

§ 5. Eine neue Entfaltung der Eigentlichkeit nach *Sein und Zeit*

Im ersten Kapitel wurde bereits betont, dass die Problematik der Eigentlichkeit das zentrale Thema der Philosophie Heideggers sei, weil sie den wesentlichen Bezug zwischen dem Sein und dem menschlichen Dasein hinsichtlich der Wahrheitserfahrung der Unverborgenheit betrachtet. Obwohl Heidegger in SuZ schon versuchte, diesen Bezug durch die Fundamentalontologie sichtbar zu machen, ist seine Untersuchung unzureichend, weil er die Seinsfrage nicht entsprechend zu stellen vermochte. Die Erläuterung des eigentlichen Seinsbezugs des Daseins vor der Wende können wir so verstehen, dass sie grundsätzlich auf die Klärung der Bedingung der Möglichkeit, d.h. auf die Interpretation der Zeitlichkeit, gerichtet war, aber nicht nach dem Grundgeschehen des Seinsbezugs selbst fragte.

Nachdem Heidegger das Problem in SuZ bemerkt hatte, hat er das Projekt für unzureichend gehalten und sogleich einen neuen Ansatz der Seinsfrage in der Freiburger Vorlesung vom Wintersemester 1929/30 entworfen. In dieser Vorlesung wird deutlich, dass er mit der neuen Auslegung der ontologischen Differenz weiterhin das Problem der Eigentlichkeit behandelt, ohne allerdings die Begriffe „Eigentlichkeit“ und „Uneigentlichkeit“ zu verwenden. Im Folgenden werden wir klären, worin sich seine Interpretation vor und nach der Wende unterscheidet.

A. Die Problematik der Eigentlichkeit vor der Wende

Das Hauptziel von SuZ besteht darin, die Grundlage der Seinsverfassung des Menschen in der Zeitlichkeit zu zeigen. Die Eigentlichkeit als der wesentliche Seinsbezug des Daseins wird darum aus der Zeitlichkeit verstanden, da letztere die Bedingung der Möglichkeit des Seinsbezugs überhaupt ist. Nur in der Zeitlichkeit kann der Bezug zwischen dem Sein und dem Menschen ursprünglich und eigentlich erschlossen werden, wobei jedoch im Alltag der Mensch zunächst und zumeist in einem verborgenen Seinsbezug uneigentlich lebt. Erst in der Erschließung des verborgenen Seinsbezugs existiert der Mensch als Dasein eigentlich. Nun stellen sich zwei Fragen: Auf welche Weise wird die Eigentlichkeit gemäß der Bedingung der Zeitlichkeit in SuZ gedeutet? Und: Kann das Problem der Eigentlichkeit auf die dargestellte Weise wirklich gelöst werden?

Hinsichtlich des auffälligen Unterschieds zwischen Sein und Seienden fasst Heidegger die Eigentlichkeit in SuZ als den reinen Bezug zwischen dem Dasein und dem grundsätzlich vom Seienden differenten Sein. Das Sein zeigt sich als der originäre Seinsbezug, als der ontologische Ursprung des Seins des Daseins. Dementsprechend wird die Eigentlichkeit durch die Vergegen-

ständlichung des Seins als eines solchen in der Zeitlichkeit offenbar. Die eigentliche Zeitlichkeit stellt sich gemäß der Einheit von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart als der ursprüngliche transzendente Akt, als ein „Außer-sich“ (SuZ, 350) dar. Das „Außer-sich“ erschließt sich in der Zeitigung und bezeichnet den ekstatischen Charakter der Zeitlichkeit. Die Bedingung der Möglichkeit der Eigentlichkeit deutet Heidegger als eigentliche Zeitlichkeit im Sinne der ursprünglichen Zeitigung.

Um das Problem der Eigentlichkeit genauer zu verstehen, mussten wir die Analytik des Augenblicks betrachten, weil nur im Augenblick – im Blick der Entschlossenheit – das Dasein aus der eigentlichen Zukunft auf sich selbst zukommt. Damit öffnet sich das Ganzseinkönnen in Hinblick auf die Sorgestruktur des Seinsverständnisses. Auf dieser Ganzheit des Seinkönnens basieren erst die Grundmöglichkeiten der eigentlichen und uneigentlichen Existenz. Entgegen seiner ausführlichen Erklärung des eigentlichen Augenblicks in SuZ hat Heidegger später in der Freiburger Vorlesung von 1929/30 darauf hingewiesen, dass das Problem des Augenblicks, seine Verwurzelung in der Zeitlichkeit, in SuZ nicht gelöst, sondern nur „in seiner Zelle“ (GA 29/30, 227) erfasst wurde. Wie hat Heidegger dieses Problem von SuZ nachher verstanden? Was meint Heidegger mit „Zelle“? War die damalige Erklärung des Phänomens des Augenblicks unzureichend?

In seinen frühen Untersuchungen – nicht nur in SuZ, sondern auch in der Marburger Vorlesung aus dem Jahre 1927 – ist die Analyse des Augenblicks durch die Perspektive beschränkt, nach welcher streng zwischen dem Sein und dem Seienden bzw. zwischen der ontologischen und ontischen Wahrheit unterschieden wird. So gehört die Eigentlichkeit im Sinne des Augenblicks lediglich zur ontologischen Wahrheit, die sich im Grunde auf das rein ontologische Seinsverständnis, nicht jedoch auf das ontische Verhalten zum Seienden bezieht. Heidegger hat die Einheit einer ontischen und einer ontologischen Wahrheit zwar postuliert, aber nicht hinreichend erhellt.

Das ontologische Seinsverständnis des Augenblicks besteht in der Zeitlichkeit, die entsprechend ihres ekstatischen Charakters in die drei Ekstasen von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart gegliedert ist. Dabei wird die eigentliche Zeitlichkeit als Zukunft betrachtet, da das Dasein in seinem jeweiligen Seinkönnen auf sich zukommt, sofern es in seinem Sein durch das Vorlaufen zum Sein zum Tode zukünftig existiert: „Das primäre Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit ist die Zukunft.“ (SuZ, 329) Nur weil der Augenblick zukünftig gewesen sein wird, wird er zur spezifischen Gegenwart, in der sich die entschlossene „Situation“ entfaltet. Die eigentliche Gegenwart entspringt demzufolge grundsätzlich aus der eigentlichen Zukunft,

obwohl Heidegger ihre Gleichursprünglichkeit betont hat. Das Phänomen der Zukunft, auf das der Philosoph am Ende seiner Transzendenzanalyse stößt, ist aber nicht das wahre Seinsphänomen des Augenblicks, sondern nur das Ergebnis einer existenzialen Untersuchung. Das meint Folgendes.

Erstens ist die eigentliche Zukunft bloß die notwendige Bedingung des Augenblicks, aber keineswegs der Augenblick selbst. Der Augenblick, der das Ganzseinkönnen des Daseins eröffnet, beruht nach Heidegger auf dem transzendentalen Akt und dieser wiederum auf der zukünftigen Zeitigung. Die eigentliche Zukunft als „Bedingung der Möglichkeit“ des ursprünglichsten Seinsverständnisses ist selbst kein Seinsphänomen, wenn wir unter Phänomen eine lebendige Einheit von Sein und Seiendem verstehen. Allein durch die Trennung der zukünftigen Zeitigung vom Seienden erschließt sich der rein ontologische Sinn des Seins. Diese rein ontologische Wahrheit ist nur eine „apriorische temporale“ (GA 24, 465) Erkenntnis, allerdings kein echtes Seinsphänomen, weil die eigentliche Zukunft nur die temporale Bedingung ist, daraus das Phänomen des Augenblicks dann hervorkommt. In SuZ hat Heidegger die Bedingung und das Phänomen des Augenblicks in Gestalt der Zeitlichkeit betrachtet, aber keine zureichende Erklärung geliefert. Den Unterschied zwischen der Frage nach dem Grund und der nach dem lebendigen Phänomen hat Heidegger nicht bemerkt bzw. überbrückt.

Zweitens wird die Augenblicksanalyse entsprechend der transzendentalen Interpretation der Zeit durch die Vereinzelung des Daseins beschränkt. Nach Heidegger öffnet sich die ganze Sorgestruktur des Daseins nur dann, wenn die Zeit sich im Dasein in seiner ursprünglichen Vereinzelung zukünftig zeitigt. Demnach entspringt das ganze Weltphänomen dem ontologischen Aufbruch der „Subjektivität des Subjekts“ als ganzer. In Heideggers früher Philosophie bleibt durch die ontologisch-transzendente Untersuchung der Subjektivität, die sich als eine „ständig zu erneuernde ontologische Interpretation der Subjektivität des Subjekts“¹ versteht, die Subjekt-Objekt-Struktur entsprechend der Beziehung zwischen Dasein und

¹Vgl. WdG in WM, 161ff. Heidegger verlangt die Einsicht, „[...]“, daß die Transzendenz nicht durch eine Flucht ins Objektive enthüllt und gefaßt werden kann, sondern einzig durch eine ständig zu erneuernde ontologische Interpretation der Subjektivität des Subjekts, die dem »Subjektivismus« ebenso entgegenhandelt, wie sie dem »Objektivismus« die Gefolgschaft versagen muß.“ Eine andere Selbstinterpretation des Transzendenzproblems von Heidegger liegt in den *Beiträgen zur Philosophie* vor (322): „Auch wenn »Transzendenz« anders als bisher, nämlich als *Überstieg* begriffen wird und nicht als das *Über-sinnliche* als *Seiendes*, auch dann wird mit ihrer Bestimmung das Wesen des Da-seins allzu leicht verstellt. Denn Transzendenz setzt auch so voraus ein *Unten und Diesseits* und ist in der Gefahr, doch missdeutet zu werden als Handlung eines »Ich« und Subjekts. Und schließlich bleibt auch dieser Transzendenzbegriff im Platonismus stecken.“

Welt verborgen. Nach Heidegger kann das Dasein nur durch eine transzendente Urhandlung in der Welt sein, in der es eine seiner Möglichkeiten in der konkreten Herausarbeitung der ontologischen Selbstheit austragen muss. Sofern die Eigentlichkeit in SuZ grundsätzlich „die ursprüngliche Selbstständigkeit und Ganzheit des Daseins“ (SuZ, 323) enthält, wobei das Dasein eigentlich – wie in seiner Marburger Vorlesung von 1928 angezeigt – als „metaphysisch isolierte[s] Dasein“ (GA 26, vgl. 172ff.) verstanden wird, ist das Dasein für Heidegger im Grunde eine metaphysische „Egoität“ (GA 26, 241)², welche die transzendente „Bedingung der Möglichkeit“ für ein existenzielles Du oder Ich d.h. für eine existenzielle Objekt-Subjekt-Struktur, für das existenzielle Welt-geschehen ist. Die Welt als In-der-Welt-sein hat ihren Ursprung in der ontologischen Urhandlung des Daseins. Weil die Welt letztlich auf der Zeitigung des eigenen vereinzelt Seins des Daseins beruht, ist die von der Welt im Grunde getrennte metaphysische Vereinzelung nur eine pure ontologisch-transzendente Urhandlung, jedoch kein primäres Phänomen, worin die ursprüngliche Einheit von Vereinzelung und Welt im Vorhinein geschieht. In diesem modifizierten Modell der Transzendenz ist das Problem der Subjekt-Objekt-Beziehung noch nicht gelöst, sondern nur auf eine höhere Ebene verschoben worden. Daher können wir behaupten, dass SuZ „ein Werk des Subjektivismus“³ ist. Das grundlegende Problem liegt in der Transzendenzstruktur selbst. Sie wird im nächsten Kapitel weiter erörtert.

Festzuhalten ist, dass die Augenblicksanalyse hinsichtlich der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit ihre Schranken hat. Offensichtlich gehört der Augenblick – also der Blick der Entschlossenheit – zur Eigentlichkeit und steht dem beständigen Jetzt-Phänomen der Uneigentlichkeit gegen. Das Jetzt-Phänomen beschreibt das alltägliche Weltphänomen, das nicht primär aus dem eigenen Seinkönnen, sondern von den Dingen des öffentlichen Mitseins bestimmt wird. Das Jetzt-Phänomen, sofern es in der Uneigentlichkeit sich hält, enthält überhaupt keine Augenblicklichkeit. Umgekehrt trägt der Augenblick kein uneigentliches Element in sich, weil die beiden Zeitlichkeiten, Jetzt und Augenblick, völlig unterschiedlich und entgegengesetzt sind. Aller-

²GA 26, 241. In der Marburger Vorlesung von 1928 hält Heidegger am ontologisch-metaphysischen Wesen des Daseins fest: „Die zur Transzendenz des Daseins gehörige Egoität ist die metaphysische Bedingung der Möglichkeit dafür, daß ein Du existieren und eine Ich-Du-Beziehung existent sein kann.“

³Vgl. W. Franzen, *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte*, Meisenheim am Glan 1975. 152f. Entgegen seiner Ansicht wird hier die Auffassung vertreten, dass einerseits der Subjektivismus von SuZ nicht auf dem existenzial-analytischen Ansatz, sondern auf dem Problem der ontologischen Differenz und der Transzendenz beruht; andererseits ist der Antisubjektivismus auch nicht – wie Franzen behauptet – im seinsgeschichtlichen Denken Heideggers aufzufinden. Das ‚Anti‘-Denken kann gibt es nur für das *unereignete* Dasein.

dings betont Heidegger zugleich, dass sich das Jetzt-Phänomen vom Augenblicksphänomen ableitet.⁴ Es stellt sich die Frage: Wie wird die vom Augenblick bestimmte Gegenwart und damit die „Situation“ möglich, wenn sie in die uneigentliche Zeit eintreten muss? Anders gefragt, wie sind die getrennten Zeitlichkeiten von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit zu vereinbaren, wenn die eigentliche Welt nicht nur ein Ideal, sondern wirklich in unserer alltäglichen Welt möglich ist? Obwohl Heidegger die uneigentliche von der eigentlichen Zeitlichkeit abgeleitet hat, lässt er die Beziehung zwischen den beiden Zeitphänomenen im Unklaren. In der Tat hatte Heidegger dieses Problem bereits im Jahr 1928/29 vor Augen, so dass er in seinem Aufsatz ›Vom Wesen des Grundes‹ versuchte, den „Entwurf von Welt“ mit der „Eingenommenheit von Seienden“ als „eine Zeitlichkeit“ auszulegen (WdG in WM, 166).

An vielen Stellen in SuZ wird die Spannung zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, ursprünglicher Welt und alltäglicher Welt, gesehen, weil die Eigentlichkeit der Uneigentlichkeit entgegengesetzt ist, obwohl die Uneigentlichkeit notwendig der Eigentlichkeit entspringt. Das Verhältnis eines Gegensatzes auf der einen Seite und sich bedingender Abhängigkeit auf der anderen Seite findet sich auch bei anderen Begriffspaaren, z.B. beim Unterschied von Sein und Seiendem, von ontologisch und ontisch, existenzial und existenziell. Diese ambivalenten Verhältnisse sind im Wesentlichen in der *unursprünglichen* Auslegung der ontologischen Differenz begründet, wobei bloß die Differenten der Differenz betont werden. Wegen der differentenbetonten Betrachtung der Begriffspaare kann das Eigentlichkeitsphänomen nur als ontologische *Möglichkeit* im zeitlichen Sinne, aber kaum als *Seinsgeschehen* gedeutet werden. Sofern die Eigentlichkeit nicht als lebendiges Phänomen erschlossen, sondern im Grunde metaphysisch vorgestellt wird, bleibt die Seinswahrheit in SuZ noch verhüllt.

B. Die Problematik der Eigentlichkeit nach der Wende

Entsprechend der Wende in der Auslegung der ontologischen Differenz wird das Problem der Eigentlichkeit auf eine andere Weise entfaltet, so dass sogar die Begriffe selbst, nämlich „Eigentlichkeit“ und „Uneigentlichkeit“, verschwinden. Wie können wir dann überhaupt noch behaupten, dass dieses Problem weiter behandelt wird? Um diese Frage zu beantworten, können wir uns auf ein weiteres Projekt in Heideggers Freiburger Vorlesung von 1929/30 konzentrieren, in welcher nach der Wende zum ersten Mal das Problem der Eigentlichkeit neuerlich vor Augen gebracht wird. Im Fortgang

⁴Vgl. GA 24, 409: „Der Augenblick ist ein Urphänomen der ursprünglichen Zeitlichkeit, während das Jetzt nur ein Phänomen der abkünftigen Zeit ist.“

werden wir zunächst versuchen, die Eigentlichkeit im Sinne zweier Grundphänomene, nämlich der tiefen Langeweile und der Weltbildung, zu erklären. Danach werde ich die Gründe für das Verschwinden des Begriffspaars „Eigentlichkeit“ und „Uneigentlichkeit“ erörtern.

a) Das Grundgeschehen der Eigentlichkeit

In der erwähnten Freiburger Vorlesung wird das Problem der Eigentlichkeit auf eine neue Weise behandelt, so dass sich die Entfaltung der Seinsfrage, die vor der Wende an der Bedingung der Möglichkeit des Seinsverständnisses in einem Kantischen Sinne orientiert ist, nun zum Grundgeschehen des Daseins gewandelt hat. Mit der Überwindung des Problems der ontologischen Differenz ist die Eigentlichkeit, der wesentliche Seinsbezug des Daseins, vom Kantisch bestimmten Transzendenzproblem befreit. Der Grund der Eigentlichkeit, die Zeitlichkeit, wird nicht mehr als „Bedingung der Möglichkeit“ im Sinne der Seiendheit und damit gemäß ihrem transzendentalen Aktcharakter betrachtet. Vielmehr wird nun die primäre Einheit der beiden, d.h. das Grundgeschehen der Eigentlichkeit in ihrer Zeitlichkeit als solcher, in den Vordergrund gestellt.

Nach dieser Absicht hat Heidegger das Problem der Eigentlichkeit in zweifacher Hinsicht erörtert. Der erste Teil, nämlich die „Weckung einer Grundstimmung“ (GA 29/30, 89) unseres Daseins, kann mit der Fundamentalanalyse des Daseins in SuZ verglichen werden. Statt der Transzendenzanalyse im Rahmen der Zeitlichkeit wird der ursprüngliche Seinsbezug des Daseins basierend auf einer Grundstimmung des Daseins dargelegt. Der zweite Teil der Vorlesung, der auf dem ersten Teil beruht, der Rückgang in eine Ursprungsdimension der Welt, kann als eine temporale Analytik des Seins angesehen werden, die das „Geschehen des Waltens der Welt“ (GA 29/30, 510) ausgehend von einer Befreiung durch die „*λογος*-Struktur“ (GA 29/30, 510) zum Vorschein bringt. Diese beiden Darstellungen dienen aber dem gleichen Ziel – der Vorbereitung der Verwandlung des Menschen in sein Dasein⁵; anders gesagt, es soll die Möglichkeit der eigentlichen Existenz in unserem „lebendigen“ Dasein „lebendig“ enthüllt werden.

⁵Vgl. GA 29/30, 508-512. Über die Verwandlung des Menschen zum Dasein sagt Heidegger schon in seiner Freiburger Vorlesung aus dem Wintersemester 1929/30, es gehe darum, „den Menschen und damit die überlieferte Metaphysik in ein ursprünglicheres Dasein zu verwandeln, um daraus die alten Grundfragen neu entspringen zu lassen“. „Die Weckung der Grundstimmung im ersten Teil der Vorlesung sowohl wie der zuletzt vollzogene Rückgang von der *λογος*-Struktur in das Grundgeschehen dienen beide dem einen: *vorzubereiten das Eingehen in das Geschehen des Waltens der Welt*. Dieser philosophierende Ein- und Rückgang des Menschen in das Dasein in ihm kann immer nur vorbereitet, nie erwirkt werden.“

α Tiefe Langeweile

In SuZ wurde die Eigentlichkeit als Gegenstand einer ontologisch-wissenschaftlichen Erkenntnis behandelt. Nach der Entdeckung des Problems der ontologischen Differenz versucht Heidegger, das Eigentlichkeits-Denken im Hinblick auf die Differenz als solche durch ein metaphysisches Fragen zu öffnen, das sich an den „Grundbegriffen“ von Welt, Endlichkeit und Vereinzelung orientiert. Der Mensch vermag diese Fragen nur dann zu stellen, wenn er wirklich philosophiert. Das Philosophieren hat Heidegger in dieser Vorlesung als eine Grundstimmung des Daseins dargestellt. Um die volle Eigentlichkeit des Daseins zu erfassen, muss zuerst die Grundstimmung des Philosophierens verstanden werden.

Eine Grundstimmung ist die Bestimmung des Daseins als Dasein selbst. In dieser grundlegenden Selbstbestimmung erhält das Dasein seinen wesentlichen Seinsbezug, wobei das Geschehen des Menschenwesens sich auf eine lebendige Weise zeigt. Die Grundstimmung bezieht sich nicht auf das Seiende, sondern allein auf das Sein dieses Seienden, auf das Dasein. Sie gehört zum Sein des Menschen, indem „die Stimmung kein Seiendes ist: Sie ist positiv eine Grundart, die *Grundweise, wie das Dasein als Dasein ist*“. (GA 29/30, 101) Im Unterschied zur Eigentlichkeit in SuZ enthält die Grundstimmung jetzt nicht nur das positive, eigentliche, sondern auch das ihm zugehörige negative, uneigentliche Element, indem die Eigentlichkeit in ihrer Einheit mit der Uneigentlichkeit betrachtet wird. Diese Einheit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit des Daseins ist nichts Neues, sondern sie wurde schon in SuZ thematisiert. In diesem Werk konnte diese Einheit als das widersprüchliche Wesen der Existenz selbst charakterisiert werden, indem die uneigentliche Alltäglichkeit des Daseins von seinem eigentlichen Wesen her abgeleitet wurde.

Nun, in der Grundstimmung, wird das innerste widersprüchliche Wesen des Seins des Menschen durch das „Da-sein“ und „Weg-sein“ bestimmt: „Zum Wesen des Daseins gehört am Ende dieses Weg-sein. ... daß ein Mensch, sofern er existiert, in seinem Dasein immer auch schon und notwendig in irgendeiner Weise weg ist.“ (GA 29/30, 95) „Da-sein“ bedeutet hier „eigentlich-sein“, dagegen meint „Weg-sein“ „uneigentlich-sein“. Wie schon in SuZ die Eigentlichkeit der Ursprung der Uneigentlichkeit, so ist das „Da-sein“ der Ursprung des „Weg-seins“: „[...] er kann nur weg-sein in dieser Weise, wenn sein Sein den Charakter des Da-seins hat.“ (GA 29/30, 95) Das Da-sein, das zugleich den Charakter des Da und des Nicht-da hat, ist „das Wie unseres Miteinander-Daseins“. (GA 29/30, 100) