

Aris Tsoullos

Geschichte als existenzial-ontologisches Phänomen

Einführung

In seinem Hauptwerk *Sein und Zeit* [SZ] analysiert Heidegger das Phänomen der Geschichte im Kontext der *Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt* (“Seinsfrage”) und auf der Grundlage einer *Analyse des existierenden, seinsverstehenden Daseins*.¹ Heidegger ist der Ansicht, dass das Wort “Geschichte” verschiedene, aber zusammenhängende Bedeutungen hat und dass die philosophische Tradition gerade ihren ursprünglichsten Sinn übersehen hat. Diesen bezeichnet er als “Geschichtlichkeit”, welche den abschließenden und vollständigen Ausdruck des Seins (Existenz) des menschlichen Daseins in SZ darstellt. Diesbezüglich leistet Heidegger einen originellen Beitrag zur philosophischen Diskussion der Geschichte: “Geschichtlich” kann zwar etwas Vergangenes oder ein mögliches Forschungsobjekt für die historische Wissenschaft bezeichnen, aber vor allem *sind wir selbst Geschichte* aufgrund der zeitlich bestimmten Geschehensstruktur der Geschichtlichkeit. Im Folgenden erfolgt eine systematische Diskussion dieser These.

Die Seinsfrage und die Geschichtlichkeit sind eng miteinander verflochten. Obwohl deren Aufweisung erst im vorletzten Kapitel von SZ stattfindet, wird schon in der *Einleitung* die geschichtliche Dimension der Seinsfrage hervorgehoben: “Das Fragen nach dem Sein [...] ist selbst durch die Geschichtlichkeit charakterisiert [...]” und muss daher “die Anweisung vernehmen, seiner eigenen Geschichte nachzufragen, d.h. historisch zu werden [...]”². Dieser Anweisung entspringt die Aufgabe einer “Destruktion” (Abbau) der Geschichte der Ontologie im Lichte der durch die Temporalitätsproblematik zu beantwortenden Seinsfrage, die für den ungeschriebenen zweiten Teil des Werks vorgesehen war. Wir verzichten auf eine ausführliche Diskussion der Destruktionsaufgabe, werden jedoch ihre systematische Fundierung in der Daseinsanalytik, insbesondere im Hinblick auf die Geschichtlichkeit, darlegen.

¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 2006 [= SZ].

² SZ, p. 20 s.

Zunächst müssen wir uns die Systematik der Seinsfrage vergegenwärtigen. In SZ fragt Heidegger nach dem Sein im Sinne der “ontologischen Differenz”: “Sein ist nicht so etwas wie Seiendes” (scheidendes Moment), aber ständig “*Sein des Seienden*” (bindendes Moment)³. Sein verstehen wir ständig und irgendwie, wenn auch zumeist nur latent. Bereits Aristoteles zeigte, dass das Seiende als solches auf verschiedene Weise gesagt wird. Es ist ein *πολλαχῶς λεγόμενον*⁴. Heidegger greift dies im Lichte der ontologischen Differenz auf. Das Sein ist nicht einförmig, sondern weist verschiedene Modi auf: die “Seinsweisen” (Existenz, Vorhandenheit, Zuhandenheit usw.). Ziel von SZ ist, *alle* Seinsweisen in einer “Idee des Seins überhaupt”⁵ aufzuweisen und sodann das Sein selbst nach seinem ebenso vielfältigen Sinn zu befragen, d.i. die ursprüngliche, differente Zeit (“Zeitlichkeit” und “Temporalität”) im Gegensatz zur ontischen Zeit (das raumzeitliche Kontinuum, die gebrauchte Zeit usw.)⁶. Die Behandlung der Seinsfrage beruht auf einer “vorläufigen” Analyse des Seins desjenigen Seienden, das wir je sind: Dieses thematisiert Heidegger als das “existierende Dasein”.

Das Sein ist “das, worin die Verständlichkeit von etwas hält” bzw. “Sinn”⁷. Gleichursprünglich ist es auch die *ontologische Bestimmung*

³ Vgl. ebd., p. 4, 6, 9, 37; M. Heidegger, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2006, Gesamtausgabe Band 23 [= GA 23], p. 30; Id., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997, Gesamtausgabe Band 24 [= GA 24], p. 22, 77, 109; id., *Vorträge. Teil 1: 1915-1932*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2006, Gesamtausgabe Band 80.1 [= GA 80.1], p. 204 ss. Die folgende Erläuterung der Seinsfrage und der hermeneutischen Phänomenologie des Daseins basiert auf den Werken F.-W. v. Herrmanns, besonders *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von “Sein und Zeit”. Band 1. “Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein”*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1987, Id. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu “Sein und Zeit”, Band 2, “Erster Abschnitt: die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins”* § 9 – § 27, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2005, Id. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu “Sein und Zeit”, Band 3, “Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins”* § 28 – § 44, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2008.

⁴ Vgl. Aristoteles, *Met. Δ*, 1, 1003a30, Z, 1, 1028a10. Diese These betrifft streng genommen zwar nur die Seinsweisen (Existenz, Vorhandenheit, Zuhandenheit usw.), also nur das Sein als solches, jedoch kann man sich auf sie auch für diejenigen Phänomene der Phänomenologie berufen, die verschiedene, sowohl ontologische *als auch ontische* Bedeutungen haben, wie z.B. Welt, Zeit, Jetzt und Geschichte.

⁵ SZ, p. 197, 241, 366, 403, 464 s.

⁶ Vgl. ebd., p. 17 ss., 324 ss. Für die Zeitproblematik verweisen wir auf die Werke von I. Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur*, Springer, Dordrecht/Heidelberg/London/New York 2010; G. Neumann, *Phänomenologie der Zeit und der Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, in “Heidegger-Studien”, vol. 39, 2023, pp. 149-208 und F.W. v. Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie der Zeitlichkeit des Daseins. Zwei Freiburger Seminare zu Martin Heideggers “Sein und Zeit”*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2023.

⁷ Ebd., p. 151, 324.

(“Seinsverfassung”) bzw. “Grund” des Seienden⁸. Das Sein meint die Weise (das “Wie”), *wie das Seiende gemäß seinen Möglichkeiten ist und sich von ihm selbst her zeigt*, sobald das Dasein dieses Seiende im Lichte einer dieser Seinsmöglichkeiten, welche es im Vorhinein beim Existieren zumeist nur latent erschlossen hat, “entdeckt”. Die verstandene Seinsmöglichkeit wird im apriorischen Geschehen der “Auslegung” “zugeeignet” und “ausgebildet” (“artikulierte”)⁹. Das Seiende, zu dem wir uns verhalten, tritt nicht als eine reine Bedeutung auf, der wir in einem zweiten Moment Qualitäten und Werte hinzufügen, sondern zeigt sich auf eine artikulierte Weise gemäß der hermeneutischen “Als-Struktur” des “Etwas als Etwas” und der “Vorstruktur des Verstehens”¹⁰. Diese besteht aus der “Vor-habe” des Verstandenen (z.B. einer Bewandnisganzheit im alltäglichen Besorgen, der Dinglichkeit des Dinges usw.), der “Vor-Sicht”, die die Entdeckung “auf eine bestimmte Auslegbarkeit hin ‘anschneidet’”¹¹, und dem “Vor-Begriff”, d.i. einem vorläufigen aber revidierbaren Verfügen über eine bestimmte Begrifflichkeit beim Entdecken und Ansprechen des Seienden.

Indem es existiert, “entwirft” das Dasein sich auf Möglichkeiten-zu-sein in der Welt, die es zugleich faktisch-existenziell vollzieht. Dabei erschließt es auch auf eine selbstverständliche – zunächst und zumeist nur latente – aber nicht willkürliche Weise das Sein des Seienden *überhaupt*, d.h. sowohl der “Welt” als auch seines selbst als jeweilig Existierenden¹². Das zum Sein des Daseins (Existenz) gehörende einheitliche Seinsverständnis ist daher “selbsthaft-ekstatisch-horizontal”¹³, weshalb die vorläufige Daseinsanalytik den Boden für die Frage nach dem Sinn von Sein *überhaupt* darstellt. Die vorläufige Daseinsanalyse zielt auf eine einheitliche Interpretation des Seins des Daseins ab. Dabei werden auch die signifikanten Modifikationen des im latenten Seinsverständnis verstandenen Seins an den signifikanten Modifikationen des Existenzvollzugs des Daseins – ausgehend von seiner nächsten Alltäglichkeit – erforscht und beschrieben.

In seiner nächsten Alltäglichkeit verhält sich das Dasein zum innerumweltlichen Seienden nicht im Sinne des theoretischen Betrachtens, sondern des Hantierens, Umgehens, Verwendens usw., sodass ihm Seiendes nicht als objektives, allgemeingültiges “Ding mit Eigenschaften”, son-

⁸ Ebd., p. 35, 152.

⁹ Vgl. ebd., p. 161 ss.

¹⁰ Ebd., p. 148.

¹¹ Ebd., p. 150.

¹² Ebd., p. 56 s., 183, 437, 404; GA 24, p. 453 ss.

¹³ F-W. v. Herrmann, *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von “Sein und Zeit”*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2004, p. 92 ss.

dern als "zuhandenes Zeug" begegnet. Wie z.B. die Flasche *zum* Trinken oder das Zimmer *zum* Aufwärmen verweist, so auch das innerumweltliche Seiende ontologisch auf etwas¹⁴. Seine Struktur ist das "Um-Zu". Das Ganze dieser Um-Zu-Bezüge ist die nächste "Werkwelt". Das Zuhandene ist in der ontologischen Struktur der "Bewandtnis" fundiert: "es hat mit ihm bei etwas sein Bewenden"¹⁵. Die Bewandtnisbezüge gehen nicht weiter ins Unendliche, sondern hören bei demjenigen Seienden auf, bei dem es keine Bewandtnis mehr hat, weil es nicht zuhanden ist, sondern "umwillen seiner" existiert. Beim Dasein geht es in seinem Sein (Existenz) um dieses Sein selbst¹⁶. Gleichursprünglich entwirft es eine Welt, d.h. ein mögliches Sein des nichtdaseinsmäßigen Seienden (Zuhandenheit bzw. Bewandtnis), woraufhin das Dasein im alltäglichen und vertrauten Existenzvollzug Seiendes in der Umwelt als geeignetes oder ungeeignetes Zeug entdecken kann. Das umweltliche Seiende, das zunächst als Zeug entdeckt wird, ist folglich "weltzugehörig" und "innerweltlich"; und zwar nicht, weil "Weltzugehörigkeit" und "Innerweltlichkeit" seine intrinsischen Bestimmungen sind, sondern weil das Dasein, welches Welt erschließen kann, es *als weltzugehöriges, innerweltlich* begegnendes Zeug entdeckt. Die Entdeckung *fügt* dem entdeckten Seienden *nichts hinzu*, sondern sie lässt nur das entdeckte Seiende sich von ihm selbst so zeigen, wie es gemäß einer *seiner (der Sache selbst)* Möglichkeiten ist¹⁷. Das betrifft nicht nur das Seiende als zuhandenes Zeug, sondern alle Seinsweisen¹⁸. Eine signifikante Modifikation des Entwurfs ist die Übernahme der theoretischen Verhaltung. Wissenschaft und Philosophie sind selbst Existenzmöglichkeiten oder "Seinsart[en]" (Wie) des Daseins¹⁹. Sie bestehen im Grundakt der „Thematisierung“²⁰, wodurch das Dasein das horizontale Sein (Welt), d.h. das Sein des vorhin schon z.B. als zuhandenen Zeugs bekannten Seienden, nun als Vorhandenheit im engen Sinne entwirft. Daher leitet sich die theoretische Existenzweise vom alltäglichen Existieren ab als eine eigentümliche, außerordentliche Möglichkeit des Daseins. In der üblichen Wissenschaft entwirft das Dasein das Sein des thematisierten Seienden nur latent. In der Philosophie fragt es hingegen ausdrücklich nach dem Sein des Seienden. Doch nur in der hermeneutischen Phänomenologie, d.i. die Existenzmöglichkeit, die wir auch

¹⁴ Vgl. SZ, p. 66 ss.

¹⁵ Ebd., p. 86.

¹⁶ Vgl. ebd., p. 12, 84.

¹⁷ Vgl. GA 24, p. 96 ss.

¹⁸ Vgl. z.B. Ebd. 24, p. 240.

¹⁹ SZ, p. 19 s., 356 ss.; vgl. auch M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2004, Gesamtausgabe Band 64 [= GA 64], p. 95.

²⁰ Ebd., p. 363.

hier und jetzt vollziehen, thematisiert es das im alltäglichen Existieren nur latent und a priori entworfene Sein mit Berücksichtigung der ontologischen Differenz und der phänomenologischen Methode²¹.

Im Folgenden (1) werden wir zunächst Heideggers These der Vieldeutigkeit des Phänomens "Geschichte" darlegen, um die abgeleiteten Bedeutungen von Geschichte zu erörtern und ihre Fundiertheit im Dasein zu erklären. Schließlich (2) werden wir eine Analyse der Geschichtlichkeit als Sein des Daseins vornehmen, zuerst (2.1) mit Blick auf die die Seinsfrage vorbereitende Daseinsanalyse, danach (2.2) im Lichte ihrer Strukturmomente inklusiv ihrer möglichen Eigentlichkeit und (2.3.) der Interexistenzialität (Mitsein). Abschließend werden wir näher betrachten, wie (2.4) ein ausdrückliches Verhalten zur Vergangenheit möglich ist, wie (2.5) genau Geschichtlichkeit und Interexistenzialität die Daseinsauslegung bestimmen, und wie (2.6) Tradition, Historie und Seinsfrage in der Geschichtlichkeit gründen.

