbstsein zuinnerst gewiss ist: „In der Unheimlichkeit steht das Dasein ursprünglich mit sich selbst zusammen. Sie bringt dieses Seiende vor seine unverstellte Nichtigkeit, die zur Möglichkeit seines eigensten Seinkönnens gehört.“ (SZ, 287.) Somit zeigt sich die nichtige Ohnmacht zuletzt darin, dass die Todesmöglichkeit, solange sie mit dem existierenden Dasein geworfen ist, gerade sich selbst, nämlich der eigenen Wirklichkeit, entzogen ist. Der gründende Charakter dieser Ohnmacht soll dabei darin liegen, dass diese je schon aus der Existenz ausgeschlossene Möglichkeit ihr doch unüberholbar zugrunde liegt, und zwar so, dass sie in jedem Augenblick – d. h. unbestimmt – möglich ist. Und eben, so lässt es sich hier schließen, weil das „Selbst“ des Daseins durch die Unüberholbarkeit der unbestimmten Todesmöglichkeit bestimmt ist, ist das Dasein – dieses seines ins Unmögliche entzogenen Selbst nicht mächtig und somit „*als solches* [d. h. an diesem Selbst und damit an sich selbst; P. Š.] *schuldig*“ (SZ, 285) – eigentlich nur existierend: Denn eigentlich kann es ihm „nur“ darum „gehen“, sein je schon entglittenes Selbstsein im „wieder-holenden“ Entwerfen je seinkönnend zu übernehmen.

Das Existieren wird daher letztlich durch den Widerspruch konstituiert, der darin besteht, dass die nichtige Ohnmacht des Daseins, Möglichkeit des Todes zu sein, mit der Übermacht seiner faktischen Geworfenheit als dieser Möglichkeit zusammenfällt. Es geht dabei darum, dass es der Möglichkeit dieser Unmöglichkeit völlig unmöglich ist, die Möglichkeit, als welche sie *a priori* ist, solange sie diese *a priori* ist, je wirklich zu sein. Und da die Todesmöglichkeit

40 Zur nicht-subjektiven Ohnmacht als Zentrum der nichtigen Entzogenheit der faktischen Geworfenheit vgl. Müller-Lauter 1960, 30: „Das sich entwerfende Dasein ist seines Grundes nie Herr *in dem Sinne*, daß es sich seiner begeben könnte. [...] Es ist des Grundes insofern ‚nie mächtig‘ [...], als es nicht *von ihm gelöst* zu existieren vermag. In diesem ‚nie mächtig‘ kommt die Nichtigkeit der Geworfenheit zum Vorschein. Die *Nichtigkeit* existieren (und sie ist ja nur als existierte), besagt also im ursprünglichsten [...] Sinne: Im Seinkönnen den Grund übernehmen *müssen*.“

in ihrer apriorischen Grundgeworfenheit durch die gleichermaßen apriorische Unmöglichkeit für sich selbst sich selbst *a priori* entzogen und verdeckt ist, eignet es ihr, sich selbst als das *a priori* geworfene Können je zu übernehmen, wobei diese *Übernahme* infolge der Unmöglichkeit des zu *Übernehmenden* nur als *Ermöglichung des Möglichen als möglichen „sein“ kann*. Darin also, dass die Todesmöglichkeit ihr apriorisches Geworfensein im ermöglichenden Entwerfen auf die grundlose Unmöglichkeit desselben erlangt – und somit in der grundlosen Eigenständigkeit des auf sich verwiesenen Könnens –, liegt das Zentrale der Existenz als vorlaufendes Seinkönnen. Ihrer selbst ohnmächtig, ist die Todesmöglichkeit nur im Existieren gründend, d. h. als das aus-stehende, „jede Versteifung auf die je erreichte Existenz“ zerbrechende (SZ, 264) *Zu-sich-als-Möglichkeit-Kommen* und somit als das freie, auf sich verwiesene Möglichsein.⁴¹

Die Betrachtung des Schuldigseins zeigt, dass und wie „[d]ie Sorge selbst in ihrem Wesen durch und durch von Nichtigkeit durchsetzt ist“ (SZ, 285). Dieser Nichtigkeitscharakter der Existenz wird von Heidegger als die für das Seinkönnen konstitutive Endlichkeit gedacht: Das Dasein, so heißt es, „hat nicht ein Ende, an dem es nur aufhört, sondern *existiert endlich*“ (SZ, 329). Die Endlichkeit bezieht sich also auf die existenziale Diesseitigkeit des Todes, die in *Sein und Zeit* als das vorlaufende „Sein zum Tode“ begriffen wird. Folglich ist das Existieren – sofern durch die ohnmächtige Geworfenheit der sich in ihrer Wirklichkeit entzogenen Möglichkeit des Todes konstituiert –

125

41 Mit der Einsicht in die Existenz als die *a priori* entzogene und verdeckte Möglichkeit des Nichts wird jene apriorische Flucht des Daseins aus der Unheimlichkeit seiner faktischen Geworfenheit von jedem subjektiven Sinn befreit. Als Möglichkeit des Nichts ist die Existenz gerade die flüchtende Abkehr/Umkehr von ihm als von der eigenen, sie vernichtenden Wirklichkeit. Dafür spricht vor allem, dass die je schon gestimmte Befindlichkeit, in der als „ontologisch [...] ursprüngliche[r] Seinsart des Daseins“ (SZ, 136) das Dasein sein dem faktischen Sein apriorisches Überantwortetsein ursprünglich erfährt, Heidegger als die „An- und Abkehr“ bzw. als „Fliehen“ bestimmt (SZ, 135): „Als *ersten* ontologischen Wesenscharakter der Befindlichkeit gewinnen wir: *Die Befindlichkeit erschließt das Dasein in seiner Geworfenheit und zunächst und zumeist in der Weise der ausweichenden Abkehr.*“ (SZ, 136.) Zur Problematik der „Begründung d[...er wesentlichen Verborgenheit“ sowie zur Bestimmung der Wahrheit als der entdeckenden, „[d]as Seiende [...] der Verborgenheit“ entreißenden „*Raub*“ (SZ, 222) vgl. Steinmann 2010, 20 f., 116 ff.

eigentlich nur dadurch möglich, dass auf diese *a priori* gewesene Entzogenheit als auf das eigenste schuldhafte Selbstsein je zukünftig zuzukommen ist. Als dieses je wieder-holend auf sich zukommende Möglichsein des Endes weist daher das Endlichsein gerade den ursprünglichen Charakter der ekstatischen Zeitlichkeit auf – jene in der Transzendenzstruktur der Existenz entspringende Gleichursprünglichkeit von Entwurf und Geworfenheit: „Eigentlich zukünftig ist das Dasein eigentlich *gewesen*. Das Vorlaufen in die äußerste und eigenste Möglichkeit ist das verstehende Zurückkommen auf das eigenste Gewesen.“ (SZ, 326.)

126 Es ist hervorzuheben, dass mit der Bestimmung der Existenz im Sinne des sich in apriorischer Nichtigkeit selbstständig begründenden Seinkönnens jene Verfassung des faktischen Seins als des *a priori* verdeckten Entdecktseins betroffen ist, welche, so das Vorhaben von *Sein und Zeit*, gerade in der gründenden Verdecktheit zum begebnisartigen Sich-zeigen im eigentlichen Selbstsein des Daseins phänomenologisch aufgewiesen werden sollte. Wie gezeigt, soll dieses Begebnisganze aus der vorlaufenden Ermöglichung im Ausgang von der Möglichkeit des Todes in ihrer *a priori* entzogenen, schuldhaften Geworfenheit entspringen. Diese Einsicht erklärt jedoch nicht, wie genau das Seinkönnen sich in der schuldhaften Entzogenheit begegnen und somit es selbst eigentlich und ganz „sein“ kann. Wie kann die sich begründende Nichtheit überhaupt ihr eigentliches Ganzsein erhalten, wenn sie doch, ihres eigensten Geworfenseins in die Welt nicht mächtig, auch „*als Entwurf* selbst wesenhaft *nichtig*“ ist (SZ, 285)? Das heißt, wenn sie die Möglichkeit, welche sie ist, nie im Ganzen übernehmen kann, sondern „seinkönnend je in der einen oder anderen Möglichkeit“ stehend, „ständig [...] eine andere *nicht* ist“ (ebd.)?

Wie angedeutet soll die eigentliche Existenz im Vollzug ihrer selbst *qua* Seinkönnen bestehen, in dem sie sich von sich selbst her als das sich ekstatisch zeitigende Seinkönnen „*enthüllt*“ und somit als die eigene „*Ganzheit* [...] *ermöglicht*“ (SZ, 324) wird.⁴² Diese Selbstermöglichung des Möglichseins als

42 Dass die Zeitlichkeit sich als der Sinn der eigentlichen Sorge „*enthüllt*“, heißt nicht, dass das Sein des Daseins im Rahmen der die Umwelt „*entschränkenden*“ theoretischen „*Thematisierung*“ unter dem formalen Gesichtspunkt des physikalischen Zeitbegriffs begriffen wird (vgl. SZ, 356–364). Da die ekstatische Zeitlichkeit sich auf das dynamische Zusammen von existenzial-entwerfendem Entdecken und faktisch-

solchem hatte sich ihrem hermeneutisch-phänomenologischen Charakter nach als „eine im Dasein selbst *seiende* Bezeugung seines eigensten Seinkönnens“ aufgewiesen (SZ, 295; vgl. 279, 288), wobei unter „Bezeugung“ das Zukommen der Existenz auf die faktische Geworfenheit ihrer selbst als der sich-entwerfenden zu verstehen ist. Diese „ausgezeichnete, im Dasein selbst durch sein Gewissen bezeugte eigentliche Erschlossenheit“, mit der die Existenz in ihrer eigenen ursprünglichsten elementarsten Erschlossenheit erschlossen wird, bezeichnet Heidegger als „*Entschlossenheit*“ (SZ, 296 f.).

Da dieser Eigentlichkeitscharakter der Entschlossenheit als vorlaufender, d. h. als „*d[em] verschwiegene[n], angstbereite[n] Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein*“ (SZ, 296) zugehört, soll gerade im Entschluss die Möglichkeit des Todes in ihrer apriorischen Eigenständigkeit ermöglicht werden, und zwar als Möglichkeit, die „alle ihr vorgelagerten Möglichkeiten mit erschließt“ (SZ, 264) und deren Ermöglichung „das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins ausmacht“ (SZ, 309):

Das ursprüngliche Sein des Daseins [...] zu seinem Seinkönnen enthüllten wir als Sein zum Tode, das heißt zu der charakterisierten ausgezeichneten Möglichkeit des Daseins. Das Vorlaufen erschließt diese Möglichkeit als Möglichkeit. Die Entschlossenheit wird deshalb erst *als vorlaufende* ein ursprüngliches Sein zum eigensten Seinkönnen des Daseins. (SZ, 306.)

127

Demzufolge wird Heidegger letztlich die „Zeitlichkeit der vorlaufenden Entschlossenheit“ als „ein[en] ausgezeichnete[n] Modus ihrer selbst“ (SZ, 304) bestimmen, mit dem sich, wie gesagt, die Zeitlichkeit von sich selbst her als Sinn der Sorge enthüllt.

In Bezug auf den vorlaufenden Entschlossenheitscharakter der eigentlichen Erschlossenheit ist zunächst zu bemerken, dass die vorlaufende Entschlossenheit jene Instanz ist, in der völlig klar wird, dass (sofern es um die bezeugende

geworfenem Entdecktsein bezieht, welches das Seinkönnen elementar erschließt, kann sie sich als der Sinn der eigentlichen Sorge nur enthüllen, indem das Seinkönnen von sich selbst her – somit in der Form der Sich-Zeitigung – im eigensten *Sinne* der Zeitlichkeit entdeckt und in diesem Entdecktsein es selbst „sein“ gelassen wird. Vgl. Pöggeler 1963, 64; Heinz 2007, 185 ff.

Selbstermöglichung der Möglichkeit „als *solcher*“ geht) die eigentliche Existenz *nicht* als Substanz erschlossen wird. Die Eigentlichkeit soll vielmehr darin liegen, dass das Dasein „ihm selbst in seiner möglichen Eigentlichkeit ‚gezeigt‘“ wird (SZ, 268). Der eigentlichen Begegnung des Daseins mit sich selbst entspricht daher die „*Kenntnisnahme* des Faktums ‚schuldig‘“ (SZ, 287) bzw. das „Sichverstehen in seinem eigensten Seinkönnen“ (ebd.), worin eine entschiedene Bereitschaft für das Selbstseinkönnen zu erkennen ist. Heidegger bestimmt sie als „Gewissen-haben-wollen“, dem er „das Nachholen“ und „das Wählen d[...]er *Wahl*“ (SZ, 268) zuspricht. Demnach habe das Dasein schon dadurch „sich selbst gewählt“, dass es „rufverstehend *hörig seiner eigensten Existenzmöglichkeit*“ sei (SZ, 287).⁴³

Man kann daher sagen, dass das Dasein sein eigenes Ganzsein darin erhält, dass es sich als Möglichkeit versteht, sich selbst als eigene Möglichkeit zu wählen oder nicht. Eben im Sinne dieser sich-verstehenden Möglichkeit, eigentlich oder uneigentlich sein zu können, wird das eigentliche Seinkönnen letztlich als das dem Gewissensruf entspringende Freisein für sich selbst als Seinkönnen bestimmt:

Die Angst offenbart im Dasein das *Sein zum eigensten Seinkönnen*, das heißt das *Freisein für* die Freiheit des Sich-selbstwählens und -ergreifens. Die Angst bringt das Dasein vor sein *Freisein für ...* (propensio in ...) die Eigentlichkeit seines Seins als Möglichkeit, die es immer schon ist. (SZ, 188.)

Um im entschlossenen Freisein die eigentliche Ganzheit der Existenz *qua* schlechthinniges Seinkönnen erkennen zu können, ist davon auszugehen, dass sich der Möglichkeitscharakter der Existenz ursprünglich darin zeigte, dass das als Todesmöglichkeit in die Welt geworfene Dasein von dieser ohnmächtig-nichtigen Faktizität *a priori* übermächtigt wird, sodass es diese nichtige Geworfenheit als das eigenste schuldhafteste Selbstsein je vorlaufend zu

43 Vgl. SZ, 288: „Das Rufverstehen ist das Wählen [...]. Gewählt wird das *Gewissen-haben* als *Freisein für* das eigenste Schuldigsein. *Anrufverstehen* besagt: *Gewissen-haben-wollen*.“ Es fällt auf, dass dieses Phänomen in *Sein und Zeit* unentfaltet bleibt, obwohl Heidegger feststellt, „[i]m Phänomen des Wollens“ blicke „die zugrundeliegende Ganzheit der Sorge durch“ (SZ, 194).

übernehmen bzw. „zu sein“ hat. Dazu ist jetzt zu bemerken, dass im eigensten Übernehmen des nichtigen Selbst – als entschlossenen – das Dasein auf die Weise übermächtig wird, dass es der Unverschlossenheit des für sich befreien, nur auf sich – nämlich auf die eigentliche oder uneigentliche Möglichkeit von sich selbst – verwiesenen Möglichseins überlassen wird. Das eigentliche Selbstsein des Daseins zeigt sich daher in einem „Lassen“ des Selbst *qua* Selbstsein-können, sich im Dasein in der eigenen freien Tätigkeit eigenständig zu ermöglichen. Folglich bestimmt Heidegger die Eigentlichkeit als das „In-sich-handeln-lassen des eigensten Selbst“ (SZ, 295): „Rufverstehend läßt das Dasein das eigenste Selbst aus seinem gewählten Seinkönnen *in sich handeln*.“ (SZ, 288.)

Als eigentliches und ganzes Seinkönnen soll demnach die vorlaufende Entschlossenheit dadurch bestimmt sein, dass die ohnmächtige Nichtigkeit des Daseins, welche seine es übermächtigende, ihm *a priori* entzogene Faktizität ausmacht, in ihm selbst zur eigenständigen Übermacht – zur „eigenen Übermacht seiner endlichen Freiheit“ (SZ, 384) – befreit wird. Angesichts dieses existenzialen „Eingeholtseins“ der Faktizität ist zunächst darauf hinzuweisen, dass das im freien Handeln befreite Selbst keine „innere“ Tätigkeit betrifft: „Den Ruf eigentlich hören, bedeutet, sich in das faktische Handeln bringen.“ (SZ, 294.) Existierend ermöglicht das Dasein die Möglichkeit des Todes, als welche es ohnmächtig in die Welt geworfen ist, indem sich diese entzogene Faktizität ihm als seine eigene Möglichkeit entdeckt, ihm also als „Möglichkeit“, faktisch „zu handeln“ (SZ, 294), oder als „Situation“ begegnet. In der entschlossenen Situation wird somit die Welt mitsamt dem Innerweltlichen dem Dasein als unverschlossene, existenziell jedoch begrenzte Weite seines eigensten Möglichseins entdeckt. Damit wird jedoch es selbst in seinem Da als faktisches In-der-Welt-sein-Können existenzial erschlossen: „Die Situation ist das je in der Entschlossenheit erschlossene Da, als welches das existierende Seiende da ist.“ (SZ, 299.)⁴⁴

129

44 Vgl. SZ, 299 f.: „Die Situation ist nicht ein vorhandener Rahmen, in dem das Dasein vorkommt, oder in den es sich auch nur selbst brächte. Weit entfernt von einem vorhandenen Gemisch der begegnenden Umstände und Zufälle, *ist* die Situation nur durch und in der Entschlossenheit. Entschlossen für das Da, als welches das Selbst existierend zu sein hat, erschließt sich ihm erst der jeweilige faktische Bewandtnischarakter der Umstände.“

Mit anderen Worten: Als entschlossenes wird das Dasein aus dem existenziell-faktischen Verfallen nicht dadurch „auf sein eigenes Selbstseinkönnen zurück[ge]holt“ (SZ, 307), dass es aus dieser Faktizität heraustritt, sondern indem ihm seine faktische Geworfenheit in ihrer verdeckten existenzialen Potenzialität situativ entdeckt und als Möglichkeit befreit wird: Das Dasein „verstehet sich aus Möglichkeiten“, in denen ihm seine Faktizität begegnet, „und dergestalt sich verstehend das geworfene Seiende ist“ (SZ, 285). Die Entschlossenheit sei folglich „je die eines jeweiligen faktischen Daseins“ (SZ, 298), welches die ontisch-existenzialen Umstände seiner faktischen Geworfenheit verstehend als die eigensten ontologisch-existenzialen Möglichkeiten in der Situation ergreift: „Der Entschluß entzieht sich nicht der ‚Wirklichkeit‘, sondern entdeckt erst das faktisch Mögliche, so zwar, daß er es dergestalt, wie es als eigenes Seinkönnen im Man möglich ist, ergreift.“ (SZ, 299.)⁴⁵

130 Wie also der Begriff der Situation zeigt, wird die Entschlossenheit durch ein besonderes Zugleichsein von Geworfenheit und Entwurf bzw. von Faktizität und Existenzialität bestimmt. Als ein Lassen der beiden in ihrer Gleichursprünglichkeit besteht sie darin, dass die faktische Geworfenheit existenzial übernommen, d. h. in ihrem verborgenen Möglichsein ermöglicht und gelassen wird: „Entschlossen ist das Dasein ihm selbst in seinem jeweiligen faktischen Seinkönnen enthüllt, so zwar, daß es selbst dieses Enthüllen und Enthülltsein *ist*.“ (SZ, 307.) Diese Ermöglichung der Faktizität „aus [...] eigenstem Selbstseinkönnen heraus“ (SZ, 297) ist das Vorlaufen – die Ermöglichung der Möglichkeit des Todes als der faktisch geworfenen, welche Möglichkeit also, wie angenommen, im Entschluss zur freien „*Selbstständigkeit*“ des existierenden Selbst“ (SZ, 303) vorlaufend sein gelassen wird: „Existenzial bedeutet die *Selbstständigkeit* [...] nichts anderes als die vorlaufende Entschlossenheit.“ (SZ, 322.) Demnach wird die Selbstständigkeit des für sich in der endlichen Übermacht befreiten Seinkönnens letztlich als die apriorische Unüberholbarkeit gedeutet, welche dem existenzialen

45 Vgl. SZ 297 f.: „Die Entschlossenheit löst als *eigentliches Selbstsein* das Dasein nicht von seiner Welt ab, isoliert es nicht auf ein freischwebendes Ich. Wie sollte sie das auch – wo sie doch als *eigentliche Erschlossenheit* nichts anderes als das *In-der-Welt-sein eigentlich* ist. Die Entschlossenheit bringt das Selbst gerade in das jeweilige besorgende Sein bei Zuhandenem und stößt es in das fürsorgende Mitsein mit den Anderen.“

„Eingeholtsein“ der faktisch unüberholbaren Todesmöglichkeit entspringt: „Wenn die Entschlossenheit vorlaufend die Möglichkeit des Todes in ihr Seinkönnen *eingeholt* hat, kann die eigentliche Existenz des Daseins durch nichts mehr *überholt* werden.“ (SZ, 307.)

Um dieses existenziale Eingeholtsein der faktischen Todesmöglichkeit in der unüberholbaren Selbstständigkeit der vorlaufenden Entschlossenheit genau zu fassen, ist daran zu erinnern, dass die existenzial-ontologische Grundsätzlichkeit des Todes – seine faktisch-geworfene Diesseitigkeit – darin besteht, dass der Tod die Möglichkeit der schlechthinnigen Unmöglichkeit der Existenz ist, die der Existenz zugleich (als das Andere derselben) entzogen sowie (als die unumgänglich bevorstehende Möglichkeit) zugehörig ist, und zwar derart, dass sie infolge der faktischen Unmöglichkeit sowie der Entzogenheit in Bezug auf ihr „Wann“ völlig unbestimmt, d. h. „*jeden Augenblick möglich ist*“ (SZ, 258). Wenn also in der vorlaufenden Entschlossenheit die Todesmöglichkeit in ihrer faktischen Geworfenheit übernommen und als selbstständige Möglichkeit existenzial befreit werden soll, dann muss sie genau als solche, das heißt in ihrer faktischen Unmöglichkeit und Entzogenheit eingeholt werden. Das wiederum ist nur so möglich, dass diese in jedem Augenblick mögliche Möglichkeit in ihrer Unbestimmtheit vergewissert und zum ständigen „Gewißsein“ (SZ, 264 f.) gebracht wird:

131

Das Vorlaufen bringt das Dasein vor eine Möglichkeit, die ständig gewiß und doch jeden Augenblick unbestimmt bleibt in dem, wann die Möglichkeit zur Unmöglichkeit wird. Sie macht offenbar, daß dieses Seiende in die Unbestimmtheit seiner „Grenzsituation“ geworfen ist, zu der entschlossen, das Dasein sein eigentliches Ganzseinkönnen gewinnt. (SZ, 308.)

Wesenhaft ist also die verstehende, sich selbst gewisse Entschlossenheit zum Tode, und das heißt zur Unbestimmtheit desselben als der unüberholbaren Möglichkeit. Eben darin entpuppt sich das Vorlaufen, in welchem der Tod als endliche Existenz faktisch existierend ist, nämlich als die auf die eigene Unüberholbarkeit je schon unbestimmt zurückgeworfene Möglichkeit des Todes. Zur Unbestimmtheit der Todesmöglichkeit entschlossen ist also das Dasein im Ganzen auf sich zurückgeworfen,

und zwar eben als auf das für die eigenen Möglichkeiten unbestimmt freie faktische Seinkönnen: „Zur Entschlossenheit“, so Heidegger, „gehört notwendig die *Unbestimmtheit*, die jedes faktisch geworfene Seinkönnen des Daseins charakterisiert.“ (SZ, 298.)

Als das existenziale Eingeholtsein des Todes *qua a priori* geworfener Möglichkeit soll demnach die vorlaufende Entschlossenheit im existenzialen Lassen und Befreien dieser Möglichkeit in ihrer faktischen Unbestimmtheit erkannt werden. Wesenhaft zeigt sich diese Unbestimmtheit in der *a priori* geöffneten Möglichkeit des freien Sich-Anfangens und -Bestimmens in der Situation: „Die Situation lässt sich nicht vorausberechnen und vorgeben wie ein Vorhandenes, das auf eine Erfassung wartet. Sie wird nur erschlossen in einem freien, zuvor unbestimmten, aber der Bestimmbarkeit offenen Sichentschließen.“ (SZ, 307.) Gerade in diesem grundlosen Anfangen-Können soll also die faktische Existenz der Ohnmacht ihrer endlichen Geworfenheit „in die Unbestimmtheit“ des Todes mächtig werden, nämlich derart, dass diese Geworfenheit zur *a priori* freien Übermacht des situativen Sich-bestimmen- und-wählen-Könnens ermächtigt wird:

132

Wenn das Dasein vorlaufend den Tod in sich mächtig werden lässt, versteht es sich, frei für ihn, in der eigenen *Übermacht* seiner endlichen Freiheit, um in dieser, die je nur „ist“ im Gewährhaben der Wahl, die *Ohnmacht* der Überlassenheit an es selbst zu übernehmen und für die Zufälle der erschlossenen Situation hellsichtig zu werden. (SZ, 384.)

Indem also in der vorlaufenden Entschlossenheit die ohnmächtige Geworfenheit in den Tod gerade in ihre gründende apriorische Übermacht befreit wird, erweist sich in ihr jene besondere, je schon beruhigte Bewegtheit des sich auf die eigene Geworfenheit entwerfenden Seinkönnens, welche im Sinne des den nichtigen Grund übernehmenden Übernommenseins vom nichtigen Grunde bestimmt wurde. Dieses existenziale Lassen, dass der faktische Grund im Entwerfen gründet, soll also letztlich in der Befreiung zum Seinkönnen in der grundlosen Übermacht der endlichen Freiheit erkannt werden. Demnach offenbart sich das im unverschlossenen MöglichkeitscharakterfaktischbefreiteExistierenals der nie „auf die Situation“ sich versteifende „Entschluss“, der „seinem eigenen Erschließungssinn nach

frei und *offen gehalten* werden muß für die jeweilige faktische Möglichkeit“ (SZ, 307).⁴⁶

In der vorlaufend entschlossenen Übermacht der endlichen Freiheit erweist sich aber nichts anderes als die Existenz als das „*Wesen des Daseins*“ (SZ, 42) bzw. als die „*Substanz des Menschen*“ (SZ, 212). Das bedeutet, dass gerade im grundlosen Geöffnetsein auf die Möglichkeiten des situativen Sich-Findens die endliche Existenz in ihr selbst den eigensten festen „Bestand“ (SZ, 303) – nämlich das grundlose Freisein – haben soll, aufgrund dessen das entschlossene Dasein als die geschichtliche Spannweite – „*die erstreckte Ständigkeit*“ (SZ, 390) – der auf sich verwiesenen Möglichkeit als solche ermöglicht wird.⁴⁷ Und da in dieser vollkommen entsubstanzialisierten Substanzialität des endlichen Freiseins die schwingende Bewegtheit des Zugleichseins von faktischer Geworfenheit und existenzialem Entwerfen bzw. von Gewesenheit und Zukunft zutage tritt, soll sich der Eigentlichkeitscharakter der vorlaufenden Entschlossenheit schließlich in Bezug auf die ekstatische Zeitlichkeit zeigen.

46 Das Zusammen von Vorlaufen und Entschlossenheit, welches im § 61 als Problem auftaucht (vgl. SZ, 301 ff.), schließt die „Forderung“ ein, die „existenzialen Phänomene auf die in ihnen vorgezeichneten existenziellen Möglichkeiten zu entwerfen und diese existenzial ‚zu Ende zu denken‘“ (SZ, 302 f.). Das Problematische dieses Zugleichseins der ontisch-existenzialen und der ontologisch-existenzialen Ebene zeigt sich in der Möglichkeit des eigentlichen Ganzseinkönnens der Existenz in der ontisch entschlossenen „konkreten Situation“ des faktischen „Handelns“ (SZ, 302), insofern durch die Übermacht der ohnmächtigen Geworfenheit die Faktizität der Existenz als ihr eigenster Grund *a priori* entzogen ist. Wie oben versucht, löst sich dieses Problem darin, dass in der Übermacht der auf das situative Sich-Ermöglichen unbedingt geöffneten endlichen Freiheit gerade die *a priori* gründende Übermacht der ohnmächtigen Geworfenheit in die Unbestimmtheit und Entzogenheit des Todes befreit wird. Zum „einzigartige[n] Zugleichsein der Übermacht endlicher Freiheit des Daseins und der Ohnmacht seiner Überlassenheit an die Welt bzw. an das Seiende“ vgl. Barbarić 2007c, 42. Zum „formalanzeigenden“ Sinn der „Verflechtung der existenzialen und der existenziellen Ebene“ vgl. Heinz 2007, 181 f.; zur endlichen Freiheit vgl. ebd. 178.

47 Die Entschlossenheit, so heißt es, „konstituiert die *Treue* der Existenz zum eigenen Selbst“ (SZ, 391), der zufolge das Dasein als das endliche Geschichtlichkeitsganze existiert, „in dem das Dasein als Schicksal Geburt und Tod und ihr ‚Zwischen‘ in seine Existenz ‚einbezogen‘ hält“ (SZ, 390). Zur Entschlossenheit als Sich-Halten im Offenen, welches zugleich „unser Dasein als ein [endliches; P. Š.] ganzes [...] friste[t]“, vgl. Luckner 1997, 128 ff.

Diesbezüglich ist zu bemerken, dass das apriorische Befreitsein der Möglichkeit in der endlichen Unverschlossenheit des auf sich verwiesenen Freiseins nicht im Sinne einer „*Aufenthaltslosigkeit*“ (SZ, 347) zu nehmen ist. Eine solche wird vielmehr dem Verfallen des sich „überall und nirgends“ (ebd.) befindenden Daseins und seiner uneigentlichen Zeitlichkeit zugesprochen (vgl. SZ, 346–349). Demgegenüber besteht die Entschlossenheit in der einholenden „Gehaltenheit“ der unüberholbaren Todesmöglichkeit in ihrer *augenblicklichen* Unbestimmtheit und diesseitigen Unmöglichkeit. Als diese Gehaltenheit manifestiert sich die Entschlossenheit dabei in der vorlaufenden Erschlossenheit der je endlichen – d. h. je schon durch die bestimmten existenziellen Umstände der Geworfenheit in den Tod begründeten und begrenzten – Situationsweite des Seinkönnens: „Dieser Terminus [der Augenblick; P. Š.] muß im aktiven Sinne als Ekstase verstanden werden. Er meint die entschlossene, aber in der Entschlossenheit *gehaltene* Entrückung des Daseins an das, was in der Situation an besorgbaren Möglichkeiten, Umständen begegnet.“ (SZ, 338.)⁴⁸

134 Die Gehaltenheit der unüberholbaren Todesmöglichkeit in ihrer faktischen Unmöglichkeit und augenblicklichen Unbestimmtheit, als ihr vorlaufendes Befreien in der entschlossenen Situation, ist demnach wesentlich dadurch bestimmt, dass das Faktische freigegeben wird, sich in der eigenen Entdeckbarkeit zu entdecken und somit zu begegnen. Als dieses Gegenwärtigen des Begegnenden stellt die Gehaltenheit des Augenblicks die eigentliche Gegenwart dar: „Im Augenblick‘ kann nichts vorkommen, sondern als eigentliche Gegenwart lässt er *erst begegnen*, was als Zuhandenes oder Vorhandenes ‚in einer Zeit‘ sein kann.“ (SZ, 338.) In der eigentlichen

48 Vgl. SZ, 366 (vgl. auch 326): „Daß [...] Seiendes mit dem eigenen Da der Existenz entdeckt ist, steht nicht im Belieben des Daseins. Nur *was* es jeweils, in *welcher* Richtung, *wie weit* und *wie* es entdeckt und erschließt, ist Sache seiner Freiheit, wenngleich immer in den Grenzen seiner Geworfenheit.“ Diesbezüglich stellt Barbarić fest, „die Möglichkeit wird zu der wahren Möglichkeit nicht in der bloßen Unbestimmtheit einer abstrakten Möglichkeit zu jedem beliebigen Möglichen, sondern nur in der Selbsteinschränkung durch die Bindung an das *möglich Wirkliche* und an das erst damit eigentlich Ermöglichende [...]“ (Barbarić 2007d, 38). Zur phänomenologischen Erfahrung des Seins als der Unbestimmtheit im Zusammenhang mit der Bestimmtheit vgl. Figal 2000, 70 ff.

Gegenwart geht es also darum, dass die Existenz völlig auf ihre faktische Geworfenheit zurückkommt, und zwar so, dass diese Geworfenheit im situativen Entwerfen von sich selbst her als sie selbst – *als* die unbestimmt geworfene Möglichkeit – sein gelassen wird.

Demzufolge ist in der eigentlichen Gegenwart das Ekstatische der Möglichkeit als solcher zu erkennen, nämlich die schwingende Bewegtheit des geworfenen Entwurfs. Deshalb stellt Heidegger fest, dass die eigentliche Gegenwart in der eigentlichen Zukunft und der eigentlichen Gewesenheit „eingeschlossen“ (SZ, 328), „gehalten“ (SZ, 338) und im gewissen Sinne „verloren“ (SZ, 345) sei. Diese „Gehaltenheit“, „Eingeschlossenheit“ und „Verlorenheit“ bezieht sich dabei auf das Sich-Vorweg der im endlichen Freisein unverschlossen auf sich verwiesenen Möglichkeit als solcher, insofern mit jeder „Kunft, in der das Dasein in seinem eigensten Seinkönnen auf sich zukommt“ (SZ, 325), gerade die faktische Unbestimmtheit und Unmöglichkeit dieses Seinkönnens als der *a priori* geworfen-gewesenen Möglichkeit des Todes ermöglicht wird: „Wie die Gegenwart in der Einheit der Zeitigung der Zeitlichkeit aus Zukunft und Gewesenheit entspringt, so zeitigt sich gleichursprünglich mit den Horizonten der Zukunft und Gewesenheit der einer Gegenwart.“ (SZ, 365.)⁴⁹

135

Es wird also ersichtlich, woraus die Möglichkeit des eigentlichen Ganzseinkönnens entspringen kann, nämlich als die Möglichkeit, des Seinkönnens, des eigensten nichtig-ohnmächtigen Schuldigseins mächtig sein zu können. Es handelt sich um die Möglichkeit, mit der die Existenz von sich selbst her als das zeitliche „ἐκστατικόν schlechthin“ entdeckt und befreit wird. Es ist also kein beliebiger Entschluss eines situativen Seinkönnens,

49 Der Vorrang, der aufgrund des Möglichkeitscharakters des Verstehens in *Sein und Zeit* der Ekstase der Zukunft zugesprochen wird (vgl. SZ, 329), kann die Tatsache verschleiern, dass genau infolge der vorlaufenden und somit gegenwärtigen Gehaltenheit des Augenblicks die Zeitlichkeit im Ganzen ekstatisch „ist“. Denn im existenzialen Lassen der Faktizität, sie selbst als geworfene Möglichkeit sein zu können, wird das apriorische Außer-sich erreicht, welches als ekstatisches Zugleichsein von Geworfenheit und Entwurf das Seinkönnen ursprünglich konstituiert. Zur Gehaltenheit der Todesmöglichkeit im unbestimmten Augenblick, in welchem die Gegenwart, ohne irgend „zur Gegenwart“ zu werden, „verlorengegangen ist“, vgl. Barbarić 2007d, 27. Ähnlich Müller-Lauter 1960, 40, der sogar feststellt, dass „die Gegenwart noch ursprünglicher als die Zukunft ist“ (52). Vgl. Steinmann 2010, 153 f.

sondern der Entschluss, mit welchem dem Dasein sein vorlaufender Entschlossenheitscharakter selbst aufgezeigt und in ihm selbstständig sein gelassen wird. Zu dieser sichbezeugenden Selbstermöglichung des eigentlichen Selbstseinkönnens sagt Heidegger in *Sein und Zeit* jedoch wenig. Es bleibt offen, wie „ein eigentliches Seinkönnen des Daseins von diesem selbst in seiner existenziellen Möglichkeit“ überhaupt „bezeugt“ (SZ, 267; vgl. 306, 309) werden kann.

136 Klar ist lediglich, dass die vorlaufende Entschlossenheit dem fundamental-existenzialen Charakter des entwerfenden Verstehens – „des *Grundmodus* des Seins des Daseins“ – entspringen soll: „Eigentlich und ganz durchsichtig wird das eigene Seinkönnen im verstehenden Sein zum Tode als der *eigensten* Möglichkeit.“ (SZ, 307; vgl. 306.) Und da es dabei nicht um die Tätigkeit einer kognitiven Fähigkeit geht, sondern um das Sich-Aufweisen des Verstehens im existenzialen Charakter seines faktischen Seinkönnens, welches zugleich die eigentlichste Weise dieses Seinkönnens selbst sein soll, ist es frei, vorauszusetzen, dass die Möglichkeit des freien und selbständigen Seinkönnens mit der anfangs erwähnten Selbstbegründung der Philosophie zusammenfällt. Denn ihr Ergreifen ihrer selbst als „Möglichkeit“ in der Ausarbeitung der Seinsfrage ist – als diese Ausarbeitung – zugleich die ausgezeichnete „Seinsmöglichkeit“ selbst – offenbar also jene, in der das faktische Sein sich selbst eben als Möglichkeit entdeckt wird.

Es ist gewissermaßen auch klar, dass das existenziale Verstehen befindlich „gestimmt“, d. h. je schon als faktisches geworfen ist, woher sich das verstehende Dasein je als das Ganze der Sorge, ohne „Scheidung von theoretischem und praktischem Verhalten“ (SZ, 300), erschlossen ist. Die in ihrer selbstständigen Übermacht befreite Möglichkeit als solche ist demzufolge in ihrem eigentlichsten Entwurf gerade das eigenste Sich-Aufweisen der Faktizität in der übermächtigenden Ohnmacht ihrer apriorischen Geworfenheit. Entscheidend dabei ist, dass dieses Lassen – die eigentlichste Möglichkeit im Selbst des Daseins, frei zu handeln –, sofern es das eigentlichste Sich-Aufweisen der *a priori* entzogenen Faktizität ist, nicht in der Macht des Daseins steht: Seinem eigensten Ganzsein gehört es als der *a priori* transzendierenden Möglichkeit

als solcher, als welche es – *qua* faktische Existenz – *a priori* geworfen ist.⁵⁰

Es ist jedoch abschließend zu bemerken, dass die Übermacht dieser Möglichkeit – sofern es um „das *Freisein für* die Freiheit des Sich-selbstwählens und -ergreifens“ geht – in Bezug auf die „modale Indifferenz“ der zwei „Grundmöglichkeiten der Existenz“, Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, zu verstehen ist, deren Differenz übermächtig wird, indem beide in dieser übermächtigenden Möglichkeit „ontologisch gründen“ (SZ, 304). Dieses Begründetsein, als das Lassen der beiden in ihrer jeweiligen (wie erwähnt) „*positiven* Möglichkeit“ (SZ, 176), erklärt sich in dem Sinne, dass es sich um die Möglichkeit handelt, welche gerade von ihr selbst frei ist – um die „Möglichkeit des Freiseins *für* das eigenste Seinkönnen“ (SZ, 144), welches das Dasein „der *Möglichkeit* nach je schon *ist*“ (SZ, 268). Sofern nämlich in dieser Möglichkeit die Todesmöglichkeit als *Möglichkeit* übernommen wird,

50 Der Sinn der Sorge, in dem sie als Zeitlichkeit „*verstehbar*“ ist, so Schulz (1984, 103), „kommt dem Dasein [...] nicht von außen zu, er ist aber – und dies zu sehen ist nicht weniger wesentlich – auch nichts, worüber das Dasein ‚willentlich‘ verfügt.“ In dieser Unverfügbarkeit der eigentlichen Existenz zeigt sich der Punkt, an dem die Untersuchung von *Sein und Zeit* zurückgehalten wird, ohne „ins Ziel“ zu kommen (vgl. Pöggeler 1963, 64 f.), der Punkt nämlich, an dem „das Ganze“ sich umkehren sollte, aber „das Denken im zureichenden Sagen dieser Kehre versagte und mit Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam“ (Heidegger 1978a, 325). Es ist somit die Kehre, welche für die Daseinsanalytik von Anfang an konstitutiv ist, der zufolge diese Analytik, wie zweimal betont, sich am „Leitfaden alles philosophischen Fragens“ (SZ, 38) bewegend, d. h. am Leitfaden der Seinsfrage (vgl. SZ, 22), „am Ende“ dahin „zurück[...]schlägt“, „woraus es *entspringt*“ (SZ, 38, 436). Auch der spätere Vollzug der Kehre stellt im Denken Heideggers hier keine „Änderung des Standpunktes von ‚Sein und Zeit‘“ dar, sondern die Rückkehr in die „Grunderfahrung“ von *Sein und Zeit* (Heidegger 1978a, 325). Es handelt sich also um die Kehre der Existenz zum Sein als ihrem faktischen Grund, welcher, infolge seiner Entzogenheit, dahingehend „sein gelassen“ werden muss, dass er sich von sich selbst her in seiner apriorischen Grundsätzlichkeit zeigt. Eigentlich geht es darum, dass die Existenz sich selbst in der unüberbrückbaren Andersheit zum Nichts ergreifen soll, nämlich in der Übermacht ihres apriorischen Gegebenseins als der Möglichkeit schlechthin, welches jedoch in Bezug auf den verstehenden Charakter dieses Möglichseins selbst indifferent ist und daher nur dadurch zu ergreifen ist, dass es gerade in der Indifferenz in Bezug auf die eigene Möglichkeit belassen wird. In dieser Richtung argumentiert Koch (1999, 42), dem zufolge die Sein verstehende Existenz als „die Weise, wie es Sein gibt, ursprünglich zum Sein selbst gehört und im Grunde indifferent gegenüber ontologisch abgegrenzten Weisen des Seins, wie kategorialem und existenzialem Sein ist.“

fällt die belastende Notwendigkeit, als die Todesmöglichkeit *a priori* geworfen zu werden und das faktische Da je individuell „zu sein“ (SZ, 12), mit der Befreiung dieser Möglichkeit *für* sich selbst und somit Befreiung *von* jeder, gleichsam von ebendieser Notwendigkeit zusammen: „Die Transzendenz des Seins des Daseins ist eine ausgezeichnete, sofern in ihr die Möglichkeit und Notwendigkeit der radikalsten *Individuation* liegt.“ (SZ, 38.)⁵¹

Die eigentliche Möglichkeit ist also die, welche in der Freiheit von sich selbst gleichsam zu sich selbst befreit ist, das heißt, sie ist das Freisein, selbst oder nicht selbst sein zu können. Als dieses zu sich befreite Freisein von sich selbst übermächtig aber die eigentliche Existenz auch die Differenz von Sein und Nicht-Sein. Denn als die selbstständige Möglichkeit, eigentlich oder uneigentlich sein zu können, ist diese Möglichkeit doch gerade die im eigensten Möglichkeitscharakter befreite Möglichkeit des Todes: „Das Sein zum Tode als Vorlaufen in die Möglichkeit *ermöglicht* allererst diese Möglichkeit und macht sie als solche frei.“ (SZ, 262; vgl. 264, 266.) Beim Vorlaufen handelt es sich also nicht um ein sich wandelndes Übergehen, sondern darum, dass die

138 Todesmöglichkeit als sie selbst, d. h. in ihrer geworfenen Unmöglichkeit, in der Angst verstanden, im „Gewißsein“ (SZ, 255 ff.) gehalten (vgl. SZ, 305 f.) und im Entschluss faktisch ermöglicht wird, also als die „*faktische, ihrer selbst*

51 In der eigentlichen Möglichkeit, genauer im Entschluss einer ganz besonderen, jedoch ungeklärten Situation, soll also die „modale Indifferenz“ (SZ, 53) von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit erschlossen werden, das heißt so, dass jede von beiden als die Möglichkeit eben dieses eigentlich befreiten Möglichseins möglich ist: „Die[...] Vereinzelnung holt das Dasein aus seinem Verfallen zurück und macht ihm Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als Möglichkeiten seines Seins offenbar.“ (SZ, 191.) „Als je *meines* [...] ist das *Seinkönnen* frei für Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit oder die modale Indifferenz ihrer.“ (SZ, 232.) Dass „Heideggers Philosophie als eine Phänomenologie der Freiheit zu verstehen sei“ ist die „Hauptthese“ von Figal (2000, 404), die er an der Analyse des Daseins zu begründen versucht. In einem im Jahr 2000 verfassten Nachwort äußert er sich dazu mit folgenden Worten: „Freiheit ist nicht gleichbedeutend mit dem unbeeinträchtigten Vollzug von Handlungen (Aristoteles), sie ist auch nicht primär als Freiheit eines Willens (Kant) zu fassen, von dem nie sicher ist, ob und wie er sich in der Welt zur Geltung bringen kann. Sondern Freiheit ist die Offenheit des menschlichen Daseins selbst, die Möglichkeit, sich in einer Welt zu verhalten, und damit auch die Offenheit dieser Welt. So kommt Freiheit nie allein den Menschen zu – als könnte man sie in ihren Gedanken und Erlebnissen lokalisieren –, sie gehört zum Wesen der Welt, in der sich menschlichen Dasein vollzieht.“ (Ebd.)

gewisse und sich ängstigende Freiheit zum Tode“ (SZ, 266) bzw. als das „Freisein für den Tod“ (SZ, 384).

Selbstverständlich stellt sich die Frage, wie diese Freiheit der Existenz in Bezug auf sie selbst – als die eigentlichste Weise der Existenz – überhaupt möglich sein soll. Wie könnte dem existierenden Dasein der eigentlichste Grund seines übermächtigen Freiseins gerade in der faktischen Übermacht seiner endlich geworfenen, ständig auf das bedrohliche Nichts geöffneten Nichtigkeit entdeckt werden? Ohne hier näher darauf eingehen zu können, sei nur darauf hingewiesen, dass sich, wie es scheint, das Dasein der Übermacht des Todes als der eigensten Möglichkeit in einer zutiefst in der Faktizität verankerten Freude auf die ohnmächtige Endlichkeit bemächtigen kann. In der Angst, so lässt sich sagen, erfährt das Dasein sein Sein als unheimliche Geworfenheit in den Tod – in der Freude dagegen öffnet sich ihm diese Geworfenheit als das unverschlossene Können seiner selbstständigen und freien Existenz:

Die vorlaufende Entschlossenheit ist kein Ausweg, erfunden, um den Tod zu „überwinden“, sondern das dem Gewissensruf folgende Verstehen, das dem Tod die Möglichkeit freigibt, der *Existenz* des Daseins *mächtig* zu werden und jede flüchtige Selbstverdeckung im Grunde zu zerstreuen. Das als Sein zum Tode bestimmte Gewissenhaben-wollen bedeutet auch keine weltflüchtige Abgeschiedenheit, sondern bringt illusionslos in die Entschlossenheit des „Handelns“. Die vorlaufende Entschlossenheit entstammt auch nicht einer die Existenz und ihre Möglichkeiten überfliegenden „idealistischen“ Zumutung, sondern entspringt dem nüchternen Verstehen faktischer Grundmöglichkeiten des Daseins. Mit der nüchternen Angst, die vor das vereinzelte Seinkönnen bringt, geht die gerüstete Freude an dieser Möglichkeit zusammen. (SZ, 310.)

Bibliography | Bibliografija

- Barbarić, Damir. 2007a. „Das Bleiben als Kommen. Heidegger in Zwiesprache mit Hölderlin.“ In D. Barbarić, *Aneignung der Welt. Heidegger – Gadamer – Fink*, 119–132. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- . 2007b. „Sein als Anwesen. Grundzüge der Aristoteles-Interpretation Martin Heideggers.“ In D. Barbarić, *Aneignung der Welt. Heidegger – Gadamer – Fink*, 47–61. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- . 2007c. „Sein als Übermacht. Heideggers Lehre von der Temporalität als der Anlaß zur ‚Kehre‘.“ In D. Barbarić, *Aneignung der Welt. Heidegger – Gadamer – Fink*, 31–46. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- . 2007d. „Verlorene Gegenwart. Zur Rolle des Augenblicks in Sein und Zeit.“ In D. Barbarić, *Aneignung der Welt. Heidegger – Gadamer – Fink*, 21–29. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Demmerling, Christoph. 2007. „Hermeneutik der Alltäglichkeit und In-der-Welt-sein (§§ 25–38).“ In *Sein und Zeit*, hrsg. von T. Rentsch, 89–115. Berlin: Akademie Verlag.
- Figal, Günter. 2000. *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. 3. Auflage. Frankfurt a. M.: Beltz Athenäum Verlag.
- Figal, Günter. 2009. „Sorge um sich, Sein, Phänomenalität. Zur Systematik von Heideggers *Sein und Zeit*.“ In G. Figal, *Zu Heidegger. Antworten und Fragen*, 83–93. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Grondin, Jean. 2007. „Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion (§§ 1–8).“ In *Sein und Zeit*, hrsg. von T. Rentsch, 1–27. Berlin: Akademie Verlag.
- Heidegger, Martin. 1975. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. GA 24. Hrsg. von Hermann. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- . 1976. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. GA 21. Hrsg. von W. Biemel. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- . 1978a. „Brief über den ‚Humanismus‘.“ In M. Heidegger, *Wegmarken*, 311–360. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- . 1978b. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. GA 26. Klaus Held (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- . 1998. *Nietzsche. Bd. I. 6.*, ergänzte Auflage. Stuttgart: Neske.
- . 2005. *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*. GA 62. Hrsg. von G. Neumann. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- . 2006. *Sein und Zeit*. Neunzehnte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag. [Zitiert als SZ.]

-
- Heinz, Marion. 2007. „Das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins und die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge (§§ 61–66).“ In *Sein und Zeit*, hrsg. von T. Rentsch, 169–197. Berlin: Akademie Verlag.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von. 1985. *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu „Sein und Zeit“*. 2., stark erweiterte Auflage. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- . 1987. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von „Sein und Zeit“ Band 1. „Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein.“* Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Hügli, Anton, und Byung-Chul Han. 2007. „Heideggers Todesanalyse (§§ 45–53).“ In *Sein und Zeit*, hrsg. von T. Rentsch, 132–148. Berlin: Akademie Verlag.
- Ivanoff-Sabogal, Christian. 2020. „Die Mehrdeutigkeit der ‚formalen Anzeige‘ im hindeutenden Blick auf *Sein und Zeit*.“ *Phainomena* 29 (112-113): 25–52.
- Jung, Matthias. 2003. „Die frühen Freiburger Vorlesungen und andere Schriften 1919–1923. Aufbau einer eigenen Philosophie im historischen Kontext.“ In *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, hrsg. von D. Thomä, 13–21. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Jung, Matthias, und Holger Zaborowski. 2003. „Das frühe Christentum als Schlüssel zum Faktischen Leben.“ In *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, hrsg. von D. Thomä, 8–13. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Koch, Dietmar. 1999. „Der doppeldeutige Grundansatz von *Sein und Zeit* und das ‚Da-sein im Menschen.‘“ In *Annäherungen. Zur hermeneutischen Phänomenologie von Sein und Zeit*, hrsg. von D. Komel, 39–56. Ljubljana: Nova revija.
- Luckner, Andreas. 1997. *Martin Heidegger: „Sein und Zeit“. Ein einführender Kommentar*. 2., korrigierte Auflage. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Müller-Lauter, Wolfgang. 1960. *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger*. Berlin: De Gruyter.
- Niederhauser, Johannes Achill. 2021. *Heidegger on Death and Being. An Answer to the Seinsfrage*. Springer.
- Nietzsche, Friedrich. 1999a. *Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Bd. 4: Also sprach Zarathustra*. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. München: De Gruyter.
- . 1999b. „Götzen-Dämmerung.“ In F. Nietzsche, *Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Bd.6*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, 55–161. München: De Gruyter.
- Pöggeler, Otto. 1963. *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske.
- Rocha de la Torre, Alfredo. 2019. „Stimmung und Verstehen. Implikationen einer wesentlichen Beziehung.“ *Phainomena* 28 (108-109): 57–81.
-

- Römpp, Georg. 2006. *Heideggers Philosophie. Eine Einführung*. Wiesbaden: Marixverlag.
- Schulz, Walter. 1984. „Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers.“ In *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, hrsg. von O. Pöggeler, 95–139. Königstein/Ts.: Athenäum.
- Sinclair, Mark. 2017. „Heidegger on ‚Possibility‘.“ In *The Actual and the Possible. Modality and Metaphysics in Modern Philosophy*, hrsg. von M. Sinclair, 187–216. Oxford: Oxford University Press.
- Steinmann, Michael. 2010. *Martin Heideggers „Sein und Zeit“*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Vetter, Helmuth. 2014. *Grundriss Heidegger. Ein Handbuch zu Leben und Werk*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

phainomena

REVIJA ZA FENOMENOLOGIJO IN HERMENEVTIKO
JOURNAL OF PHENOMENOLOGY AND HERMENEUTICS



Phainomena 32 | 126-127 | November 2023

Demarcations | Razmejitve

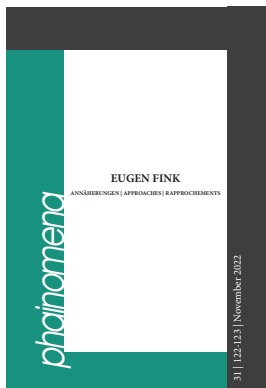
Damir Barbarić | Dragan Prole | Artur R. Boelderl | Johannes Vorlauffer | Cathrin Nielsen | Virgilio Cesarone | Mario Kopic | Petr Prášek | Žarko Paic | Tonči Valentić | Dean Komel | Emanuele Severino | Jonel Kolić | Jordan Huston



Phainomena 32 | 124-125 | June 2023

Passages | Prehodi

Alfredo Rocha de la Torre | Miklós Nyírő | Dario Vuger | Ming-Hon Chu | Maxim D. Miroshnichenko | Jaroslava Vydrová | Malwina Rolka | René Dentz | Igor W. Kirsberg | Izak Hudnik Zajec | Primož Turk | Adriano Fabris



Phainomena 31 | 122-123 | November 2022

Cathrin Nielsen – Hans Rainer Sepp – Dean Komel (*Hrsg. | Eds. | Dirs.*)

Eugen Fink

Annäherungen | Approaches | Rapprochements

Cathrin Nielsen | Hans Rainer Sepp | Alexander Schnell | Giovanni Jan Giubilato | Lutz Niemann | Karel Novotný | Artur R. Boelderl | Jakub Čapek | Marcia Sá Cavalcante Schuback | Dominique F. Epple | Anna Luiza Coli | Annika Schlitte | István Fazakas

