

Die Uneigentlichkeit als Privation der Eigentlichkeit?

Ein offenes Problem in Heideggers *Sein und Zeit*

Bernd IRLNBORN (Bonn)

Die berühmte Spannung zwischen der Eigentlichkeit und der Uneigentlichkeit des Daseins ist fraglos von zentraler Bedeutung für das ganze Konzept von Heideggers frühem Hauptwerk *Sein und Zeit*. Ich möchte in diesem Artikel auf eine bislang noch nicht gesehene Aporie aufmerksam machen, die sich im Verhältnis der beiden genannten Bestimmungen verbirgt und die nicht unerhebliche Konsequenzen für das programmatische Anliegen von *Sein und Zeit* nach sich zieht.

Worum es dabei geht, kann man so zusammenfassen: Heidegger spricht im § 7 von *Sein und Zeit* im Rahmen der Klärung des Phänomen-Begriffs von drei Arten, wie Seiendes sich als solches zeigen kann: einmal als „Phänomen“, dann als „Schein“, und drittens als „Erscheinung“ (SZ, 29).¹ Über das Verhältnis der beiden ersten heißt es dann in einer wichtigen Formulierung, „Schein“ sei eine „privative Modifikation“ von „Phänomen“ (SZ, 29). Diese Weisen des Sich-selbst-zeigens müssen demgemäß auch für das Seiende *Mensch*, das „Dasein“, und dessen verschiedene Modi der Selbstkundgabe zutreffen, die von der existenzialen Analytik „ans Licht“ gebracht werden. Im weiteren Verlauf des Werkes bestätigt sich das. Daraus folgt immanent: Man muß das im Modus des „Scheins“ sich zeigende *uneigentliche* Dasein als Privation des im Modus des „Phänomens“ sich kundgebenden *eigentlichen* Daseins interpretieren.²

Was sich so auf den ersten Blick einfach rekonstruieren läßt, wirft in anderer Hinsicht gravierende Schwierigkeiten auf, die die gesamte Existenzialanalytik von *Sein und Zeit* betreffen. Denn an einer anderen, gleichwohl zusammengehörigen Stelle formuliert Heidegger eine massive Kritik gerade am Begriff der Privation, und zwar aus dem Grund, daß sich darin eine Orientierung an der in *Sein und Zeit* so heftig kritisierten Ontologie der Vorhandenheit ausdrücke. Überträgt man diese Kritik auf das eben skizzierte Verhältnis von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, so kommt man zu einer erstaunlichen Folgerung: *Die Existenzialanalytik bewegt sich noch selbst, wenn sie das uneigentliche Dasein als Privation des eigentlichen beschreibt, in der von ihr kritisierten Ontologie der Vorhandenheit.*

Diese provokative These möchte ich im folgenden näher begründen. Um sie plausibel zu machen, ist es geboten, möglichst genau auf Heideggers Formulierungen zu achten. Im ersten Teil des Aufsatzes gilt es, ausführlicher auf Heideggers diffizilen Phänomen-Begriff und seine Rede von einer „privativen Modifikation“ einzugehen. Im zweiten Teil will ich den Bezug dieser methodischen Vorgaben von *Sein und Zeit* für das Verhältnis von eigentlichem und uneigentlichem Dasein nachzeichnen. Im dritten Teil soll Heideggers Kritik am Privationsbegriff thematisiert werden. Der vierte Teil erörtert den Zusammenhang dieser Kritik mit dem ursprünglichen Anliegen des Werkes. Der fünfte und letzte Teil formuliert die Konsequenz aus dem Gesagten für das Programm von *Sein und Zeit*.

¹ *Sein und Zeit* (Tübingen 16/1986) wird abgekürzt zitiert als SZ mit anschließender Seitenzahl. Das Kürzel GA bezieht sich auf die jeweiligen Bände der Gesamtausgabe der Heideggerschen Werke.

² Im folgenden wird der Einfachheit halber die erste Manifestationsart im Sinne des „Scheins“ auch als *scheinhaft*, die zweite im Sinne des „Phänomens“ auch als *phänomenal* bezeichnet.

I.

Der Ausgangspunkt von *Sein und Zeit* ist bekanntlich die Frage nach dem Sinn von Sein. Dieses gefragte und damit gesuchte Sein ist für Heidegger stets das Sein eines Seienden. Damit gilt programmatisch, daß Seiendes – welches, spielt hier noch keine Rolle – auf sein Sein hin befragt werden soll. Insofern ist die „Zugangsart“ zu dem befragten Seienden maßgeblich, denn sie muß so gewählt werden, daß dieses sich, wie Heidegger betont, „an ihm selbst von ihm selbst her zeigen kann“ (SZ, 16). Der Grund dafür ist ein methodischer, denn entscheidend für den weiteren Verlauf ist Heideggers grundlegende Forderung, daß die Instanz dieser Untersuchung nicht schon von vornherein irgendeine Idee von Sein für die Befragung voraussetzen darf.

Im § 7 der Einleitung geht es genau um dieses Problem. Hier konzipiert Heidegger die phänomenologische Methodik der anstehenden Untersuchung: Der Terminus „Phänomen“, griechisch *φαινόμενον*, thematisiere das „*Sich-an-ihm-selbst-zeigende*, das Offenbare“ (SZ, 28). Nun ist aber nicht jedes Seiende in der gleichen Weise in seinem Sein offenbar, da es unterschiedliche Verdeckungsstufen gibt, in denen es sich manifestiert. Insofern ist es notwendig, wenn die Seinsfrage gefragt und damit Seiendes auf sein Sein hin befragt werden soll, verschiedene Modi der Selbstkundgabe des Seienden zu differenzieren.³ Das ist, in aller Kürze, der Hintergrund der folgenden Unterscheidung.