1. Geschichte als *πολλαχῶς λεγόμενον* und ihre abgeleiteten Bedeutungen

Auch im Hinblick auf die Geschichte lässt sich die Grundthese der antiken Ontologie heranziehen: Geschichte ist ein *πολλαχῶς λεγόμενον*, also etwas, das in mannigfaltiger Weise ausgesagt wird²². Näher betrachtet handelt es sich hierbei um ein vielfältiges und vielstufiges Phänomen dessen ursprünglicher Sinn, die Geschichtlichkeit als Seinsverfassung des Daseins, versäumt wurde. In ihm sind die abgeleiteten Bedeutungen von Geschichte fundiert, die in ihren Grenzen "berechtigt" sind²³. Diese lassen sich in Übereinstimmung mit Heideggers Analyse in SZ nach drei Ebenen der Existenz bzw. der Existenzanalyse einordnen.

Die erste existenziale Ebene ist jene der *theoretischen Forschung*, aus der zwei Bedeutungen von Geschichte entspringen: die Historie (Wissenschaft) und ihr Gegenstand, die "geschichtliche Wirklichkeit"²⁴. Für die hermeneutische Phänomenologie ist die Historie nicht primär eine Disziplin, sondern eine im alltäglichen Existenzvollzug fundierte *Existenzmöglichkeit*, in der das geschichtliche Seiende, das uns bereits vor der Übernahme der theoretisch-objektivierenden Einstellung bekannt ist, als ein der Vergangenheit zugehörendes Objekt vergegen-

²¹ Vgl. GA 24, p. 28 ss.

²² Vgl. SZ, p. 378.

²³ Vgl. Ebd., p. 374.

²⁴ Ebd., p. 378.

ständig wird²⁵. Die Existenzialanalyse der “Historie als Wissenschaft zielt einzig auf den Nachweis ihrer ontologischen Herkunft aus der Geschichtlichkeit des Daseins”²⁶. Vor der Aufweisung der Geschichtlichkeit thematisiert Heidegger noch das Verständnis von Geschichte und Vergangenheit im alltäglich-vortheoretischen Existenzvollzug und gemäß der alltäglichen Ausgelegtheit.

Die zweite Existenzebene entspricht dementsprechend dem *alltäglichen, vortheoretischen und a-reflexiven Existieren*. Dabei ist das Seiende Geschichte als das “nicht notwendig objektivierte Seiende selbst” bekannt. Deren Verständnis erscheint zunächst als fragmentarisch, weshalb Heidegger vier “vulgäre” Definitionen angibt²⁷. Vulgär heißt, dass sie nur ontische Auslegungen sind, die zunächst und zumeist von der Uneigentlichkeit und der ontologischen Rückstrahlung bestimmt sind:

1) Geschichte ist etwas, das der Vergangenheit angehört, wobei das Vergangene entweder ein “nicht mehr vorhandenes” oder ein “noch vorhandenes” ist, das ferner entweder ohne “Wirkung” auf die “Gegenwart” oder als ein “noch nachwirkendes” sein kann. Es gehört zur Vergangenheit, aber ist irgendwie noch “jetzt”;

2) Geschichte meint ferner die “Herkunft” aus der Vergangenheit. Der Akzent liegt hier darauf, dass etwas “im Zusammenhang eines Werdens steht”, also eine Geschichte hat oder macht, wie z.B. Bücher, Städte oder Personen;

3) Geschichte meint auch eine “Region des Seienden” gegenüber einer anderen, nämlich “das Ganze des Seienden, das sich ‘in der Zeit’ wandelt [...] die Wandlungen und Geschehnisse von Menschen, menschlichen Verbänden und ihrer ‘Kultur’” *im Gegensatz* zur Natur. Aus fundamentalontologischer Perspektive sind allerdings beide im Sinne der “Innerzeitigkeit” (als in-der-Zeit, in-der-Geschichte) des nichtdaseinsmäßigen Seienden verstanden;+

4) Schließlich ist “das Überlieferte als solches” geschichtlich, unabhängig davon, ob es in seiner Herkunft erkannt oder zum Objekt der Historie gemacht wurde.

²⁵ Vgl. F-W. v. Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von “Sein und Zeit”,* Band 1, “Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein”, *op cit.*, p. 208.

²⁶ SZ, p. 376.

²⁷ Vgl. ebd., p. 378 s.

Heidegger formuliert den “vulgären Begriff der Geschichte”²⁸ aus diesen Bedeutungen heraus: “Geschichte ist das in der Zeit sich begebende spezifische Geschehen des existierenden Daseins, so zwar, dass das im Miteinandersein ‘vergangene’ und zugleich ‘überlieferte’ und fortwirkende Geschehen im betonten Sinne als Geschichte gilt”²⁹. Diese Definition bezieht sich auf das Seiende Mensch als “Subjekt der Ereignisse” und dient als Grundlage für die existenzial-ontologische Aufweisung und phänomenologische “Konstruktion” der Geschichtlichkeit.

Zuvor unterscheidet Heidegger noch schärfer zwischen dem daseinsmäßigen und dem nichtdaseinsmäßigen Seienden. Inwiefern ist es berechtigt, sich auf beides als auf geschichtliche Seiendes zu beziehen³⁰? Wir sagen zum Beispiel, dass ein Gerät, eine Sprache oder eine Ruine einer Stadt der Vergangenheit angehören. Heidegger geht gemäß seiner Weltanalyse vom zuhandenen Zeug aus. Das alte Zeug ist noch da. Das Schwert ist im Museum aufbewahrt, obwohl niemand mehr mit ihm kämpft. Ebenso die Münze aus der Zeit der römischen Kaiser, mit der heute kein Brot mehr gekauft wird. Der Vergangenheitscharakter des Zeugs liegt weder in der bloßen Vergänglichkeit noch in der Summe der Jetzt-Momente von der Herstellung bis heute, sondern in seiner *Zugehörigkeit* zu einer vergangenen Welt. Diese “Welt ist nicht mehr. Das vormalige Innerweltliche jener Welt aber ist noch vorhanden”³¹. Der Vergangenheitscharakter eines Zeugs gründet also in der “Zugehörigkeit und Herkunft” aus einer “gewesenen Welt eines da-gewesenen Daseins”³². Wie wir schon besprochen haben, ist Welt ursprünglich keine ontologische Bestimmung des nichtdaseinsmäßigen Seienden, sondern des Da-

²⁸ Ebd., p. 382.

²⁹ Ebd., p. 379.

³⁰ Für H-H. Gander, *Existenzialontologie und Geschichtlichkeit*, in Thomas Rentsch (a cura di), *Sein und Zeit, Klassiker Auslegen*, Akademie Verlag, Berlin, 2007, p. 235, ist “Heideggers Versuch, am Zeugcharakter das Problem der Geschichtlichkeit zu exponieren [...] gar nicht [überzeugend]”. Die Dienlichkeit des Zeugs habe nichts mit der Geschichtlichkeit zu tun. Ferner „lässt sich schwerlich ein triftiger Unterschied zwischen dem mehr als zweihundert Jahre alten Schreibtisch und dem heutigen feststellen“. Dieser Einwand ist nichtzutreffend. Wir sprechen sowohl von nicht-daseinsmäßigen Seienden als auch vom Dasein als von geschichtlichen, z.B. vergangenen Seienden – aber mit welchem Recht? Heidegger will zunächst nur die undifferenzierte Rede von “geschichtlich” differenzieren, bevor er sich mit der (echten) Geschichtlichkeit (des Daseins) beschäftigen kann, SZ p. 376: “Hierbei muß deutlich werden, was ursprünglich als geschichtlich angesprochen wird”. Daher muss zuerst das eigentlich geschichtliche Seiende in Abgrenzung vom *abgeleiteten*, weltgeschichtlichen Seienden identifiziert werden. Laut Heidegger ist ein Zeug nicht intrinsisch geschichtlich, sondern wird (welt)geschichtlich, sobald es von einem welterschließenden, geschichtlich existierenden Dasein entdeckt wird.

³¹ SZ, p. 380.

³² Ebd., p. 381.

seins, das das nichtdaseinsmäßige Seiende als innerweltlich, also auch innerzeitig (in-der-Zeit, in-der-Geschichte) entdecken kann.

Aufgrund dieses existenzial-ontologischen Fundierungszusammenhangs unterscheidet Heidegger die Vergangenheit des nichtdaseinsmäßigen Seienden von der "Gewesenheit" des Daseins, das nie vergangen im Sinne der *Innerzeitigkeit* ("jetzt nicht mehr vorhanden bzw. zuhanden"³³) sein kann, weil es existiert³⁴. Die existenziale "Vergangenheit" des Existierenden ist also eine andere als die jetztartige Vergangenheit des Vorhandenen. Dasein ist "da-gewesen". Dieses ist also das "primär Geschichtliche"³⁵, während das nichtdaseinsmäßige Seiende, das Heidegger "das Weltgeschichtliche" nennt, geschichtlich in einem sekundären, abgeleiteten Sinne ist. Weltgeschichte ist nicht nur das zuhandene Zeug, sondern das nichtdaseinsmäßige Seiende überhaupt, wie z.B. die "Umweltnatur als 'geschichtlicher Boden'"³⁶. Es existiert nicht geschichtlich wie das Dasein, d.h. aus der Zukunft her, sondern wird vom Dasein als in der (Welt-)Geschichte entdeckt, worauf der Vorrang der Vergangenheit beruht. Geschichtlich-sein und In-der-Geschichte-sein sind aber zwei verschiedene mögliche Weisen, zeitlich zu sein.

³³ Ebd., p. 380.

³⁴ Diesbezüglich behauptet G. Figal, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Beltz Athenäum, Weinheim, 2008, p. 313, das ganze Kapitel sei "unglücklich platziert". Denn Heidegger erörtere "Geschichte und Geschichtlichkeit" vor der vollen Exposition seiner Konzeption der Zeit. Daher "gelingen es ihm auch nicht, die spezifische Zugänglichkeit der Geschichte zu klären, denn wo die Geschichte diskutiert wird, steht die Klärung der Weltzeit und des vulgären Zeitverständnisses noch aus". Laut Figal wird dieses Problem auch von Heidegger selbst erkannt. Figal bezieht sich diesbezüglich auf eine Stelle (SZ, p. 377), die jedoch nicht als ein solches Zugeständnis, sondern nur als eine Antizipation des nächsten Kapitels interpretiert werden kann. Wie Figal, so sieht auch J. Greisch, *Ontologie et Temporalité*, Épipiméthée, Paris, 1994, p. 358, die Erörterung der Geschichte vor der Exposition der Zeit problematisch. Denn wie kann die Geschichtlichkeit hier vorgezogen werden, obwohl sie doch gleichursprünglich wie die Innerzeitigkeit ist? Es handelt sich hierbei um ein "énigme", wenn nicht sogar eine "aporie". Das ist allerdings ein Scheinproblem. Vgl. dazu was Heidegger z.B. über die Analyse des In-der-Welt-seins und die "Gleichursprünglichkeit" sagt, SZ, p. 53 ss, M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1979, Gesamtausgabe Band 20 [= GA 20], p. 211. Heidegger will zunächst nur die undifferenzierte Rede von Geschichtlichkeit differenzieren, um sich später auf die Geschichtlichkeit des Daseins zu konzentrieren. Für diese Differenzierung kann Heidegger sich lediglich auf den bereits aufgezeigten Fundierungszusammenhang von Innerweltlichkeit und Weltzugehörigkeit des nicht-daseinsmäßigen Seienden im welterschließenden Dasein sowie auf den Paragraphen über die Transzendenz der Welt (§ 69 c) berufen, weshalb er die Rede von "geschichtlich" für das (welt-geschichtliche, nichtdaseinsmäßige) Seiende auf das die Welt erschließende und das Seiende als innerweltliches, weltzugehöriges und *weltgeschichtliches entdeckende* Dasein zurückführen kann (vgl. auch SZ, p. 388 s.).

³⁵ SZ, p. 381.

³⁶ Ebd.

Bezüglich der abgeleiteten Bedeutungen von Geschichte stellt Figal deren Berechtigung in Frage³⁷. Hierauf ist zu erwidern, dass diese jedoch durchaus berechtigt sind, sofern sich diese auf das nichtdaseinsmäßige Weltgeschichtliche und das in der historischen Forschung objektivierte Dasein selbst beziehen. *Dabei bleibt der Vorrang der Vergangenheit gewahrt*. Das vulgäre Geschichtsverständnis erkennt zwar das Primat des “Subjekts”, aber aufgrund des Ausbleibens einer vorläufigen Analytik des Seins dieses Seienden wird es undifferenziert als ein übliches, weltgeschichtliches Vorhandenes verstanden. Das weltgeschichtliche Seiende steht im Gegensatz zum Geschichtlich-Sein des Daseins, *bei dem die Zukunft als Sich-Entwerfen den Vorrang hat*. Die theoretischen Bedeutungen sind ferner legitim, da die Historie als Existenzmöglichkeit im Dasein fundiert ist. Sie ermöglicht es, das bereits bekannte geschichtliche Seiende zum historischen Objekt zu machen. Nun gehen wir auf die Frage nach der Geschichtlichkeit als Seinsverfassung des Daseins ein.

2. Dasein als Geschichte und Existenz als Geschichtlichkeit

Die dritte Analysestufe entspricht immer noch dem alltäglich existierenden Dasein, das eindeutig als das primär geschichtlich Seiende bestimmt wurde und nun im Lichte der Zeitlichkeit hinsichtlich seines Seins und der Modalitäten der Existenz (Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit) auszulegen ist. Heidegger identifiziert an vielen Stellen Geschichte in ihrem ursprünglichsten *ontischen* Sinne mit dem Dasein. Wie dieses ist die Geschichte durch Jemeinigkeit charakterisiert: “Das Dasein hat faktisch je seine ‘Geschichte’”³⁸; “Geschichte geschieht mit mir selbst; ich bin dieses Geschehen”³⁹. Dasein hat je “seine” Geschichte zu übernehmen und zu vollziehen. Nun thematisiert Heidegger am Geschehen des Daseins, mit Rückführung auf die bereits gewonnenen Existenzialien der Sorge und der vorlaufenden Entschlossenheit (phänomenologische “Konstruktion”⁴⁰), die *ontologisch-zeitliche* Struktur der Geschichtlich-

³⁷ Vgl. G. Figal, *op. cit.*, p. 312.

³⁸ SZ, p. 382.

³⁹ GA 80.1, p. 153.

⁴⁰ H.-H., Gander, *op. cit.*, p. 232, hebt zu Recht hervor, dass die phänomenologische Konstruktion, die immer auch mit Destruktion (und Reduktion) verbunden ist, erst in diesem späteren Kapitel von SZ ausdrücklich erwähnt wird. Allerdings wendet Heidegger diese Methode z.B. bereits im Kapitel über den Tod an, wo er vom uneigentlichen Sein zum Tode das eigentliche Sein zum Tode (zunächst nur) entwirft (§ 53), und in der Analyse des Phänomens der Schuld (§ 58), in der er durch das “Zurückleiten” der vulgären Interpretation von Schuld, die von der Zuhandenheit bestimmt ist, auf die ontologische Verfassung des Daseins und dessen Existenzialien (Angst, Befindlichkeit, Rede usw.) das

keit, die in SZ als die ursprünglichste, weil vollste Auffassung des Seins des Daseins auftritt. Als erstes vergegenwärtigen wir uns die wichtigsten Etappen der Daseinsanalyse.

2.1. Von der Sorge zum ursprünglichen Sinn von Geschichte

In seinem Sein (Existenz) geht es dem Dasein um dieses sein Sein⁴¹ “als das eigene”⁴². Es existiert umwillen seiner. Existenz heißt ferner, sich auf Existenzmöglichkeiten in der Welt zu entwerfen und sie zugleich faktisch zu vollziehen. Dasein ist also “ihm selbst in seinem Sein je schon vorweg”⁴³. Weil es kein zunächst von der “Welt” und den Anderen isoliertes Seiendes ist, ist das Dasein “je schon in eine Welt geworfen”⁴⁴. Beim Sich-Entwerfen ist das Dasein in Existenzmöglichkeiten bereits geworfen und in den “Befindlichkeiten” (Furcht, Langweile, Angst usw.) hat es das Sein des Seienden auch bereits erschlossen. Dabei existiert es ständig bei der “Welt” und den Dingen, die es begegnen bzw. sein lässt. Daher fasst Heidegger die gleichursprünglichen Momente des in der Existenz eingebauten Erschließens von Sein in folgender Formel zusammen: “Sich-Vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegendem Seienden)”⁴⁵. Diese Formel wird als “Sorge” interpretiert, die am Ende des ersten Abschnittes als Titel für das Sein des Daseins auftritt⁴⁶.

Nun ist das Dasein nicht “indifferent ein geworfenes In-der-Welt-sein-können”⁴⁷. Denn es ist so wenig ein zunächst isoliertes Subjekt, dass es sich nicht nur ständig zu den nicht-daseinsmäßigen und daseinsmäßigen Seienden sowie zu sich als Seienden verhält, *sondern sich zunächst und zumeist aus diesen her statt aus sich selbst versteht bzw. auslegt*. In seiner Alltäglichkeit tendiert das selbsthaft-ekstatisch-horizontal erschlossene Dasein dazu, sich aus der “Welt” und deren Sein (Vorhandenheit) im

existenziale Phänomen des “Schuldigseins” als “Grundsein einer Nichtigkeit” herausdestilliert. Die hermeneutisch-phänomenologische Konstruktion ist weder eine Deduktion noch freischwebend, sondern eine intuitiv-apriorische Methode. Vgl. dazu SZ, p. 376.

⁴¹ Vgl. SZ, p. 12, 84.

⁴² Ebd., p. 231.

⁴³ Ebd., p. 191.

⁴⁴ Ebd., p. 192.

⁴⁵ Ebd., p. 191.

⁴⁶ Zu den in diesem Paragraphen diskutierten Phänomenen, vgl. auch E. Cheong, *Die Geschichtlichkeit des Menschen und die Geschichte des Seins*, Duncker & Humblot, Berlin 2000, p. 52 ss., I. Römer, *op. cit.*, p. 143 ss., und F.-W. v. Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie der Zeitlichkeit des Daseins. Zwei Freiburger Seminare zu Martin Heideggers “Sein und Zeit”*, *op. cit.*

⁴⁷ SZ, p. 192.

Sinne der “ontologischen Rückstrahlung”⁴⁸ sowie aus den Anderen her zu verstehen. Heidegger spricht diesbezüglich von einem “Verfallen” an die “Welt” und die Anderen, das die uneigentliche Existenzweise charakterisiert, die von der latenten “Unheimlichkeit” “beruhigt”.

Zunächst und zumeist unterscheidet sich das Dasein nicht von den Anderen. Es existiert im Modus des “Man”⁴⁹. Es handelt, denkt, macht usw., wie und was die anderen handeln, denken, machen. Innerhalb der Existenzialanalyse betrifft das Man primär nicht, *was* getan wird, sondern *wie* es getan wird, d.h. die *Wahl* der Existenzmöglichkeiten. Im Modus des Man entwirft und vollzieht das Dasein seine Existenzmöglichkeiten, ohne diese *selbst zu wählen*. Die Anderen oder die besorgte “Welt” haben ihm seine Möglichkeiten vorgegeben, die es ohne Selbstwahl vollzieht. Daher bezeichnet Heidegger die uneigentliche Existenzweise als eine Art “Flucht” vor sich selbst in das Man. Die Flucht oder das “Verfallen” befreit das Dasein von dem “Lastcharakter” der vollen Übernahme der Existenz⁵⁰. Sie entspricht der Weise, wie das Dasein “zunächst und zumeist” in seiner Alltäglichkeit ist, weshalb Heidegger in SZ an vielen Stellen *scheinbar* Alltäglichkeit und Uneigentlichkeit gleichsetzt⁵¹. Grundbefindlichkeiten wie die Angst oder die Langweile können diese Verlorenheit in das Man erschüttern und die existenziale Situation für die Übernahme der eigenen Existenz schaffen, wobei die eigene

⁴⁸ Für die “ontologische Rückstrahlung” verweisen wir auf C. Ivanoff-Sabogal, A. Tsoullos, *Der zeitliche Sinn der ontologischen Rückstrahlung in Sein und Zeit*, in “Heidegger Studien”, 37, 2021, pp. 9-27.

⁴⁹ SZ, p. 126.

⁵⁰ Ebd., p. 134, 175 ss.

⁵¹ Vgl. ebd., p. 16, 43 s., 106, 122, 178, 313, 331, 370, 376. Es stellt sich die Frage, ob die Identifizierung von Alltäglichkeit und Uneigentlichkeit phänomenologisch gerechtfertigt ist. F.-W. v. Herrmann schlägt hierzu vor, dass zwischen “gehaltlicher” und “modaler” Alltäglichkeit zu unterscheiden wäre (id., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu “Sein und Zeit”. Band 3. “Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins” § 28 – § 44, op. cit.*, p. 15 ss., 66 ss.). Es erscheint wenig plausibel, dass ein eigentliches Dasein keine Alltäglichkeit besitzen könnte, auch wenn es im Gegensatz zum uneigentlichen Dasein, das sich im Man und im Besorgen verliert, in dieser nicht aufgeht. Ohne Alltäglichkeit wäre das Dasein entweder ein “isoliertes Subjekt” oder eine engelhafte Existenz – beides unphänomenologische Konstruktionen. Beispielsweise ist die alltägliche Nutzung von Verkehrsmitteln zur Arbeit weder eigentlich noch uneigentlich, sondern eine existenzielle Möglichkeit (ein Was), die entweder im Modus der Selbstwahl oder im Modus des Man vollzogen werden kann (Wie). Zu beachten ist außerdem, dass Heidegger das Sein des Daseins nicht aus einer “Idee der Existenz” ableitet, weshalb er zunächst die Alltäglichkeit *undifferenziert* analysieren muss. Im Verlauf der Untersuchung wird die eigentliche Existenz aus der uneigentlichen heraus bezeugt *und differenziert*, wodurch die Alltäglichkeit und die Uneigentlichkeit nicht aufgehoben, sondern überhaupt erst verständlich gemacht werden. Die Hinweise auf die “modale Indifferenz” (vgl. SZ, p. 53, 232, 331) können in dieser Richtung interpretiert werden.

Selbstwahl immer dem jeweilig existierenden Dasein *selbst* obliegt. In der Grundbefindlichkeit der Angst ängstigt sich das Dasein nicht um ein nicht-daseinsmäßiges Seiendes wie in der Befindlichkeit der Furcht, die innerweltliches Seiendes als furchtbares begegnen lässt, denn in der Angst verliert die "Welt" als Ganzes ihre Bedeutsamkeit⁵², während die latente "Unheimlichkeit" sich offenbart. Worum sich das Dasein in der Angst ängstet, ist das In-der-Welt-sein als Ganzes, d.h. seine Existenz. So wird dem Dasein im Sinne der latenten "Unheimlichkeit" auffällig, dass es existiert und zu sein hat, d.h., dass das Wählen seiner Möglichkeiten nur ihm selbst obliegt.

Das "Strukturganze" der Sorge ist zwar eine hermeneutisch-phänomenologische, sachimmanente Deskription des Seins des Daseins, jedoch werden dabei weder die mögliche Ganzheit noch die mögliche Eigentlichkeit des Daseins berücksichtigt.

Das Ganzsein, das im Sinne der Existenz ein "Ganzseinkönnen" (Existenzmöglichkeit) ist, wird zunächst im Hinblick auf das Phänomen des Todes als "Ende" des Daseins thematisiert. Für die alltägliche und uneigentliche Auslegung ist der Tod ein zukünftiges Ereignis, das zwar noch nicht, aber irgendwann in einer unbestimmten Zukunft uns alle treffen wird⁵³. Er ist also ein innerzeitig Vorhandenes. Der so aufgefasste Tod ist nicht etwas, das das jeweilige Dasein und nur es betrifft, sondern etwas, das alle trifft, und zwar auf gleiche Weise. Hingegen ist der Tod auf der sachimmanenten Perspektive der Daseinsanalytik ursprünglich eine Existenzmöglichkeit des Daseins, nämlich die äußerste und eigenste, weil sie die "*Möglichkeit [...] der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt*" darstellt⁵⁴. Dementsprechend ist der Tod kein nicht-daseinsmäßiges Seiendes (innerzeitiges Ereignis), sondern das Dasein selbst: "Ich selbst bin die Möglichkeit meines Todes"⁵⁵; Der Tod als Möglichkeit ist "kein Was, sondern [...] das eigentliche Wie meines Daseins"⁵⁶. Zum Tode in diesem Sinne kann sich das Dasein als "Sein zum Tode" verhalten, d.h. als Sich-Entwerfen auf die äußerste Möglichkeit der Unmöglichkeit des eigenen In-der-Welt-seins. Das Sein zum Tode kann uneigentlich oder eigentlich sein. Der Tod ist diesbezüglich eine ausgezeichnete Existenzmöglichkeit, in der das Dasein sich selbst als endliches Seiendes erfahren kann, weil "[k]einer [...] dem Anderen sein Sterben abnehmen [kann]"⁵⁷. Diesbezüglich kann das Dasein vor der

⁵² Vgl. ebd., p. 186 ss.

⁵³ Vgl. ebd., p. 253.

⁵⁴ Ebd., p. 262.

⁵⁵ GA 80.1, p. 141.

⁵⁶ GA 64, p. 117.

⁵⁷ SZ, p. 240.

Übernahme des Todes als verendlichender Seinsmöglichkeit der Existenz im Ganzen fliehen, indem es den Tod zu einem zukünftigen, nicht-daseinsmäßigen Ereignis reduziert (uneigentliches Sein zum Tode), der alle gleich angehen wird, oder es kann sich im Hinblick auf den Tod als äußerste, eigenste Seinsmöglichkeit so entwerfen, dass es seine eigene Existenz als Ganzes im Sinne dieser enthüllten Endlichkeit entwirft (eigentliches Sein zum Tode).

In der Sorge wurde nicht die Eigentlichkeit berücksichtigt, da sie nur ein formales Struktur Ganzes bezeichnet. Die Darstellung der eigentlichen Existenz erfolgt im Rahmen einer Analyse des Phänomens des Gewissens, das den Charakter eines "Rufs" hat⁵⁸. Dieser Ruf des Gewissens ist ständig da, nur dass er vom Lärm des Mans und des Verfallens im Besorgen verstummt wird. Das Dasein hat ebenso ständig die Möglichkeit, auf den Ruf zu hören, anstatt sich vom Man überreden bzw. leiten zu lassen, weil der Ruf weder von "draußen" (der "Welt") noch von den Anderen (dem Man), sondern *vom eigenen Gewissen bzw. Selbst* kommt. Im Gegensatz zum Man, das dem Dasein jederzeit sagt, *was* zu machen ist, sagt der Ruf des Gewissens gar nichts (kein Was) – und trotzdem wird das Dasein unmissverständlich angerufen. Das Gewissen macht im Modus des Schweigens nur deutlich, dass das Dasein seine Existenzmöglichkeiten selbst wählen soll – *das Wie*. Es macht deutlich, dass die Wahl und Übernahme der Existenz in ihrem Lastcharakter immer *nur ihm selbst* obliegt. Hört das Dasein auf den Ruf, dann vollzieht es ein eigentliches, existenzielles "Gewissen-haben-wollen", dessen existenzial-ontologische Struktur die "Entschlossenheit" ist⁵⁹.

In einem letzten Schritt bringt Heidegger die Frage nach dem möglichen Ganzsein des Daseins und jene nach der möglichen Eigentlichkeit zusammen. Das ist keine äußerliche Verkoppelung, da die Entschlossenheit ihrer "Seinstendenz" nach dazu tendiert, sich als ein eigentliches Sein zum Tode, d.h. nicht als bloßer eigentlicher "Entschluss" in diese oder jene Situation, sondern als *eigentliches Ganzseinkönnen* zu bestimmen⁶⁰. Die volle und eigentliche Existenz wird (vorläufig) als "vorlaufende Entschlossenheit" bestimmt, die als Ausdruck für das eigentliche Sein des Daseins auftritt. Im Gegensatz zur Sorge, die auch das Sein des Daseins bezeichnet, wird in ihr sowohl das Ganzseinkönnen als auch die Eigentlichkeit berücksichtigt. Anschließend gibt Heidegger eine erste Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Seins des Daseins. Der Seinsinn der Existenz ist die Zeitlichkeit, d.h. die "ekstatische" Einheit "des

⁵⁸ Ebd., p. 272 ss.

⁵⁹ Ebd., p. 288, 297.

⁶⁰ Ebd., p. 305 s.

‘Auf-sich-zu’, des ‘Zurück auf’ [und] des ‘Begegnenlassens-von’⁶¹, die den ursprünglichen-existenzialen Phänomenen (“Ekstasen”) von Zukunft, Vergangenheit (Gewesenheit) und Gegenwart entsprechen. Im Modus der Eigentlichkeit heißen sie “Vorlaufen”, “Wiederholung”⁶² und “Augenblick”. Die Ekstasen sind zwar gleichursprünglich, jedoch besteht ein eigentümlicher Vorrang der Zukunft, der sich am Phänomen des Vorlaufens am deutlichsten zeigt.

2.2. Existenz als Geschichtlichkeit und eigentliches Ganzseinkönnen als Schicksal

In diesem, in der Seinsfrage eingebauten systematischen Kontext der Analytik der Existenz und der Zeitlichkeitsanalyse, kommt die Frage nach der Geschichte bzw. der Geschichtlichkeit auf. Mit der vorlaufenden Entschlossenheit wurde das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins aufgezeigt und eindeutig von der uneigentlichen Existenzweise differenziert. Jedoch wurde das Ganzsein nicht nach allen Seiten (“Enden”) betrachtet, sondern nur im Hinblick auf den Tod. Dieser ist “das *eine* Ende, das die Daseinsganzheit umschließt”⁶³. Das andere Ende ist der Anfang, d.h. die Geburt. Wie der Tod ist die existenzial-ontologisch thematisierte Geburt des Daseins kein bloßes Ereignis, das alle gleichermaßen betrifft, an einem bestimmten Tag und zu einer bestimmten Uhrzeit stattfand, jetzt nicht mehr ist und dennoch noch irgendeine Wirkung hat. Die Geburt ist eine bestimmende Seinsmöglichkeit des Daseins. Wie bei dem Tod spricht Heidegger auch hier von einem “Sein zum Anfang” sowie von “gebürtig existieren” und “gebürtig [sterben]”⁶⁴. Zugleich wird die ganze “Erstreckung” zwischen beiden Enden als das Geschehen des Daseins selbst thematisiert, das nun im Lichte der schon gewonnenen Existenzialien der Sorgestruktur, der eigentlichen Existenz und der Zeitlichkeit im Sinne der hermeneutisch-phänomenologischen “Konstruktion” auszulegen ist.

Einige Interpreten, wie Greisch, haben Heidegger vorgeworfen, dass er das “Sein zum Anfang”, der im Text mit der Geburt identifiziert wird, zwar von einer bloß vorhandenen Tatsache unterschieden hat, ohne jedoch dabei den existenzialen Sinn der Geburt richtig zu erörtern⁶⁵. Dieser

⁶¹ Ebd., p. 328 s.

⁶² Zur Wiederholung vgl. auch F-W.v. Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie der Zeitlichkeit des Daseins. Zwei Freiburger Seminare zu Martin Heideggers “Sein und Zeit”*, op. cit., besonders p. 93, 104, 185 ss.

⁶³ SZ, p. 373.

⁶⁴ Ebd., p. 373 s.

⁶⁵ J. Greisch, op. cit., nennt vier Argumente dafür, p. 354: 1) Philosophen interessieren sich mehr für den Tod als für die Geburt; 2) Heideggers Fokus auf die “Erstreckung zwischen

Vorwurf ignoriert, dass die Aufweisung der Geschichtlichkeitsstruktur gerade eine schärfere Bestimmung des Existenzialen der Geworfenheit darstellt, die nun die Geburt als verendlichendes Moment der Existenz einschließt. In der bisherigen Daseinsanalyse bleibt unbestimmt, „woher überhaupt die Möglichkeiten geschöpft werden können, auf die sich das Dasein faktisch entwirft“⁶⁶. Ziel dieses Kapitels ist es, unter Berücksichtigung sowohl des möglichen Ganzseins als auch der schon aufgezeigten möglichen Eigentlichkeit des Daseins den „vollen Begriff“⁶⁷ der Geworfenheit zu gewinnen⁶⁸. Früher wurde die Geworfenheit nur strukturell und statisch, d.h. nur im Hinblick auf die jeweils konkret faktische Lage, ohne Bezug auf die ganze Erstreckung und ihre Implikationen, analysiert. Mit der Berücksichtigung der vollen Zeitlichkeitsstruktur und des Ganzseinkönnens wird nun offenbar, dass die eigene Vergangenheit für das Dasein nicht gleichgültig, sondern wesensbestimmend ist. Denn dieses zeitliche Seiende ist durch Geschichtlichkeit und Mitsein konstituiert, weshalb es seit seiner Geburt ständig in eine bestimmte Daseinsausgelegtheit geworfen und in ihr aufgewachsen ist. Wie wir noch sehen werden, übersteigt die eigene Vergangenheit sowohl die Grenzen der Geburt als bloße Tatsache, weil sie offen für die Vergangenheit da-gewesener Daseins, d.h. der vergangenen Generationen und „Welten“, ist, als auch des isolierten Subjekts, weil sie durch das Mitsein konstituiert ist.

Heidegger hat schon die eigentliche Existenz bezeugt, die ursprünglicher als die uneigentliche Existenz ist, welche sie auch erhellt, weshalb er

Geburt und Tod“ hebe das Phänomen der Geburt lediglich hervor; 3) Der Vorrang der Sorge in der Analyse verdecke „les modes spécifiques du souci en rapport au phénomène de la naissance et tout ce qu’il présuppose, la différence sexuelle, la ‘génération’, etc.“; 4) Heidegger versäume das von Franck entdeckte Phänomen des Leibes (vgl. dazu D. Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Les éditions de Minuit, Paris 1993). Diese Einwände sind jedoch unzutreffend, da Heideggers Daseinsanalyse ontisch-existenzial keine Ansprüche auf Vollständigkeit erhebt, weil diese nur als Mittel zur Beantwortung der Seinsfrage dient (vgl. SZ, p. 15 ss., 372). Dass sich Philosophen mehr für den Tod als die Geburt interessieren, könnte indessen daran liegen, dass diesem tatsächlich eine größere philosophische Relevanz zukommt als jener. Die Geburt mag aus anderen Perspektiven weiter erforscht werden, Phänomene wie die „sexuelle Differenz“ jedoch dürfen *im Sinne von Heideggers Methode und Seinsbegriff* nicht verontologisiert werden. Es drohen absurde Folgen, wie etwa die Annahme, dass (je nach Belieben) entweder Männer oder Frauen nicht in der Lage sind, ein Zeug als Zeug zu erkennen oder eigentlich zu existieren.

⁶⁶ SZ, p. 383.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Das Kapitel kann ferner als eine schärfere Bestimmung der Ekstase der Gewesenheit (vgl. P. Ricoeur, *Temps et récits, tome III*, Seuil, Paris 1985, p. 109; J. Greisch, *op. cit.*, p. 358; I. Römer, *op. cit.*, p. 173) sowie der selbsthaften Erschlossenheit gelesen werden. Zum Phänomen der Gewesenheit, vgl. auch F.W.v. Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie der Zeitlichkeit des Daseins. Zwei Freiburger Seminare zu Martin Heideggers „Sein und Zeit“*, *op. cit.*

in der Analyse von dieser ausgeht. Das heißt aber nicht, dass die nun aufzuweisenden Existenzialien nur die eigentliche Existenz betreffen. Denn früher wurden aus der Indifferenz von Alltäglichkeit und Uneigentlichkeit Existenzialien enthüllt, die auch die eigentliche Existenz betreffen oder im Sinne der eigentlichen Existenz eine Modalisierung erfahren können (z.B. Geworfenheit, Verstehen, Rede)⁶⁹.

In der Entschlossenheit kommt das Dasein auf sich selbst zurück aus seiner Verlorenheit in das Man. Die eigentlichen Existenzmöglichkeiten, die sie erschließt, werden weder von nirgendwo noch aus dem Tode⁷⁰, sondern „aus dem Erbe“ geschöpft, „das sie als geworfene *übernimmt*“⁷¹. Das eigentliche Ganzseinkönnen nimmt die Existenz in ihrer vollen Erstreckung in Anspruch. Eigentliche Existenz ist keine Verabschiedung vom eigenen Gewesensein, d.h. zunächst der bisher im Modus der Uneigentlichkeit vollzogenen Existenz. Wäre dies nicht der Fall, dann hätte die Entschlossenheit den Charakter einer Entlastung bzw. einer Flucht vor der eigenen Geschichte, also vor sich selbst. Die die Existenz verendlichende Entschlossenheit ist „keine weltflüchtige Abgeschiedenheit“⁷², sondern gerade *das Gegenteil* einer Flucht und einer Entlastung. Sie hat die Bedeutung eines *vollen* Zurückkommens auf sich, eines *vollen* Zurückgewinnens des eigenen Selbst aus der Verlorenheit in das Man und einer *vollen* Übernahme der eigenen geworfenen Existenz in ihrem *vollen* Lastcharakter. Das eigentliche Zurückkommen auf die eigene Geworfenheit in ihrer Erstrecktheit „birgt ein *Sichüberliefern* überkommener Möglichkeiten [...] obzwar nicht notwendig als überkommener“⁷³ (im Modus der Unausdrücklichkeit).

Die Berücksichtigung des anderen Endes vervollständigt die existenzverendlichende und bestimmende vorlaufende Entschlossenheit, die nun als ein „wählendes Finden“ erscheint. Mit Blick auf das Erbe werden die eigentlich zu übernehmenden Existenzmöglichkeiten sozusagen auf das Wesentliche und Eigenste hin verringert. Die volle Entschlossenheit bringt das Dasein somit „in die Einfachheit seines *Schicksals*“⁷⁴.

⁶⁹ SZ, p. 387: „Gehört die Geschichtlichkeit zum Sein des Daseins, dann muss auch das uneigentliche Existieren geschichtlich sein“. Vgl. F.-W.v. Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von „Sein und Zeit“*. Band 1. „Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein“, *op. cit.*, p. 208: „Geschichtlichkeit ist eine grundsätzliche Verfaßtheit des Seins des Daseins (§ 76, zweiter Absatz). Das besagt, dass das Dasein nicht nur gelegentlich geschichtlich existiert, sondern ständig in allen ihm möglichen Seinsarten“.

⁷⁰ Ebd., p. 383: „Die faktisch erschlossenen Möglichkeiten der Existenz sind aber doch nicht dem Tod zu entnehmen“.

⁷¹ Ebd.

⁷² Ebd., p. 310.

⁷³ Ebd., p. 383.

⁷⁴ Ebd., p. 384.

Schicksal ist die letzte Bestimmung in SZ für die Existenz im Modus der Eigentlichkeit, die Heidegger zuvor als vorlaufende Entschlossenheit charakterisierte. Es ist “das in der eigentlichen Entschlossenheit liegende ursprüngliche Geschehen des Daseins, in dem es sich frei für den Tod ihm selbst in einer ererbten, aber gleichwohl gewählten Möglichkeit überliefert”⁷⁵. Wie das eigentliche Sein zum Tode verendlicht, so verendlicht die eigentliche Übernahme des Erbes das Dasein weiter und vollständig. Jene ist eine Endlichkeit “nach vorne”, diese eine Endlichkeit “nach hinten”⁷⁶. Das Schicksal obliegt dem jeweiligen Dasein selbst und *nur ihm*. Es kann *nur von ihm* enthüllt und übernommen werden. Daher ist zwar das Wählen nicht einfach, jedoch ist die Wahl einfach, weil sie die *eigene* und *ganze* Geschichte betrifft. Ihre Übernahme geht ferner mit dem Ausschließen von zufälligen, unwesentlichen Möglichkeiten einher. Aus diesen Gründen verwendet Heidegger in diesen Passagen häufig die Singularform⁷⁷.

Wir können versuchen, das Phänomen des Schicksals hinsichtlich seines bestimmenden, verendlichenden Charakters näher zu verstehen, wenn wir an den in ihm implizierten Verzicht auf Existenzmöglichkeiten und Verhaltensweisen denken, die letztlich nicht relevant sind oder bloße Ablenkungen darstellen. Und das sind gerade jene Existenzmöglichkeiten, die die alltägliche, uneigentlich geschichtliche Existenz im Sinne eines Verfallens an das nächste Besorgen der “Welt” *zerstreuen*. Der Verzicht kann hart sein, aber für das entschlossene Dasein ist er eine Freude, weil er zum gefundenen bzw. gewählten Schicksal (Selbst) gehört. Man könnte sich dies am Beispiel eines Elternteils vergegenwärtigen, das freudig und ohne Bedenken auf etwas verzichtet, wenn es um das Wohl und das Glück seiner Kinder geht; oder am Beispiel eines Forschers oder Sportlers, die sich ganz einer Sache widmen und dabei vieles opfern, weil sie dies als ihre gewählte Aufgabe ansehen. Das muss selbstverständlich mit der ausdrücklichen Wahl dieser Existenzmöglichkeiten zusammengehen und darf nicht einfach als passive Unterwerfung unter das verstanden werden, was sich aus dem alltäglichen Besorgen ergibt oder versagt⁷⁸.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Vgl. C. Ivanoff-Sabogal, *El “ante-qué” de la huida existencial-ontológica en Ser y Tiempo*, in: inserire: Ivanoff-Sabogal (a cura di), *Ontología fundamental y fenomenología hermenéutica*, Editorial Universitaria Quito, 2024, p. 209 ss.

⁷⁷ Z.B. SZ, p. 384, “[...] in *einer* ererbten [...]”; ebd., p. 385; “[...] die eigentliche Wiederholung *einer* gewesenen Möglichkeit [...]”, “[...] *seinen Helden* wählt [...]” [Kursiv von A.T.]. Dieses Ausschließen hängt vom eigentlichen Sein zum Tode ab, ebd., p. 384: “Nur das Vorlaufen in den Tod treibt jede zufällige und ‘vorläufige’ Möglichkeit aus”.

⁷⁸ Die Komplexität des Phänomens kann zwar nicht auf solche Beispiele reduziert werden, doch einige wesentliche Aspekte desselben lassen sich hierdurch dennoch veranschaulichen.

Heidegger betont auch eine gewisse Gradualität in der Übernahme des Erbes, im wählenden Finden des eigenen Schicksals: “Je eigentlicher sich das Dasein entschließt, das heißt unzweideutig aus seiner eigensten, ausgezeichneten Möglichkeit im Vorlaufen in den Tod sich versteht, umso eindeutiger und unzufälliger ist das wählende Finden der Möglichkeit seiner Existenz“⁷⁹.

Das Schicksal ist je meines. Denn das jeweilige Dasein und nur es hat die Aufgabe, seine eigene Geschichte im Entwurf auf ein eigentliches Ganzseinkönnen voll zu übernehmen. Das Schicksal ist jedoch keine, bereits seit der Geburt geschriebene Geschichte wie das *fatum*, das einen Sterblichen wahllos einkettet. Denn die Freiheit des Daseins, die im “Wie” liegt, ist Voraussetzung sowohl für das Wählen als auch für das Fliehen⁸⁰.

In den zeitnahen Vorlesungen erläutert Heidegger die Übernahme unserer vollen Geworfenheit vom eigentlichen Sein zum Tode her als eine radikale “Individuation”, die uns zurück in die “einzige Diesmaligkeit des einzigen Schicksals“ bringt: “Diese Individuation hat das Eigentümliche, dass sie es nicht zu einer Individuation im Sinne der phantastischen Herausbildung von Ausnahmeexistenzen kommen lässt; sie schlägt alles Sich-heraus-nehmen nieder”⁸¹. Wir entscheiden nicht alles in unserem Leben, das immerhin unser Leben ist. Ebenso ist dies unsere “Welt”, in die wir seit der Geburt geworfen sind. Manchmal möchten wir gerne von der belastenden *Geworfenheit* fliehen, etwa wenn wir uns mögliche, wunderbare Welten oder außergewöhnliche Lebensmöglichkeiten vorstellen. Das ist eine Flucht, die den Charakter einer Beruhigung hat. Sie entlastet uns von der vollen Übernahme unserer Endlichkeit.

“Wozu sich das Dasein *je faktisch* entschließt, vermag die existenziale Analyse grundsätzlich nicht zu erörtern”⁸². Dies betrifft nur das Was. Die Existenzanalytik hat jedoch die Aufgabe, das Wie bzw. die Modalität(en) des Sich-Entwerfens zu thematisieren und zu beschreiben. Dieses Wie bildet gerade den Kern der Eigentlichkeitsproblematik. Mit der eigentlichen Existenz als wählendem Finden, d.h. als voller und entschlossener Übernahme der eigenen Geworfenheit aus dem Vorlaufen zum Tode, meint Heidegger keine extravagante, außerordentliche oder heldenhaf-

⁷⁹ SZ, p. 384.

⁸⁰ Wie I. Römer, *op. cit.*, p. 174, zu Recht betont: “Es meint nicht etwas Vorherbestimmtes, das uns überfällt und das wir quasi passiv über uns ergehen lassen, sondern es ist genau umgekehrt das eigentliche Übernehmen der eigenen Freiheit, die gewesenen Möglichkeiten – die sich mir oder einem anderen Dasein, das möglicherweise vor mir lebte, boten – zu wiederholen”.

⁸¹ GA 64, p. 124; vgl. auch SZ, p. 310.

⁸² SZ, p. 383.

te Modalität der Existenz, sondern etwas möglichst Bescheidenes. Das entschlossene Dasein, das seine Endlichkeit nach vorne und hinten akzeptiert hat, übernimmt keine Existenzmöglichkeiten, die sich nach dem eigenen Wunsch oder der Willkür zugeschnitten haben. Dies wäre eine Illusion. Eigentliche Existenz ist hingegen „illusionsfrei“⁸³, wenn das Dasein begreift: Das ist es, das bin ich, das ist meine Welt usw. Anstatt sich in Illusionen zu verlieren, übernimmt das entschlossene Dasein die eigene, bisher seit der Geburt vollzogene, da-gewesene Existenz, nun aber im Modus (Wie) des Sich-Selbst-Gewählt-Habens, der Eigentlichkeit. Daher wird in *Der Begriff der Zeit* (GA 64) die eigentliche Existenz charakterisiert als

[...] das Zurückkommen des Daseins auf seine Alltäglichkeit, *die es noch ist*, so zwar, dass das Vorbei als eigentliches Wie auch die Alltäglichkeit in ihrem Wie aufdeckt, in ihrer Geschäftigkeit und ihrem Betrieb in das *Wie zurücknimmt* [kursiv von A.T.]. Alles Was und Sorgen und Plänemachen bringt es in das *Wie* zurück⁸⁴.

Diese Änderung in der Einstellung (Wie) zu der bisher vollzogenen Existenz wird ferner in SZ als eine Umwandlung der Ohnmacht – wir entscheiden nicht vieles in unserem Leben – der Geworfenheit in die Übermacht ihrer vollen und entschlossenen Wahl dargestellt – aber wir entscheiden das *Wie*: „Wenn das Dasein vorlaufend in 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 sich selbst zu übernehmen und für die Zufälle der erschlossenen Situation hellsichtig zu werden“⁸⁵.

Aus der eigentlichen Geschichtlichkeit erhellt Heidegger auch die uneigentliche, die er mit der *modalen* Alltäglichkeit identifiziert. Zunächst und zumeist verliert sich das Dasein an dem, was es alltäglich, im Heute besorgt, und an der öffentlichen Ausgelegtheit des “Man”, die ihm die Wahl seiner Existenzmöglichkeiten abnehmen: “Unständig als Manselbst gegenwärtigt das Dasein sein ‘Heute’. Gewärtigt des nächsten Neuen hat es auch schon das Alte vergessen”⁸⁶. Im Sinne der ontologischen Rückstrahlung des Weltverständnisses auf die Daseinsauslegung tendiert es dazu, sich aus dem Vorhandenen und Zuhandenen, zu dem es sich ständig verhält, auszulegen. Gleichursprünglich dazu “versteht es seine

⁸³ Ebd., p. 391; vgl. auch ebd., p. 310.

⁸⁴ GA 64, p. 117.

⁸⁵ SZ, p. 384.

⁸⁶ Ebd., p. 391.

Geschichte zunächst welt-geschichtlich⁸⁷ statt als es selbst bzw. seine Seinsverfassung. Diese existenzial-zeitliche Bewegung der Auslegung hat die Form einer *innerzeitigen Rückstrahlung*. Dasein existiert geschichtlich je aus seiner Zukunft her und hat die Möglichkeit, seine eigene Vergangenheit ganz und ausdrücklich in der Entschlossenheit zu übernehmen. Jedoch tendiert es dazu sich am Modell des nichtdaseinsmäßigen Seienden als ein in der Geschichte, in der Zeit Seiendes zu verstehen. Nichtsdestotrotz überliefert auch das uneigentlich geschichtliche Dasein Existenzmöglichkeiten des da-gewesenen Daseins, nämlich im Modus der Vergessenheit.

2.3. Geschichtlichkeit und Mitsein

Nun ist auch diese Betrachtung des vollen Seins des Daseins unvollständig, weil sie das Mitsein nicht ausdrücklich berücksichtigt. Wie Aristoteles sagte, ist der Mensch *wesentlich* ein gemeinschaftliches Seiendes: ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον⁸⁸. Er kann nicht allein oder isoliert leben, denn dies vermag nur das Wildtier oder eine Gottheit – und zwar nicht nur des Überlebens, sondern auch der Realisierung seiner Wesensvollkommenheit und Glückseligkeit sowie des Guten willen⁸⁹. Für die Fundamentalontologie ist das Dasein als ekstatisches *ontologisch* kein isoliertes Seiendes. Es ist so wenig zunächst von der “Welt” und *den Anderen*, d.h. auch von den Gemeinschaftsformen getrennt, dass es sich zunächst und zumeist aus diesen statt aus sich selbst her versteht. Diese Nicht-Isoliertheit des Daseins ist nun im Lichte des vollen Begriffs der Geworfenheit inklusive der Geburt auszulegen. Das Dasein ist als geschichtliches Seiendes ekstatisch offen für Existenzmöglichkeiten des da-gewesenen Daseins *überhaupt*, d.h. sowohl für *seine* da-gewesenen Existenzmöglichkeiten als auch, da es ein radikal nicht-isoliertes Seiendes bzw. ein interexistenzial-bestimmtes Dasein ist, für die Existenzmöglichkeiten da-gewesenen Daseins *anderer*⁹⁰.

⁸⁷ Ebd., p. 389.

⁸⁸ Aristoteles, *Pol.*, 1, 1253a.

⁸⁹ Das Politische und das Gute (Ethik) sind allerdings ontisch-existenzielle Phänomene, die im Rahmen der Seinsfrage nicht thematisiert werden, da sie zur “Metontologie” gehören, vgl. M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2007, Gesamtausgabe Band 26 [= GA 26], p. 198 ss.

⁹⁰ Vgl. F-W. v. Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von “Sein und Zeit”. Band 1. “Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein”*, op. cit., p. 203.

Die volle und entschlossene Übernahme der eigenen Existenz mit Berücksichtigung der Gewesenheit impliziert einen *ausdrücklichen* Bezug zu den Anderen als Gemeinschaft. Heidegger führt in diesem Kontext die Begriffe der geschichtlich und zeitlich bestimmten Gemeinschaften, des "Volkes" und der "Generation" ein. Im Lichte des Mitseins ist das Schicksal zugleich ein "Mitgeschehen und bestimmt als *Geschick*. Damit bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes" bzw. "das Geschehen des Daseins im Mitsein mit Anderen"⁹¹. Neben dem Volk, das weit über die Erstreckung des individuellen Lebens hinausreicht, ist Dasein sodann ebenso in eine Generation geworfen: "Das schicksalhafte *Geschick* des Daseins in und mit seiner ‚Generation‘ macht das volle, eigentliche Geschehen des Daseins aus"⁹².

"Geschick" ist einer der dunkelsten Begriffe in SZ⁹³. Es gründet im Schicksal, wobei beide gleichursprünglich sind⁹⁴. Denn das *Geschick* ist nicht die bloße Summe der einzelnen Schicksale, sondern ergibt sich aus einer beidseitigen und freien Interaktion zwischen Dasein und Miteinandersein *innerhalb einer Kollektivität*. Die Vollzugsformen dieser Interaktion sind die "Mitteilung" und der "Kampf". Die Mitteilung "vollzieht die 'Teilung' der Mitbefindlichkeit und des Verständnisses des Mitseins", d.h. eines bestimmten Seins zum Seienden überhaupt ("Welt"), die *schon*

⁹¹ SZ, p. 384, 386.

⁹² Ebd., p. 384 s.

⁹³ P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 111 ss., spricht zwar zu Recht von einer „passage abrupte d'un destin singulier à une destinée commune“, dessen Rechtfertigung durch das Mitsein nicht unmittelbar nachvollziehbar ist. Doch seine Interpretation zeigt gerade die subjektivistischen Züge, die das Verständnis von Phänomenen wie dem Mitsein erschweren: „caractère monadique de l'analyse“; „c'est de moi à moi-même que je me transmets et que je me reçois comme héritage de potentialités“. Diesbezüglich erhebt er auch folgenden Einwand: „Est-il vrai, toutefois, qu'un héritage se transmette de soi à soi-même ? N'est-il pas toujours reçu d'un autre ?“ Zwar handelt es sich um ein *Sich-Überliefern*, aber da das Dasein, welches sich zunächst und zumeist von den Anderen nicht unterscheidet, das Gegenteil eines „isolierten Subjekts“ darstellt, wird dieses *Sich-Überliefern* wesentlich und ständig durch die Offenheit für das Andere bestimmt, wie wir bereits gezeigt haben. Weiterhin führt Ricoeur aus, dass die Analyse des *Geschicks* auf einer schwachen „Homologie“ zwischen individueller und gemeinschaftlicher Bestimmung beruht, weshalb die Übertragung von Existenzialen von einem Plan auf den anderen fraglich erscheint. Obwohl das *Geschick* ein dunkler Begriff ist, stellt es eindeutig ein Phänomen der Existenz dar, da eine menschliche Kollektivität kein Vorhandenes ist, sondern dieselbe Seinsart wie das Dasein hat. Daher muss das Geschehen einer Kollektivität ursprünglich nicht aus einer theoretischen Perspektive, wie etwa durch soziologische *Kategorien*, sondern phänomenologisch und sachimmanent aus dem Vollzug des Daseins und dessen *Existenzialen* heraus thematisiert und beschrieben werden.

⁹⁴ SZ, p. 386: "[...] in ihm gründet mit [...]"].

offenbar ist, sowie eine bestimmte Daseinsauslegung⁹⁵. Der Kampf betont, dass das Geschick weder etwas schon Geschriebenes noch eine Selbstverständlichkeit ist. Man kann sich diesen Kampf innerhalb einer Kollektivität in Bezug auf die "überkommene[] Ausgelegtheit" vorstellen, welcher sich das "eigentliche existenzielle Verstehen [...] so wenig [entzieht], daß es je aus ihr und *gegen sie* [kursiv von A.T.] und doch wieder für sie die gewählte Möglichkeit im Entschluss ergreift"⁹⁶. In diesen Vollzugsformen wird die "Macht" des Geschicks "erst frei", weil es als Bestimmungselement oder -horizont für die *gehaltlichen* Möglichkeiten des schicksalhaften Daseins gilt, das im Gegensatz zum Man und dessen öffentlicher Ausgelegtheit frei, ausdrücklich und entschlossen (also *modal-eigentlich*) gewählt wird. In dieser Richtung kann auch Heideggers Aussage interpretiert werden, dass das Geschick die einzelnen Schicksale "im Vorhinein leitet". Das Geschick zeichnet so ein Ganzes von Seinsmöglichkeiten vor, über die das Dasein zwar selbst nicht entschieden hat, unter denen es aber dennoch *eine* bestimmte Möglichkeit frei wählen und die anderen als unwesentliche oder zufällige ausschließen kann. Damit verfügt Dasein über die Fähigkeit, seine Ohnmacht in Übermacht zu verwandeln. Das Geschick kann auch in der Wiederholung *ausdrücklich* übernommen werden, wenn man von der Herkunft der da-gewesenen Möglichkeiten weiß. Somit wird in ihr "allerst die Wahl gewählt, die für die kämpfende Nachfolge und Treue zum Wiederholbaren frei macht"⁹⁷.

Im Phänomen der Generation wird der *existenziale* Sinn von *Geworfenheit* und *Geburt* noch deutlicher. Heidegger übernimmt diesen Begriff von Dilthey, bei dem er "einen Zeitraum" bezeichnet, der "von der Geburts- bis zu derjenigen Altersgrenze [reicht], an welcher durchschnittlich ein neuer Jahresring am Baum der Generation sich ansetzt" (etwa 30 Jahre)⁹⁸. Generation ist präziser "ein Verhältnis der Gleichzeitigkeit von Individuen [...], welche gewissermaßen nebeneinander emporwuchsen, d.h. ein gemeinsames Kindesalter hatten, ein gemeinsames Jünglingsalter, deren Zeitraum männlicher Kraft teilweise zusammenfiel [...]". Gleiche Erfahrungen und "die Abhängigkeit von denselben großen Tatsachen und Veränderungen, wie sie in dem Zeitalter ihrer Empfänglichkeit auftraten", machen "diese[n] engere[n] Kreis von Individuen [...] zu einem homogenen Ganzen".

⁹⁵ Vgl. ebd., p. 162.

⁹⁶ Ebd., p. 383. Vgl. auch p. 169.

⁹⁷ Ebd., p. 385.

⁹⁸ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften. V. Band. Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte. Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Vandenhoeck & Ruprecht, Leipzig-Berlin, 1924, p. 36 ss.

Dieser Begriff ist bei Dilthey “vornehmlich ein methodologisches Instrument zum Studium der Geschichte”, das bei Heidegger eine “*vollzugsgeschichtliche* Wendung” vornimmt⁹⁹. Somit wird sie zunächst zu einer schärferen Bestimmung des Man unter Berücksichtigung der Zeitlichkeitsproblematik: “Jeder ist nicht nur er selbst, sondern seine Generation. Die Generation geht vor dem Einzelnen vorweg, ist vor ihm da und bestimmt sein Dasein. Der Einzelne lebt aus dem, was Vergangenheit war, sich durch die Gegenwart schleppt und schließlich durch eine neue Generation abgelöst wird“¹⁰⁰.

Zunächst und zumeist unterscheidet sich das Dasein nicht von den anderen seiner Generation. Wie Dilthey schon zeigte, ist die Generation durch eine gewisse Homogenität charakterisiert, während die Generationen sich voneinander stark unterscheiden:

Die ‘alte Generation’ kommt zumeist in den einzelnen Weisen des Daseins ‘nicht mehr mit’. Für sie bleibt regelgebend, was zu ‘ihrer Zeit’ Brauch war – zu der Zeit, in der die ‘mittlere’ Generation heranwuchs und schon an der herrschenden Auslegung zu rütteln begann, um sich schließlich als mittlere und führende Generation durchzusetzen.¹⁰¹

Zugleich gibt es auch etwas, das “in den Unterschieden der einzelnen Generationen einer Gegenwart fest durchhält [...]”, und zwar im Modus der Selbstverständlichkeit und Vergessenheit dieser Herkunft – etwas, das “selbst früherer Auseinandersetzung, früherer Auslegung, einem vergangenen Besorgen [entstammte]”¹⁰². Das Dasein neigt also auf Grund des Man dazu, die eigene Vergangenheit zu vergessen, die es trotzdem und gerade in solchem Modus durch die Generationen hindurch überliefert.

Man könnte einwenden, dass in SZ mehrfach belegt ist, dass das Andere eher die Rolle einer Stütze für die Flucht und die Uneigentlichkeit einnimmt¹⁰³. Zur Entschlossenheit gehört ferner ein Bruch mit der Stim-

⁹⁹ C. Ferencz-Flatz, *Zum Phänomen der “Generation”: Intersubjektivität und Geschichte bei Heidegger*, in “Phänomenologische Forschungen”, 2013, pp. 95-112, p. 99 ss. Für eine Analyse der heideggerschen Rezeption von Dilthey, Yorck und Droysen vor SZ verweisen wir auf I. Farin, *Three Levels of Historical Analysis in Early Heidegger*, in “The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy”, Oxon-New York 2014, pp. 1-37; für die Entstehung der Frage nach der Geschichte bei Heidegger vgl. E. Cheong, *op. cit.*, p. 13 ss.

¹⁰⁰ GA 80.1, p. 153.

¹⁰¹ GA 64, p. 87.

¹⁰² Ebd., p. 88.

¹⁰³ P. Ricoeur, *op. cit.*, hat diesem traditionellen Einwand mit Betonung des Mitseins das Wort verliehen, p. 112: “[...] Ce sont principalement les formes déchues de la quotidienneté qui sont accentuées sous la catégorie du ‘on’. Et la conquête du Soi est tou-

me des Man und ein schweigendes, angstbereites Hören auf den Ruf des Gewissens, das heißt des eigenen Selbst. Das sollte noch betonter für die geschichtlich bestimmten Kollektivitäten gelten, in die sich das Individuum leicht auflösen könnte. Dem ist zu erwidern, dass das Selbst zwar sich zunächst und zumeist in den Anderen verliert, d.h. auch in den Gemeinschaftsformen, ein eigentlicher Entwurf auf die eigene Endlichkeit, die auch ganz sein soll, jedoch nicht nur nicht von der eigenen Gewesenheit, sondern ebenso wenig von dem ontologischen Bezug zu den Anderen absehen kann, der das volle Sein des Daseins als Mitsein ausmacht. Die Übernahme der eigenen Endlichkeit und Geworfenheit wäre unvollkommen, gewissermaßen noch *isoliert*, wenn die Anderen, d.h. die geschichtlich bestimmten Gemeinschaftsformen, in die man seit der Geburt geworfen ist, nicht in dem eigentlichen Entwurf ausdrücklich berücksichtigt wären. Die eigentliche Existenz kann wesentlich nicht die Bedeutung einer ontisch-existenziellen Flucht vor den Anderen haben. Die Anderen sind zwar nicht das, wovon sich das Dasein die eigenen Existenzmöglichkeiten vorgeben lässt, jedoch sind sie das, *wofür* es sich als radikal nicht isoliertes Seiendes verendlicht¹⁰⁴. Deshalb gehört es zum wählenden Finden, dass das eigentliche Dasein seinen Platz und seine Rolle bei den Anderen bzw. in der Gemeinschaft (z.B. bei der Familie, in der Arbeit usw.) findet. Das bedeutet selbstverständlich keine Rehabilitierung des Man, das in SZ die Funktion hat, das Dasein vom Lastcharakter der Wahl der eigenen Existenz zu befreien. Hier handelt es sich vielmehr um das Gegenteil: das Wählen, das Wie.

2.4. Die ausdrückliche Überlieferung und die gradualistische Interpretation

Das Dasein ist ekstatisch offen für die Existenzmöglichkeiten des dagesewenen Daseins *überhaupt*, d.h. sowohl seiner selbst als auch – als interexistenzial-geschichtlich bestimmtes Seiendes – *anderer Generationen*. Diesbezüglich fügt Heidegger den in der Zeitlichkeitsanalyse schon aufgewiesenen *ausdrücklichen* Modus des Sichüberlieferns hinzu: die “Wiederholung”. Durch das Wissen um die Herkunft der überlieferten und übernommenen Existenzmöglichkeiten wird das unausdrückliche

jours opérée sur fond de ‘on’, sans égard pour les formes authentiques de communion ou d’entraide.” Für eine kritische Auseinandersetzung mit dieser zwar vorherrschenden, aber einseitigen Interpretation des Mitseins und Miteinanderseins, die häufig auf die Uneigentlichkeit reduziert wird und Alltäglichkeit und Uneigentlichkeit ohnehin gleichsetzt, verweisen wir auf C. Ivanoff-Sabogal, *Mittdasein und Seinsfrage. Systematische Untersuchung der Interexistenzialität in Heideggers Fundamentalontologie*, Duncker&Humblot, Berlin, 2021, p. 38 und 115 ss.

¹⁰⁴ Vgl. SZ, p. 383.

Sichüberliefern zur ausdrücklichen “*Wiederholung* einer überkommenen Existenzmöglichkeit, das heißt der Rückgang in Möglichkeiten des dagewesenen Daseins”¹⁰⁵. Damit ist jedoch kein theoretisch-wissenschaftliches Verhalten gemeint, da die Analyse sich noch im Bereich des alltäglich-vortheoretischen Existenzvollzugs bewegt¹⁰⁶.

Die Wiederholung “*erwidert* [...] die Möglichkeit der dagewesenen Existenz”¹⁰⁷. Es ist also “keine möglichst detailgetreue Reproduktion gewesener Möglichkeiten”¹⁰⁸, d.h. weder die Verwirklichung einer Tatsache noch so etwas wie das möglichst genaue Wiedererleben eines Erlebnisses oder des Lebens eines Anderen. Das jeweils existierende Dasein erschließt und erwidert nur den *Möglichkeitscharakter* einer da-gewesenen Existenz-*möglichkeit*, und zwar im Hinblick auf *seine* Zukunft und mit ausdrücklicher Übernahme *seiner vollen* Geworfenheit. Das kann zunächst als ein ganz normales, allen bekanntes menschliches Verhalten betrachtet werden. Das Dasein kann nämlich *Existenzmöglichkeiten* des da-gewesenen Daseins *ausdrücklich* erwidern, z.B. von berühmten Menschen, von Heiligen sowie von ganz normalen Menschen wie seinen Eltern, Großeltern, Lehrern usw., sodass Heidegger metaphorisch, aber missverständlich sagt, dass “das Dasein sich seinen Helden wählt”¹⁰⁹. Hier liegt der Akzent nicht so sehr auf dieser oder jener Existenzmöglichkeit da-gewesenen Daseins, sondern auf *jener singulären Existenzmöglichkeit* eines da-gewesenen Daseins, das im Sinne eines wiederholenden Schicksals gewählt bzw. übernommen werden kann. Wir alle lassen uns von den Handlungen, Werken und Entscheidungen vergangener Menschen inspirieren und schließen uns an deren Arbeit an, die wir möglicherweise vorantreiben und neu beleben. Das ist z.B. auch in der Philosophie der Fall, in der wir jedoch nicht das Leben Platons “wiederholen” oder seine Philosophie sklavisch reproduzieren, sondern den von Platon erschlossenen Möglichkeitscharakter echter philosophischer Forschung *aus unserem heutigen Dasein* erwidern. Bei der ausdrücklichen Wahl einer Existenzmöglichkeit des da-gewesenen Daseins handelt es sich somit um ein *Sich-Wählen* des Daseins. Daher entfällt Figals Einwand, dass mit der Wahl des Helden “der Wunsch verbunden [wäre], [...] wie ein Anderer zu sein”, wodurch Dasein “in der der Struktur des ‘Man’ gerade befangen” wäre¹¹⁰.

¹⁰⁵ Ebd., p. 385.

¹⁰⁶ Vgl. F-W. v. Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von “Sein und Zeit”, Band 1, “Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein”, op. cit.*, p. 204, 210.

¹⁰⁷ SZ, p. 386.

¹⁰⁸ I. Römer, *op. cit.*, p. 174.

¹⁰⁹ SZ, p. 385.

¹¹⁰ G. Figal, *op. cit.*, p. 322.

Allerdings ist es nur schwer nachvollziehbar, warum die Wiederholung als Ausdrücklichkeitsmodus des Sichüberliefers, der sich nach Heidegger durch das *Wissen um die Herkunft* auszeichnet, auch die eigentliche Form des Sichüberliefers sein sollte. Denn im Wissen um ihre Herkunft lassen sich Existenzmöglichkeiten des da-gewesenen Daseins *ausdrücklich* übernehmen, ohne dass hierbei eine verendliche Selbstwahl erfolgt wäre. So ahmt Dasein z.B. das Leben einer historischen Persönlichkeit oder auch eine philosophische oder künstlerische Strömung nach und übernimmt somit Existenzmöglichkeiten eines da-gewesenen Daseins, nur weil diese in einer bestimmten Zeit von der Öffentlichkeit (also der Ausgelegtheit des Mans) verherrlicht werden. Ist aber nicht gerade dies ein Verfallen an das Man und an die Tradition? Andererseits könnte ein unausdrückliches Sichüberliefern, indem man kaum eine Ahnung von der Herkunft der übernommenen Existenzmöglichkeiten hat, dennoch eigentlich sein, wenn die Existenzmöglichkeit vom Dasein selbst gewählt wird.

Eine dennoch partielle Lösungsmöglichkeit könnte in dem liegen, was wir den Gradualismus des Phänomens der Eigentlichkeit nennen. Denn Heidegger versteht an vielen Stellen die Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als etwas *Graduelles*¹¹¹. So ist der auf die Situation beschränkte "Entschluss" (§ 60) zwar eigentlich, weil hierbei die Existenzmöglichkeit gewählt wird. Aber er ist nicht im vollen Sinne eigentlich, wie es die Existenz als Ganzes (statt diese oder jene Angelegenheit) angehende, vorlaufende Entschlossenheit ist (§ 62). Die ausdrückliche Übernahme von Existenzmöglichkeiten des da-gewesenen Daseins scheint diesem textuell belegten Gradualismus eine weitere Nuance hinzuzufügen, dessen systematische Rechtfertigung jedoch einer weiteren Untersuchung bedarf. Diesbezüglich behauptet Heidegger zwar, dass die Wiederholung der "Modus der sich überliefernden Entschlossenheit" sei, "durch den das Dasein ausdrücklich als Schicksal existiert"¹¹². Zugleich soll es "nicht notwendig"¹¹³ sein, dass "die Entschlossenheit *ausdrücklich* um die Herkunft der Möglichkeiten weiß", sich also als Wiederholung qualifiziert, um Schicksal zu sein. Dieser Gradualismus könnte somit auch das "Geschick des Daseins in und mit seiner 'Generation'" betreffen¹¹⁴.

¹¹¹ Das scheint auch F-W. v. Herrmann zu vertreten, vgl. Id., *Hermeneutische Phänomenologie der Zeitlichkeit des Daseins. Zwei Freiburger Seminare zu Martin Heideggers "Sein und Zeit"*, p. 136, 142.

¹¹² SZ, p. 386.

¹¹³ Ebd., p. 385.

¹¹⁴ Ebd., p. 384 s.

2.5. Interexistenzialität und Geschichtlichkeit als Bestimmungsmomente der Auslegung

Wie genau bestimmt die Geworfenheit in eine Generation unser In-der-Welt-Sein? Man könnte darauf hinweisen, dass wir in einen bestimmten Moment der Geschichte und damit in eine geschichtlich bestimmte Kollektivität hineingeboren werden, wodurch uns bestimmte Möglichkeiten offen und andere verschlossen sind¹¹⁵. Dadurch verbleiben wir jedoch zunächst auf der vorphänomenologischen Ebene einer bloß ontischen Konstatierung von Tatsachen. Die Generation soll hingegen als Existenzial ein *Apriori* der Daseinsauslegung sichtbar machen: Dem Dasein “geht die eigene Vergangenheit” im Sinne der Generation “je schon vorweg”¹¹⁶. Das “vorweg” deutet auf das Existenziale des Verstehens, des Sich-Entwerfens und des Sich-vorweg-Seins hin, das immer schon von der Geworfenheit mitbestimmt ist, zunächst und zumeist im Sinne des unausdrücklichen Sichüberlieferns. Geschichtlichkeit und Interexistenzialität sind somit gleichursprüngliche Bestimmungsmomente der Auslegungsstruktur als Ausbildung eines verstandenen Möglichseins:

Das Dasein ist in seiner jeweiligen Weise zu sein und somit auch mit dem ihm zugehörigen Seinsverständnis in eine überkommene Daseinsauslegung hineingeboren und in ihr aufgewachsen. Aus dieser heraus versteht es sich zunächst und in gewissem Umkreis ständig. Dieses Verständnis erschließt die Möglichkeiten seines Seins und regelt sie.¹¹⁷

Dies gilt unabhängig davon, ob wir historische Forschung betreiben oder überhaupt von der Möglichkeit historischer Forschung wissen, da wir als Menschen ständig geschichtlich existieren. Wir wissen auch ohne theoretische Reflexion von unserer Vergangenheit, da zur Existenz ein unausdrückliches Sich-Überliefern konstitutiv gehört, das jedoch ausdrücklich gemacht werden kann¹¹⁸.

¹¹⁵ Z.B. gemäß der Erläuterung von S. Mulhall, *Heidegger and Being and Time*, Routledge/ New York, 1996, p. 169: “As thrown, Dasein is delivered over to a particular society and culture at a particular stage in its development, in which certain existential possibilities are open to it and certain others not: becoming a Samurai warrior, a witch or a Stoic are not available options for late twentieth-century Westerners, whereas becoming a police officer, a social worker or a priest are. Dasein is also thrown into its own life at a particular stage in its development, which further constrains the range of available choices. One’s particular upbringing, previous decisions and present circumstances may make becoming a social worker impossible or becoming a priest almost unavoidable”.

¹¹⁶ SZ, p. 20; vgl. GA 80.1, p. 153, GA 64, p. 88.

¹¹⁷ Ebd.; vgl. ebd., p. 169.

¹¹⁸ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Gesammelte Werke, Band I, Mohr Siebeck, Tübingen, 1990, hat diese interexisten-

Mitsein und Geschichtlichkeit bestimmen die Daseinsauslegung bereits durch die Sprache: "Innerhalb einer herrschenden Sprache, in der das Dasein selbst mit seiner Geschichte ist, hat jede Zeit und jede Generation ihre eigene Sprache und ihre spezifische Möglichkeit des Verstehens. Das zeigt sich deutlich an der Herrschaft bestimmter Worte und Formeln"¹¹⁹. Durch die Sprache hindurch betrifft die geschichtlich-interexistenziale Bestimmung die Daseinsauslegung bzw. die Vor-struktur (also Gewesenheit) des Verständnisses, insbesondere den Vor-begriff, aber auch die Vor-habe und Vor-sicht, denn "die überlieferte Ausgelegtheit hat schon jeweils darüber entschieden, was in den einzelnen Besorgungsmöglichkeiten vor allem gepflegt und behandelt wird: die Stoffe der Dichtung, die Vorwürfe der bildenden Kunst, die Arbeitsgebiete der wissenschaftlichen Disziplinen"¹²⁰. Auch hier zeigt sich, dass das Dasein vieles so macht, denkt, sagt usw., wie man es gewissermaßen "immer" gemacht, gedacht, gesagt hat. Die überlieferte Daseinsauslegung und die Generation, zu der wir gehören, regeln und bestimmen auch unseren Umgang mit dem zuhandenen Zeug in der nächsten Um- und Mitwelt:

Das auslegende Ansprechen von etwas als etwas spricht das Begegnende aus einer mehr oder minder ausdrücklichen Bekanntheit her an: als Werkzeug, als geeignet zu und dergleichen. Diese 'als was', von denen her die Umwelt und das in ihr aufgehende Besorgen ausgelegt werden, sind zumeist vom jeweiligen Dasein nicht erst neu entdeckt.¹²¹

Darin zeigt sich der positive Beitrag von Überlieferung, Geschichtlichkeit und Interexistenzialität: Ohne sie müssten wir die "Welt" immer von neuem entdecken¹²², als ob wir überhaupt keine Kultur hätten. Was hier

zial-geschichtliche Bestimmung des Daseins noch radikaler als Heidegger im Sinne der Endlichkeit aufgefasst, p. 281: "In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr. Lange bevor wir uns in der Rückbesinnung selber verstehen, verstehen wir uns auf selbstverständliche Weise in Familie, Gesellschaft und Staat, in denen wir leben. Der Fokus der Subjektivität ist ein Zerrspiegel. Die Selbstbesinnung des Individuums ist nur ein Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens". Da die Geschichtlichkeit unser Dasein und Verstehen verendlicht, "[versteh]t man immer anders [...], wenn man überhaupt versteht" (ebd., p. 302). Für eine systematische Diskussion der Geschichtlichkeit bei Gadamer, Heidegger und Dilthey im Ausgang von Hegel verweisen wir auf R. Dottori, *Die Reflexion des Wirklichen. Zwischen Hegels absoluter Dialektik und der Philosophie der Endlichkeit von M. Heidegger und H.-G. Gadamer*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2006.

¹¹⁹ GA 20, p. 374 s.

¹²⁰ GA 64, p. 88.

¹²¹ Ebd., p. 87.

¹²² Vgl. SZ, p. 169.

über die Vor-struktur der Auslegung und die Sprache gesagt wird, betrifft nicht nur das nächst Zuhandene, sondern das Seiende bzw. das Sein überhaupt, das heißt auch die Weise, wie wir uns zu uns selbst (Selbst- und Daseinsausgelegtheit), zur Natur, zum Leben, zum Mitdaseienden usw. verhalten.

2.6. Ausdrückliches und unausdrückliches Verhalten zur Vergangenheit: Tradition, Historie, Seinsfrage

In der Wiederholung ist das ausdrückliche Verhalten zur eigenen, vom Mitsein mitbestimmten Vergangenheit fundiert, d.i. die "Tradition": "Dasein kann Tradition entdecken, bewahren und ihr ausdrücklich nachgehen"¹²³. Das zeigt sich etwa im Fall des Handwerkers, der bewusst eine familiäre oder lokale Tradition fortführt, des Künstlers, der sich von den Werken dagewesener Künstler inspirieren lässt, des Philosophen, der sich einer philosophischen Strömung anschließt usw.

Tradition ist ein explizites Wiederholen und Pflegen der Vergangenheit, jedoch noch kein historisches Verhalten. Dieses entsteht erst, wenn das Entdecken der Tradition "zu einer eigenständigen Aufgabe ausgebildet [wird]"¹²⁴, nämlich durch die Übernahme der theoretischen Existenzweise und Thematisierung sowohl der Weltgeschichtlichen als auch des Überlieferten im Lichte der Historizität: "Das vergangene Dasein wird dafür auf seine Welt hin befragt, auf das, was man damals betrieb und was sich in der Umwelt des vergangenen Lebens ereignete"¹²⁵. Der Gegenstand der Historie wird im Sinne der Vorhandenheit und im zeitlichen Horizont der Innerzeitigkeit angesehen: "Die Vergangenheit wird als Weltgeschichte Thema der Auslegung"¹²⁶. So wird auch das existierende Dasein als Objekt der historischen Reflexion zu einem vergangenen, nicht mehr vorhandenen Seienden – und so behält die vulgäre Geschichtsauslegung ihr Recht¹²⁷. In allen Fällen hört der Historiker nicht auf, als jeweiliges, geschichtlich bestimmtes Dasein zu existieren, das seine Aufgabe als Historiker aus einer Zukunft her entwirft und vollzieht, weshalb "die

¹²³ Ebd., p. 20; vgl. GA 64, p. 90.

¹²⁴ Ebd.; vgl. F.-W. v. Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von "Sein und Zeit"*. Band 1. "Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein", *op. cit.*, p. 211.

¹²⁵ GA 64, p. 90.

¹²⁶ Ebd., p. 91.

¹²⁷ Denn das Dasein "[kann] mit einem gewissen Recht in gewissen Grenzen als nur Vorhandenes aufgefasst werden" (SZ, p. 55), z.B. wenn es zum Objekt von Biologie, Anatomie, Soziologie und *Historie* wird.

Vergangenheit [...] aus der Ausgelegtheit und der durchschnittlichen Verständlichkeit der jeweiligen Gegenwart des Historikers gedeutet [wird]”¹²⁸. Die Historie gründet als Existenzmöglichkeit des Daseins bzw. als theoretisches und ausdrückliches Verhalten zur Vergangenheit also in der aus der Zukunft her sich zeitigenden Geschichtlichkeit des Daseins. Darin liegt die existenzial-ontologische Genesis der Historie aus dem Dasein.

Wie die Historie die Weltgeschichte, so kann auch die Philosophie ihre eigene Vergangenheit explizit thematisieren, anstatt sie und sich in der bloßen Gegenwart zu vergessen. Dies ist der Fall bei der hermeneutischen Phänomenologie des Daseins, die zur Beantwortung der Seinsfrage am Leitfaden der Temporalitätsproblematik die Geschichte des Fragens nach dem Sein als “Geschichte des Seinsverständnisses” *historisch* hinterfragt¹²⁹. Diese Historizität der hermeneutischen Phänomenologie ist jedoch nicht die Historizität im Sinne des Weltgeschichtlichen, sondern die Wiederholung bzw. Erwidern des Möglichkeitscharakters des philosophischen Fragens nach dem Sein aus der Tradition, gegen sie und doch *für* sie¹³⁰ – und zwar im Lichte der Seinsfrage und mit Blick auf die Temporalitätsproblematik.

In diesem Zusammenhang soll der genaue Zusammenhang zwischen der Geschichtlichkeit des Daseins und dem Denken der Philosophen geklärt werden, den Heidegger unbestimmt lässt. Der Schwerpunkt liegt auf der Existenz, die sich durch Interexistenzialität und Geschichtlichkeit auszeichnet. Wie der Historiker existiert auch der Philosoph als Dasein, weshalb er ebenfalls geschichtlich von der Überlieferung bestimmt ist, zunächst und zumeist im Modus der Unausdrücklichkeit und des “Verfallens an die Tradition”.

Hier tritt die eher *negative* Bedeutung der Tradition bei Heidegger auf: Sie nimmt dem philosophischen Fragen tendenziell “die eigene Führung, das Fragen und Wählen ab”¹³¹. Die philosophische Tradition kann sich in dieser Hinsicht verhärten und das Überlieferte so “wenig zugänglich” machen, “dass sie es vielmehr verdeckt”, nämlich im Sinne

¹²⁸ GA 64, p. 93. Dieser existenzial-zeitliche Fundierungszusammenhang wurde von H.-G. Gadamer, *op. cit.*, weiter untersucht. So schließt er aus diesem Zusammenhang, dass eine perfekte Rekonstruktion der Vergangenheit unmöglich ist. Diese sei auch nicht wünschenswert, da das Positive an der Überlieferung darin bestünde, dass das Überlieferte von den verschiedenen, vom Zeitabstand geprägten Interpretationen einen “Zuwachs am Sein” erfährt und positiv für die Fragen des Heute “angewandt” werden kann (vgl. ebd., p. 312 ss.).

¹²⁹ GA 26, p. 197.

¹³⁰ Vgl. SZ, p. 169, 383.

¹³¹ Ebd., p. 21; vgl. GA 80.1, p. 138.

der “Selbstverständlichkeit”¹³², die niemand in Frage stellt¹³³. Tradition ist jedoch nicht nur negativ, da das Verhalten zu ihr auch modal bestimmt ist. Die *positive* Seite der philosophischen Tradition ist mindestens zweifach. *Erstens* insofern, als in ihr das, was ursprünglich erfahren bzw. gesehen wurde, *überhaupt überliefert* wird. Das ursprünglich Erfahrene ist als Überliefertes im Modus der Verstellung dennoch präsent, was ferner impliziert, dass es ständig auch *eigentlich* wiederholt werden kann. *Zweitens* haben die mittelalterliche und moderne Philosophie – die laut Heidegger die antike Ontologie nicht hinterfragt, sondern als etwas Selbstverständliches übernahmen (Verhärtung des Überlieferten) – wesentliche Sachverhalte ergiebig erarbeitet. Im Mittelalter wurde der bei den Griechen undifferenzierte Begriff der οὐσία¹³⁴ in *essentia* und *existentia* (Was- und Wie-Sein) differenziert¹³⁵, was die echte ontologische Forschung vorantreibt. Die moderne Philosophie hat mit dem Versuch positiv beigetragen, “den ontologischen Grundunterschied” zwischen dem Seienden, das wir sind, und demjenigen, das nicht wie wir ist (“Welt”, Natur usw.) als ontologischen zu thematisieren¹³⁶, auch wenn sie aufgrund der naiven Substantialitätstheorie daran gescheitert ist¹³⁷.

Daher muss die hermeneutische Phänomenologie das für das Dasein konstitutive Überlieferungsgeschehen thematisieren, damit der hermeneutische Phänomenologe, der als Dasein existiert, sich nicht naiv von der verhärteten Tradition den eigenen Fragehorizont und die eigene Begrifflichkeit vorgeben lässt, *wie dies sonst ständig der Fall ist*. Das Überlieferte muss vielmehr durch die Methode der “Destruktion” an die ursprünglichen existenzialen Erfahrungen und Quellen zurückgeführt werden, aus denen es geschöpft wurde¹³⁸.

Die philosophische Tradition hat seit den Griechen zwar nach dem Sein gefragt, jedoch ohne die Seinsfrage im Sinne der ontologischen

¹³² Vgl. auch ebd., p. 389.

¹³³ Während die Selbstverständlichkeit “die größte Widersacherin für die Philosophie” (GA 23, p. 208) darstellt, ist “das Selbstverständliche” hingegen “das wahre und einzige Thema der Philosophie” (GA 24, p. 80). Das Selbstverständliche *schlechthin* ist das vom Seienden differenzierte *Sein überhaupt*.

¹³⁴ GA 26, p. 183.

¹³⁵ GA 24, p. 32, 108 ss.; vgl. GA 27, p. 184.

¹³⁶ Vgl. ebd., p. 32, 172 ss., 231 ss.

¹³⁷ Vgl. SZ, p. 47, 203. Daher kann man trotz den zahlreichen textuellen Belegen nicht pauschal behaupten, dass Tradition bei Heidegger nur negativ konnotiert sei und Heidegger diese ausschließlich als verfallende “Verdeckungsgeschichte” (wie T.A. Winter, *Traditionstheorie: Eine philosophische Grundlegung*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2017, p. 49, 79, 88) verstünde. Vgl. auch, was Heidegger über Aristoteles in SZ, p. 26, Kant in SZ, p. 23 und Husserl in GA 20, p. 97 s. sagt.

¹³⁸ SZ, p. 21 ss., GA 24, p. 31 ss.

Differenz und der hermeneutisch-phänomenologischen Methode im Ausgang einer Daseinsanalytik zu stellen. Sie hat vielmehr "seit Parmenides explizit" die Form einer Ontologie der "Welt" (φύσις) anstatt des Daseins am Leitfaden einer Verabsolutierung des theoretischen Verhaltens genommen¹³⁹. Daher fällt das Verfallen an die Tradition mit dem Verfallen an die "Welt" zusammen¹⁴⁰. Im Kreise dieser Tradition hatte sich ein "Dogma" herausgebildet, das das Fragen nach dem Sein für unmöglich erklärte und es aufgrund seiner Selbstverständlichkeit als unnötig ansah¹⁴¹.

Der bereits in der antiken Philosophie vorherrschende Vorrang des Theoretischen hat sich in der modernen Philosophie radikalisiert, die Heidegger als *Daseinsphänomen* als eine "Sorge um erkannte Erkenntnis" interpretiert¹⁴². Von Descartes bis Husserl wurde die Philosophie mit wenigen Ausnahmen als das Projekt einer absoluten Fundierung der Wissenschaft durch die Wissenschaft selbst aufgefasst. Weil sich die Geschichte nicht als ein solches Seiendes interpretieren lässt, das man mit derjenigen Gewissheit erkennen kann, die der des mathematischen Seienden entspricht, wurde sie aus dem Bereich der philosophischen Forschung verbannt. Nach Heidegger ist dies etwa bei Descartes und Husserl der Fall¹⁴³. So verschloss sich das an seine Tradition verfallene philosophische Dasein dem Weg, das eigene Verfallen an die (schon) verhärtete Tradition zu überwinden. Es wird übersehen, dass auch der Philosoph bzw. dessen philosophisches Fragen selbst ständig und a priori von seiner eigenen Geschichte im Modus der Unausdrücklichkeit bestimmt ist, weil er kein von der "Welt", den Anderen und der Geschichte isoliertes Subjekt, sondern ein geschichtlich-interexistenzial bestimmtes Dasein ist.

¹³⁹ Vgl. ebd., p. 100. Vgl. auch F-W.v. Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu "Sein und Zeit". Band 2. "Erster Abschnitt: die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins"* § 9 – § 27, op. cit., p. 225 s.

¹⁴⁰ Vgl. ebd., p. 21.

¹⁴¹ GA 24, p. 18; vgl. auch SZ, p. 2.

¹⁴² M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994, Gesamtausgabe Band 17 [= GA 17], vgl. besonders p. 60 ss., 93 ss., 100 ss.

¹⁴³ Descartes entwarf am Modell mathematischer Objekte die Wahrheit als Gewissheit und das Sein als Bestand, weshalb hier die Geschichte nicht als wissenschaftliches Thema angesehen wird (vgl. ebd., p. 213 ss.). Auch Husserl gehört dieser Tradition an, die unter anderem wie selbstverständlich davon ausgeht, dass das Bewusstsein das einzige Thema der Philosophie ist (vgl. ebd., p. 92 ss.). Deshalb wirft Heidegger der vorherhermeneutischen Phänomenologie das "Versäumnis" des Geschichtlichen und das Verfallen an die Tradition vor (vgl. GA 80.1, p. 155).

Bibliographie

- Dilthey W., *Gesammelte Schriften. V. Band. Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte. Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Vandenhoeck & Ruprecht, Leipzig-Berlin 1924.
- Cheong E., *Die Geschichtlichkeit des Menschen und die Geschichte des Seins*, Duncker & Humblot, Berlin 2000.
- Dottori R., *Die Reflexion des Wirklichen. Zwischen Hegels absoluter Dialektik und der Philosophie der Endlichkeit von M. Heidegger und H.G. Gadamer*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006.
- Farin I., *Three Levels of Historical Analysis in Early Heidegger*, in "The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy", Oxon-New York 2014, pp. 1-37.
- Figal G., *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Beltz Athenäum, Weinheim 2008.
- Franck D., *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Les éditions de Minuit, Paris 1993.
- Gadamer H-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Gesammelte Werke, Band I, Mohr Siebeck, Tübingen 1990.
- Gander H-H., *Existenzialontologie und Geschichtlichkeit*, in T. Rentsch (a cura di) *Sein und Zeit, Klassiker Auslegen*, Akademie Verlag, Berlin 2007.
- Greisch J., *Ontologie et Temporalité*, Épipiméthée, Paris 1994.
- Ivanoff-Sabogal C., *Mitdasein und Seinsfrage. Systematische Untersuchung der Interexistenzialität in Heideggers Fundamentalontologie*, Duncker&Humblot, Berlin 2021.
- Id., *El "ante-que" de la huida existencial-ontológica en Ser y Tiempo*, in Ivanoff-Sabogal (a cura di), *Ontología fundamental y fenomenología hermenéutica*, Editorial Universitaria Quito 2024.
- Ivanoff-Sabogal C., Tsoullos A., *Der zeitliche Sinn der ontologischen Rückstrahlung in Sein und Zeit*, in "Heidegger Studien", 37, 2021, pp. 9-27.
- Heidegger M., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1979, Gesamtausgabe Band 20 [= GA 20].
- Id., *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994, Gesamtausgabe Band 17 [= GA 17].
- Id., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997, Gesamtausgabe Band 24 [= GA 24].
- Id., *Der Begriff der Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2004, Gesamtausgabe Band 64 [= GA 64].
- Id., *Vorträge. Teil 1: 1915-1932*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2006, Gesamtausgabe Band 80.1 [= GA 80.1].
- Id., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 2006 [= SZ].
- Id., *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2006, Gesamtausgabe Band 23 [= GA 23].
- Id., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2007, Gesamtausgabe Band 26 [= GA 26].
- Herrmann F-W.v., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von "Sein und Zeit". Band 1. "Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein"*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987.

- Id., *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von "Sein und Zeit"*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2004.
- Id., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu "Sein und Zeit". Band 2. "Erster Abschnitt: die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins" § 9 – § 27*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005.
- Id., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu "Sein und Zeit". Band 3. "Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins" § 28 – § 44*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2008.
- Id., *Hermeneutische Phänomenologie der Zeitlichkeit des Daseins. Zwei Freiburger Seminare zu Martin Heideggers "Sein und Zeit"*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2023.
- Neumann G., *Phänomenologie der Zeit und der Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, in "Heidegger-Studien", 39, 2023, pp. 149-208.
- Ferencz-Flatz C., *Zum Phänomen der "Generation": Intersubjektivität und Geschichte bei Heidegger*, in: "Phänomenologische Forschungen", 2013, pp. 95-112.
- Mulhall S., *Heidegger and Being and Time*, Routledge/New York 1996.
- Ricoeur P., *Temps et récits, tome III*, Seuil, Paris 1985.
- Römer I., *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur*, Springer, Dordrecht/Heidelberg/London/New York 2010.
- Winter T.A., *Traditionstheorie: Eine philosophische Grundlegung*, Mohr Siebeck, Tübingen 2017.