Zusammengefaßt kann man festhalten:⁴ Heidegger sondert drei Manifestationsarten eines Seienden (SZ, 28 f.). Erstens die im Sinne eines „Phänomens“: als solches zeigt sich das Seiende von ihm selbst her als das, was es an ihm selbst ist. Zweitens als „Schein“: das Seiende zeigt sich von ihm selbst her als das, „was es an ihm selbst *nicht* ist“. Und drittens als „Erscheinung“:⁵ es zeigt sich von ihm selbst her nicht als das, was es an ihm selbst ist.⁶

Entscheidend für meine weitere Erörterung ist allein die Relation zwischen „Phänomen“ und „Schein“. Über deren Verhältnis heißt es: „Wir ... unterscheiden Phänomen von Schein als der privativen Modifikation von Phänomen“ (SZ, 29). Daß an dieser Stelle bewußt von

³ So heißt es: „Seiendes kann sich nun in verschiedener Weise, je nach der Zugangsart zu ihm, von ihm selbst her zeigen“ (SZ, 28). Dementsprechend versteht Heidegger folgendes unter Phänomenologie: „Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen“ (SZ, 34).

⁴ Die Schwierigkeiten, die in diesen Bestimmungen und ihrer Abgrenzung liegen, müssen hier übergangen werden, da sie ein eigenes Thema wären. Ausführlicher, wenn auch im Blickpunkt anderer Fragestellungen, beschäftigen sich folgende Untersuchungen mit der Thematik des § 7: C. F. Gethmann, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers* (Bonn 1974) 93 ff. G. Figal, *Martin Heidegger – Phänomenologie der Freiheit* (Frankfurt am Main 1991) 45 ff.

⁵ Heideggers im Vergleich zu der Bestimmung von „Phänomen“ und „Schein“ nur als abgeleitet erachteter Begriff der „Erscheinung“ (Heidegger spricht zwar von vier Bedeutungen von „Erscheinung“, bezieht sich in seiner Verwendung des Begriffs im Grunde aber nur auf eine; vgl. SZ, 30f.) erklärt sich möglicherweise aus der Kritik Rickerts an der Phänomenologie (vgl. H. Rickert, *Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare*, in: ders., *Unmittelbarkeit und Sinndeutung* [Tübingen 1939] 51–96). Wenn Rickert sagt: „Mit dem Wort ‚Erscheinung‘ weisen wir einmal auf etwas hin, das darin erscheint, ohne selbst Erscheinung zu sein...“ (a. a. O. 59), so entspricht das fast wörtlich der Bestimmung Heideggers (SZ, 29 ff.). Heidegger hat diesen Aufsatz mehrfach kritisiert (GA 17, 11; GA 20, 35f.), doch es ist nahelegend, daß er – vor dem Hintergrund der Kritik seines früheren Lehrers Rickert – in *Sein und Zeit* die beiden der „Erscheinung“ bezüglich der Authentizität überlegenen Modi des Sichzeigens eines Seienden, nämlich „Phänomen“ und „Schein“, differenziert und dem Begriff „Erscheinung“ vorgeordnet hat.

⁶ Wie bemerkt, bezeichnen die drei Arten des Sichzeigens unterschiedliche Verdeckungsstufen; in dem Sinne ist das „Phänomen“ eine „ausgezeichnete Begegnisart von etwas“ (SZ, 31). Heideggers Beispiel für das Sichzeigen als „Erscheinung“ ist das Symptom einer Krankheit, da sich in ihm etwas meldet, was sich als solches nicht zeigt (SZ, 29).

„Privation“ die Rede ist, bestätigt sich an zwei weiteren Äußerungen. Zum einen bezeichnet Heidegger die Negativität, die den „Schein“ betrifft (das scheinhafte Seiende zeigt sich von ihm selbst her als das, was es an ihm selbst *nicht* ist), als ein „privatives Nicht“ (SZ, 29), d. h. privativ gegenüber der Manifestationsart des „Phänomens“. Zum anderen wiederholt er die obige Verhältnisbestimmung, wenn er eine Seite weiter betont, das „Phänomen“ könne „privativ sich abwandeln ... zu Schein“.

Was bedeutet das? Das scheinhaft sich zeigende Seiende muß als *Privation* des phänomenal sich zeigenden Seienden verstanden werden. Der philosophisch einschlägige Begriff „Privation“ kommt bekanntlich vom lateinischen *privare*, „berauben“. Traditionell ist er der Gegenbegriff zu „Habitus“ und bezeichnet in diesem Sinne das Fehlen, das Beraubtsein eines zugrundeliegenden Seienden von einer Eigenschaft, die eigentlich zu seinem Wesen gehören sollte. Es ist also wichtig, daß die Privation nicht ein bloßes Fehlen von etwas an einem Seienden benennt, sondern das Fehlen einer Eigenschaft, die diesem Seienden an sich eignen *sollte*. So heißt es in einem illustrativen Beispiel, daß das Fehlen von Flügeln für den Menschen keine Privation darstellt, weil der Mensch eben an sich keine Flügel besitzt. Hätte er dagegen keine Hände, auf deren Besitz er von Natur aus angelegt ist, so müßte man dieses Fehlen als eine Beraubung, als eine Privation bezeichnen.⁷ Vor diesem Hintergrund kann man im Hinblick auf *Sein und Zeit* folgern, daß erstens die phänomenale Selbstkundgabe eines Seienden die an sich vorherrschen sollende, „ausgezeichnete“ Offenbarungsweise ist, und daß zweitens ihr privatives Modifikat, die bloß scheinhaft sich manifestierende Selbstkundgabe, *eigentlich* jener entsprechen sollte.

Man darf sich nicht darüber täuschen, daß bei Heideggers Ausführungen auf den ersten Blick nicht von einem „Sollen“ die Rede ist.⁸ Vorgreifend ist dazu zu sagen: Diese Lesart ergibt sich schon daraus, daß für Heidegger das Dasein „von ihm selbst als eigentlichem Sein können zunächst immer schon abgefallen und an die ‚Welt‘ verfallen [ist]“ (SZ, 175), und demgemäß das erst werden muß, was es „an ihm selbst“ ist.⁹ Insofern heißt es, das Dasein könne verstehend zu sich selbst sagen: „werde, was du bist!“ (SZ, 145).¹⁰ Das bedeutet aber nichts anderes als die Aufforderung: „Du sollst das sein, was du eigentlich bist“.

Entscheidend ist hierbei, daß dieser Imperativ nicht etwa von der explikativen Instanz an das sich zeigende Dasein von außen herangetragen wird, sondern daß er sich aus der Selbstbezüglichkeit und dem Entwurfscharakter des Daseins selbst ergibt.¹¹ Dies zeigt, inwiefern

⁷ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* III 6. Opera omnia. Ed. Leonina, Bd. XIV (Rom 1926) 14.

⁸ Das Problem des „Sollens“ wird hier nur als immanente Konsequenz von Heideggers Konzept vorgestellt, es spielt für die Begründung der These dieses Aufsatzes aber keine Rolle. Wichtig ist allein der Status zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit.

⁹ Man achte genau auf Heideggers Formulierung: Das Dasein ist „von ihm selbst“ an die Welt abgefallen und zeigt sich demgemäß nur noch als „Schein“, also – wie oben gesagt – von ihm selbst her als das, was es an ihm selbst *nicht* ist. Die mögliche Kompensation dieses Abfalls nennt Heidegger „die existenzielle Modifikation des Man-selbst zum *eigentlichen* Selbstsein“ (SZ, 268).

¹⁰ Vgl. auch folgenden Satz: „Dasein kann nur dann *eigentlich es selbst* sein, wenn es sich von ihm selbst her dazu ermöglicht“ (SZ, 263).

¹¹ An dieser Stelle ist ein kurzer Hinweis auf Hegels Methode in der *Phänomenologie des Geistes*, wie sie dort in der *Einleitung* beschrieben wird, hilfreich. Bei aller Unterschiedlichkeit der Ausgangsstellungen kommen beide Ausarbeitungen darin überein, daß ein sich selbst zeigendes Bewußtsein bzw. Dasein in der Spanne seiner möglichen Entwicklung von einer diese Selbstkundgabe auslegenden Position thematisiert wird. Dabei entsteht die die Relation beider Instanzen problematisierende Frage, ob letztere es nötig hat, „Maßstäbe mitzubringen“ und eigene „Einfälle und Gedanken bei der Untersuchung zu applizieren“ (G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. E. Moldenhauer/K. M. Michel [Hg.], Werke Bd. 3

auch bei Heidegger die alte Formel des *Erkenne dich selbst* eine wichtige Rolle spielt, nur daß diese in *Sein und Zeit*, wie es heißt, eine „wohlverstandene“ (SZ, 146), d. h. im Verstehen der eigenen Seinsweise verortete, sein muß, wodurch die Selbsterkenntnis gleichsam ein Ferment im möglichen Werdeprozeß des Daseins darstellt.¹²

Mit dieser Deutung wurde aber schon das Seiende, von dem in § 7 allein die Rede ist, mit dem Dasein identifiziert. Das ist aber erst das Thema des folgenden Abschnitts. Bislang kann man festhalten: Das scheinhafte Seiende zeigt sich von ihm selbst her als das, was es an ihm selbst – eigentlich betrachtet – *nicht* ist, d. h., es zeigt sich verdeckt, nicht so, wie es an sich, von seinem „Seinkönnen“ her, sein könnte. Das ist der entscheidende Punkt dieser formalen Analyse. Denn nur in der *eigentlichen* Bekundungsweise wäre die Seinsweise des um sein Sein Befragten, des jeweiligen Seienden, eine unverdeckte. Ich habe das Wort „eigentlich“ bewußt als anscheinend zweideutiges mit in diese Rekonstruktion gebracht, da es meines Erachtens genau in diesem Kontext seine Herkunft hat und insofern also gar nicht zweideutig ist. Das wird sich erweisen, wenn im nächsten Abschnitt das Verhältnis zwischen eigentlichem und uneigentlichem Dasein beschrieben wird.

II.

Bislang war zumeist die Rede von dem Sichzeigen eines unspezifischen Seienden. Dies war für die Analyse des Phänomen-Begriffs nicht störend, da Heidegger in dem besprochenen Teil des § 7 von *Sein und Zeit* noch nicht expliziert, um welches Seiende es sich konkret handelt, bzw. ob ein Seiendes besonders im Blickfeld steht. Nun ist es kein Geheimnis, daß in *Sein und Zeit* von einem Vorrang des Seienden „Mensch“ die Rede ist, und daß die Intention Heideggers darin liegt, dieses ausgezeichnete Seiende in einer ontologischen Analytik auf sein Sein hin zu befragen. Ohne großen Interpretationsaufwand wird erkennbar, welche Bedeutung Heideggers methodische Reflexion des Phänomen-Begriffs und der verschiedenen Modi der Selbstkundgabe eines Seienden besitzen: Offensichtlich geht es dabei nicht um die Bezeugungsart irgendeines Seienden, sondern um die des Seienden „Mensch“, des *Daseins*.¹³

Das kann man leicht am Text belegen. Dazu möchte ich in aller Kürze auf die Unterschiede in der Selbstkundgabe des Daseins, wie sie in *Sein und Zeit* beschrieben werden, eingehen. Es wird dabei deutlich werden, daß dem *phänomenal* sich manifestierenden Seienden das „eigentliche“ Dasein, und dem *scheinhaft* sich bekundenden das „uneigentliche“,

[Frankfurt 1986] 77). Sie wird bekanntermaßen sowohl von Hegel wie von Heidegger verneint, da das Kriterium für die Diagnose sich aus dem Prozeß bzw. den Möglichkeiten des Explizierten selbst ergeben muß und deshalb „Zutaten“ eben nicht konstruktiv-dogmatisch von außen herangebracht werden dürfen.

¹² Die Richtigkeit dieser Interpretation bestätigt sich auch in Heideggers Vorlesung *Einleitung in die Philosophie* aus dem Jahre 1928/29: „So liegt denn eine große Wahrheit in der Forderung, die schon die antike Philosophie aussprach: Γνωθι σεαυτόν, erkenne dich selbst, d. h. erkenne, was du bist, und sei, als was du dich erkannt hast“ (GA 27, 11).

¹³ Obwohl das unübersehbar ist, muß es doch trotzdem betont werden, denn andernfalls könnte man der These, daß das uneigentliche Dasein die Privation des eigentlichen ist, möglicherweise entgegenhalten: auf das Dasein beziehe sich die methodische Klärung Heideggers im § 7 überhaupt nicht. Richtig wäre an diesem Einwand aber allein, daß es in jenem Paragraphen terminologisch nur um Seiendes geht, nicht um die Spezifikation „Dasein“. Offensichtlich falsch wäre es dagegen – wie der weitere Verlauf von *Sein und Zeit* zeigt –, wenn man dies nicht auf das zur Untersuchung anstehende Seiende, das Dasein, bezöge.

„verfallende“ Dasein entspricht. In § 4 von *Sein und Zeit* heißt es, daß sich das Dasein – aufgrund einer allein ihm eignenden Bezüglichkeit zu seinem Sein – aus seiner Existenz verstehe. Dabei handele es sich um „eine Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein“ (SZ, 12). Der verwickelte Satz muß hier nicht *en détail* erörtert werden, entscheidend ist die den Status des Daseins betreffende Alternative: *es selbst sein oder nicht es selbst sein*. Diese Optionen finden sich noch an zahlreichen anderen Stellen in *Sein und Zeit*.¹⁴ So betont Heidegger, daß das Dasein, da es sich selbst wählen könne, in der Gefahr stehe, sich zu verlieren: „Verloren haben kann es sich nur und noch nicht sich gewonnen haben kann es nur, sofern es seinem Wesen nach mögliches *eigentliches*, das heißt sich zueigen ist“ (SZ, 42).

Wenn Heidegger unter „Wesen“ das „Zu-sein“ des Daseins versteht (SZ, 42), so paßt das Zitierte genau in das herausgearbeitete Privationsschema: An sich, von seinem Wesen her, ist das Dasein ein mögliches eigentliches; die „Uneigentlichkeit“ habe, wie Heidegger unterstreicht, „mögliche Eigentlichkeit zum Grunde“ (SZ, 259). Der Sinn dieses Verhältnisses ist letztlich folgender: Dann, und nur dann, wenn das Dasein sich „zueigen“ ist, bekundet es sein Sein von ihm selbst her als das, was es an ihm selbst ist. Davon ausgehend, ist das nur scheinhaft sich manifestierende Dasein sich nicht „zueigen“, obwohl es dies sein könnte. Deswegen zeigt es sich von ihm selbst her als das, was es an ihm selbst gerade nicht ist. Genau dieses Nicht-zueigen-sein bezeichnet das, was Heidegger an anderer Stelle – wie oben expliziert – das „privative Nicht“ genannt hatte.

Dieses Verhältnis wird deutlich, wenn in *Sein und Zeit* das „Verfallen“ zum Thema wird.¹⁵ Darunter versteht Heidegger die „*Flucht* des Daseins vor ihm selbst als eigentlichem Selbst-sein-können“ (SZ, 184). Eine für unseren Kontext maßgebliche Stelle zum „Verfallen“ findet sich SZ, 222: Dort spricht Heidegger davon, daß das Sein des verfallenden Daseins sich zwar noch zeige, aber nur entwurzelt und verstellt, „im Modus des Scheins“: „Das Seiende ist nicht völlig verborgen, sondern gerade entdeckt, aber zugleich verstellt; es zeigt sich – aber im Modus des Scheins.“ Ich denke, man braucht angesichts der Unmißverständlichkeit dieser Stelle weder noch einmal die Formeln für die Bestimmung von „Phänomen“ und „Schein“ zu wiederholen, noch weitere Belege für die Richtigkeit der Ausgangsthese anzuführen, daß Uneigentlichkeit eine Privation der Eigentlichkeit ist.

Bevor die Tragweite dieses Befunds für *Sein und Zeit* aufgezeigt wird, noch eine weitere Konsequenz aus dem Gesagten: Unter „Privation“ versteht man traditionell einen Seinsmangel, der durch das Fehlen der beraubten Eigenschaft am Substrat erklärbar ist. So wurde beispielsweise im Mittelalter das Böse als ein Ausbleiben von Sein begriffen, da ein schlechter Mensch nicht das ist, was er an sich, d. h. von seiner durch Gott geschaffenen Natur her, sein könnte. Gilt dies auch für *Sein und Zeit*? Kann man bei der Uneigentlichkeit von einem *Seinsmangel* sprechen? Vordergründig sicherlich nicht, denn Heidegger unterstreicht direkt am Anfang des ersten Abschnitts: „Die Uneigentlichkeit des Daseins bedeutet aber nicht etwa ein ‚weniger‘ Sein oder einen ‚niedrigeren‘ Seinsgrad“ (SZ, 43). Wie man sich leicht versichern kann, ist das an dieser Stelle zwar eine programmatisch notwendige Behauptung, aber kein begründetes Argument. Aus der weiteren Erörterung ergibt sich nämlich, daß man diese Fragen durchaus bejahen kann, und zwar, kurz gesagt, aus folgendem Grund: Wieder im Kontext des „Verfallens“ heißt es, die Uneigentlichkeit impliziere ein „Nicht-es-selbst-sein“. Das sei aber nicht so zu verstehen, als ob das Dasein, darin befangen, sein Sein gänzlich verlöre. Im Gegenteil: „Dieses *Nicht-sein* muß als die nächste Seinsart des Daseins begriffen werden, in der es sich zumeist hält“ (SZ, 176). Etwas umständlich, aber präzise refor-

¹⁴ Vgl. SZ, 12, 42, 129, 267 ff., 317.

¹⁵ Das „Verfallen“ bezeichnet Heidegger als „schärfere Bestimmung“ der Uneigentlichkeit (SZ, 175 f.).

muliert: Dem uneigentlichen Dasein eignet ein Seinsmangel dahingehend, daß es durch ein Fehlen, eine Beraubung seines potentiell ihm *zueigen* sein könnenden Selbst-seins gekennzeichnet ist. Das heißt, auch hier bestätigt sich wieder die auf den ersten Blick unmerkliche Verhaftetheit dieser Bestimmungen von *Sein und Zeit* an der Tradition.

Nachdem nun ausreichend die Bedeutung des Privationsbegriffs für die Daseinsanalytik unterstrichen worden ist, gilt es nun, die – nach dem Gesagten überraschend anmutende – heftige Kritik Heideggers in *Sein und Zeit* genau an diesem Begriff zu verfolgen.

III.

Im § 58 von *Sein und Zeit* findet sich eine dezidierte Kritik am Privationsbegriff, die darauf hinausläuft, daß eine Ontologie, die sich an diesem Konzept orientiert, das Dasein als ein bloß Vorhandenes versteht. Bevor ich auf diese nach den oben geschilderten Implikationen des § 7 erstaunliche These detailliert eingehe, soll noch der Ort dieser Kritik im Argumentationsverlauf von *Sein und Zeit* in wenigen Strichen nachgezeichnet werden. Die Intention dabei ist, deutlich zu machen, inwiefern das bislang zum Thema Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit Gesagte sachlich mit Heideggers Kritik am Privationsbegriff verbunden ist, anders ausgedrückt, inwiefern hier nicht bezugslose Argumente künstlich zusammengebracht werden.

Beim Übergang vom ersten zum zweiten Abschnitt von *Sein und Zeit* hebt Heidegger zum einen das *bis dato* Geleistete und zum anderen das noch Ausstehende der existenzialen Analytik hervor. Wie er sagt, beschränkte sich die bisherige Untersuchung rein auf die Analyse des uneigentlichen Daseins, was aber insofern einseitig sei, da Existenz auch eigentliches Seinkönnen umfasse. Solange das noch ausstehe und die Analytik das Dasein immer nur als unganzen interpretiert habe,¹⁶ bleibe die Intention von *Sein und Zeit*, das Sein des ausgezeichneten Seienden „Mensch“ unverdeckt herauszuarbeiten, unerreicht (SZ, 232f.). Hierher gehören nun bekanntlich die Phänomene Tod, Gewissen und Schuld: Zum gesuchten *eigentlichen* „Ganzseinkönnen“ muß nicht nur ein existenzialer Begriff des Todes gefunden werden, sondern auch ein Kriterium, das dieses mögliche „Ganzseinkönnen“ – im Sinne des Seins zum Tode – im Dasein selbst motiviert, und das ist das Gewissen. Diese Motivation geschieht mittels eines gewissenbedingten Aufrufs zu einer Schuld, die dem Dasein je schon eignet.

Damit nähern wir uns der Privationskritik. Vereinfacht gesagt will Heidegger zwei Schuldformen voneinander abgrenzen: einerseits die übliche Schuld-Vorstellung, hervorgehoben durch einen selbstverursachten, aber gleichwohl kompensierbaren Mangel. Davon will Heidegger andererseits ein ursprüngliches Schuldigsein abheben, das dem Menschen als geworfenem unverbrüchlich zugehörig ist, das er sich also nicht durch eine singuläre Tat gezogen hat und dann wieder beliebig loswerden kann (SZ, 283ff.).

Die Einzelheiten müssen uns nicht weiter interessieren, wichtig ist, im Blick zu behalten, daß es hier, gemäß der Intention des zweiten Abschnitts, um die Zurücknahme der „privati-

¹⁶ Man beachte auch hier den Zusammenhang zwischen dem „privativen Nicht“ des „Scheins“, also der uneigentlichen Seinsweise des Daseins, und dem Tod, auf den Heidegger zu Anfang des zweiten Abschnitts abhebt. Vorsichtig formuliert kann man sagen, zumindest eine Antwort auf die Frage nach dem Kriterium für dieses „privative Nicht“ liegt in der Unwillentlichkeit des uneigentlichen Daseins, sein Existieren durch den Einbezug des Todes als ganzes zu verstehen. Das Nicht-Ausweichen vor demselben liefe dagegen auf die Annullierung des „privativen Nicht“, d. h. auf das „Sichzurückholen aus dem Man“ (SZ, 268) hinaus.

ven Modifikation“ des uneigentlichen Daseins geht, wobei eine eigentliche, d. h. phänomenale Bezeugungsweise desselben gesucht ist. Das angesprochene ursprüngliche Schuldigsein will Heidegger nun dadurch aufzeigen, daß die Idee von „schuldig“ formalisiert wird, d. h., daß der Bezug des herkömmlichen Schuldphänomens suspendiert wird, der Verschuldung bloß aus der Verletzung einer gebotenen Norm erklärt. Ich möchte die wesentlichen Sätze der sich daraus ergebenden Privationskritik zitieren: „Die Idee der Schuld muß ... abgelöst werden von dem Bezug auf ein Sollen und Gesetz, wogegen sich verfehlend jemand Schuld auf sich lädt. Denn auch hier wird die Schuld notwendig noch als *Mangel* bestimmt, als Fehlen von etwas, was sein soll und kann. Fehlen besagt aber Nichtvorhandensein. Mangel als Nichtvorhandensein eines Gesollten ist eine Seinsbestimmung des Vorhandenen. In diesem Sinne kann an der Existenz wesenhaft nichts mangeln, ... weil ihr Seinscharakter von aller Vorhandenheit unterschieden bleibt“ (SZ, 283).

Zwei Seiten später betont Heidegger nochmals, daß das gesuchte Schuldigsein, das als „existenziale Nichtigkeit“ gefaßt wird, „keineswegs den Charakter einer Privation, eines Mangels gegenüber einem ausgesteckten Ideal [hat], das im Dasein nicht erreicht wird.“¹⁷ Wohl gemerkt ist genau das Heideggers Definition des Begriffs „Privation“.

In diesem Sinne lautet die Folgerung: Würde die jeweilige Selbstbekundungsweise des Daseins als Privation gegenüber einer vorausgesetzten Norm interpretiert werden, so hätte man das Dasein im Einklang mit der Tradition als ein vorhandenes Etwas gefaßt. Genau diese Unangemessenheit will *Sein und Zeit* aber bekanntlich überwinden. Welche Konsequenzen ergeben sich allerdings dann, wenn – wie oben gezeigt – gemäß *Sein und Zeit* die Eigentlichkeit als Privation der Eigentlichkeit interpretiert werden muß?

IV.

Zunächst ist deutlich: Heideggers Erörterung des Schuld-Phänomens offenbart exemplarisch den Unterschied zwischen einem Verständnis des Menschen einerseits – gemäß der Intention von *Sein und Zeit* – als Dasein und andererseits – gemäß der kritisierten Tradition – im Sinne der bloßen Vorhandenheit. Wie die beiden letzten Sätze des Zitats SZ, 283 zeigen, geht es Heidegger dabei generell um die Relativierung eines Verständnisses, das ein Verfehlen von Sollensvorschriften als privatives Nichtvorhandensein des so Gesollten begreift. Darauf muß man hinweisen, um eine mögliche einseitige Auffassung zu korrigieren, die nicht den grundlegenden Zusammenhang des von Heidegger hier zum Schuld-Phänomen Dargelegten mit dem Anliegen von *Sein und Zeit* wahrnimmt.

Konkret heißt das: Die Bestimmung der Schuld ist nach *Sein und Zeit* nicht ursprünglich und nur uneigentlich erfaßt, wenn man sie als Folge einer singulären normativen Verfehlung begreift, die „im Sinne des ausgleichenden Verrechnens von Ansprüchen“ wieder kompensiert werden kann (SZ, 283). Heideggers These ist ja – was uns hier aber nicht weiter interessieren kann –, daß es eine durchgehende, also nicht singuläre Schuld gibt, die dem Dasein als geworfenem je schon zukommt. Die Pointe liegt nun darin, daß dem Dasein als existierendem, wie es hieß, nichts mangeln kann, und zwar aus dem Grund, da seine Bestimmtheit *per definitionem* nicht vor ihm liegt wie ein bloßes Bestandsstück: „Dasein ist je seine Möglichkeit und es ‚hat‘ sie nicht nur noch eigenschaftlich als ein Vorhandenes“ (SZ, 42).¹⁸ Das Seiende „Mensch“ darf also nicht als eine bestimmungslose Entität verstanden

¹⁷ Daß „Mangel“ in diesem Kontext synonym ist mit „Privation“, kann man auch SZ, 286 und 291 bemerken.

¹⁸ Vgl. auch: „Entsprechend ist auch das Dasein, solange es ist, je schon sein Noch-nicht“ (SZ, 244).

werden, der man verschiedene Eigenschaften gewissermaßen ankleben könnte, etwa wie man einen vorhandenen Gegenstand mit Kleidungsstücken behängt.

Gerade anlässlich des Schuld-Phänomens wird das deutlich: Versteht man Schuld als Privation, als Mangel im Sinne des „Nichtvorhandenseins eines Gesollten“, der durch den Verstoß gegen ein Gesetz zustande gekommen ist, dann begreift man überhaupt das Seiende „Mensch“ als ein vorhandenes, zugrundeliegendes Etwas, das rein äußerlich, durch hinzukommende Eigenschaften, gegenüber einem „ausgesteckten Ideal“ fehlen oder nicht fehlen kann. Nach dem programmatischen Anspruch von *Sein und Zeit* gilt es aber gerade, nicht von außen – also etwa durch die Instanz der existenzialen Analytik – irgendeine Idee von Sein in die Befragung des Seins des Seienden *Mensch* hereinzubringen, denn nur so kann gewährleistet werden, daß es sich *idealiter* von ihm selbst her als das manifestiert, was es an ihm selbst ist. Ginge man dagegen schon von einer bestimmten Idee von Sein bei dieser Untersuchung aus, so könnte sich das Dasein eben nicht dergestalt von selbst bekunden und es bliebe als Konsequenz nichts anderes übrig, als beispielsweise eine Verfehlung hinsichtlich dieser vorausgesetzten Idee von Sein im Sinne „eines Mangels gegenüber einem ausgesteckten Ideal, das im Dasein nicht erreicht wird“, zu werten.¹⁹ Wie Heidegger aber in aller Deutlichkeit sagt, liefe diese Orientierung des menschlichen Seins an einer zwar faktisch nicht vorhandenen, aber gleichwohl vorhanden sein sollenden Eigenschaft, bloß auf die „Seinsbestimmung eines Vorhandenen“ hinaus.

Wenn man auf die Erörterung zurückblickt und sich noch einmal vergegenwärtigt, was im ersten und zweiten Teil zur Privation angeführt worden ist, so fällt auf, daß hier eine schwerwiegende Inkonsistenz zwischen Anspruch und Durchführung der existenzialen Analytik sichtbar wird. Woran liegt das und welche Aporie entsteht dadurch für das Anliegen von *Sein und Zeit*?

V.

Um diese Fragen zu beurteilen, ist es wichtig, sich noch einmal die Intention dieses Buches, wie sie in seiner Einleitung dargelegt wird, zu verdeutlichen: Wenn Heidegger glaubt, die sogenannte Seinsfrage erneut stellen zu müssen, so geschieht das nicht vor dem Hintergrund, daß diese Frage in der Tradition noch nie gestellt worden wäre, sondern einzig aus dem Grund, daß sie bislang nur unzureichend und einseitig gestellt und beantwortet wurde. Die Ursache für diese Einseitigkeit liegt nun aber darin, daß die herkömmliche Ontologie das

¹⁹ In dieser Hinsicht, so könnte man weiter folgern, zeigten sich am Seienden „Mensch“ zwei Seinsbereiche: einerseits ein zugrundegelegter, sein-sollender, und andererseits ein privativer, nicht-sein-sollender. Dergestalt würde Heidegger der alltäglichen Schuldauslegung vielleicht unterstellen, noch in „Seinstufen“ zu denken, denn das nicht-sein-Sollende, aber gleichwohl doch vorhandene, wird als qualitativ minderwertig, mangelhaft, gegenüber dem idealiter sein-Sollenden erachtet, wobei etwa die Bestrafung gleichsam im nachhinein eine Nivellierung der verschobenen Qualitäten bewirkt, oder, anders ausgedrückt, die vorausgesetzte Ordnung restituiert. So äußert sich Heidegger in der Kritik des schlechten Gewissens: „Gleich als wäre das Dasein ein ‚Haushalt‘, dessen Verschuldungen nur ordentlich ausgeglichen zu werden brauchen, damit das Selbst als unbeteiligter Zuschauer ‚neben‘ diesen Erlebnisabläufen stehen kann“ (SZ, 293). Dieser mögliche, mittelbare Vorwurf schimmert nämlich durch den unmittelbaren hindurch, die Tradition verstehe das Dasein als bloßes Vorhandensein, dem bei der Erfüllung seiner Pflicht nichts mangle (s. o.; SZ, 283), wogegen der Verstoß gegen dieselbe eben die Privation und damit ein Nichtsein indizieren muß. Da der Mensch aber für Heidegger nie schuldlos ist, wäre stets ein Mangel in seiner Seinsweise vorhanden. Genau das soll in § 58, durch die Formalisierung der Idee von „Schuld“, als ein nicht ursprüngliches Verständnis abgewehrt werden.

Sein eines Seienden primär im Sinne von Vorhandensein, d.h. aus der Orientierung an der Gegenwart, verstanden hat. Das ist insofern nach den Prämissen von *Sein und Zeit* aber unzutreffend, da das ausgezeichnete Seiende „Mensch“ anders verstanden werden muß: nämlich nicht wie ein gewöhnliches Ding, das als Koordinate in Raum und Zeit einfach vorhanden ist, sondern als existierendes, d.h. in einem die bloße Präsenz übergreifenden und sowohl Zukunft als auch Vergangenheit mit einbeziehenden Modus. Dem existierenden und in dieser Weise erschlossenen Dasein steht demgemäß nichts Zukünftiges – wie ein privatives Noch-nicht der Gegenwart – abstrakt bevor,²⁰ weil dieses scheinbare Nichtvorhandensein immer schon in seine Seinsweise einbezogen ist.

Genau darin liegt für Heidegger der Fehler in der Verwendung des Privationsbegriffs, der – wie oben betont – von einer Norm ausgeht, die bei einem Seienden nicht erreicht worden ist, die sich also ontologisch in seinem Sein nicht bekundet, obwohl es von seinem Wesen her dazu fähig wäre und das Gesollte aufweisen müßte. Wird in dieser Weise auch das Seiende „Mensch“ verstanden, dann verfällt man nach *Sein und Zeit* wieder der traditionellen Präsenz-Ontologie und interpretiert das menschliche Sein wie das eines gegenwärtig vorhandenen Gegenstands. Die „privatio“, so betont Heidegger unmißverständlich im Schuld-Kapitel, hat die „ontologische Herkunft aus der Ontologie des *Vorhandenen* ...“ (SZ, 286).

Wenn man von der Richtigkeit meiner bisherigen Interpretation ausgeht, ergeben sich erhebliche Probleme für das Konzept von *Sein und Zeit*, weil man folgenden Schluß ziehen muß: Die existenziale Analytik des Daseins verfällt selbst der von ihr kritisierten Präsenz-Ontologie, wenn sie die Uneigentlichkeit als Privation der Eigentlichkeit ansetzt. Und diese Konsequenz betrifft keinen nebensächlichen Punkt, sondern das ursprüngliche Anliegen von *Sein und Zeit*, den Ausgangspunkt, der die Daseinsanalytik überhaupt erst motiviert hat.²¹ Eigentlichkeit impliziert dann – natürlich gegen die ausdrückliche Intention Heideggers – eine je schon vorausgesetzte und in die Untersuchung konstruktiv hereingebrachte Idee von Sein,²² ein „ausgestecktes Ideal“, das gewöhnlich, in der Verfallenheit an die Welt, nicht erreicht wird. Demgegenüber stellt die Uneigentlichkeit, das Verfallen, eine privative Modifikation der Eigentlichkeit dar, die eine „alltägliche“ Bekundungsweise des Daseins beschreibt, das sich zwar von ihm selbst her zeigt, aber eben *nicht* als das, was es an ihm selbst ist, und das heißt: *nicht* eigentlich.

Genau dieses „privative Nicht“ beschreibt einen Mangel als Nichtvorhandensein von etwas, das sich in der Seinsweise des Daseins *eigentlich* zeigen könnte. Die Möglichkeit einer Zurücknahme dieser privativen Modifikation ist – wie bemerkt – das Thema des zweiten Abschnitts von *Sein und Zeit*: „Denn nur dann, wenn dieses Seiende in seiner Eigentlichkeit

²⁰ „Zukunft“ meint hier nicht ein Jetzt, das, *noch nicht* ‚wirklich‘ geworden, einmal erst *sein wird*, sondern die Kunft, in der das Dasein in seinem eigensten Seinkönnen auf sich zukommt“ (SZ, 325).

²¹ Man könnte einwenden, daß der einzige – freilich zynische – Ausweg aus diesem Dilemma darin liege, das uneigentliche Dasein als bloß vorhandenes Etwas und erst das eigentliche Dasein als Existenz zu verstehen. Das widerspräche aber ausdrücklich Heideggers Äußerungen; vgl. SZ, 43, 49, 88, 115, 130, 230.

²² Man darf sich nicht darüber täuschen, daß Heidegger am Schluß von § 62 eher widerwillig einräumen muß, daß der ontologischen Interpretation ein Ideal zugrunde liege (SZ, 310). Abgesehen davon, daß diese methodische Konzession überhaupt nichts an dem anstehenden Problem ändert, ist dieser Punkt mehr als erstaunlich, denn Heidegger hatte vorher mehrfach, dem Programm von *Sein und Zeit* entsprechend, betont, daß gerade keine konkrete Idee von Sein vorausgesetzt werden dürfe, da sie sich aus der Bezeugung des Daseins selbst erweisen müsse (SZ, 13, 16, 43, 285). Um die Gründe für die spätere methodische Konzession zu verstehen, wäre es nötig, die höchst problematischen, „apologetischen“ Äußerungen von § 63 zu analysieren. Das muß hier aber unterbleiben.

und Ganzheit phänomenal zugänglich geworden ist, kommt die Frage nach dem Sinn des Seins *dieses* Seienden ... auf einen probehaltigen Boden“ (SZ, 301).

Wenn die von mir vorgelegten Überlegungen zutreffen, muß man sagen, daß dieser Boden nicht erreicht worden ist und, gemessen am Anspruch des Buches, auch nicht erreicht werden konnte. Vielleicht liegt darin auch ein Grund, warum *Sein und Zeit* ein Fragment geblieben ist.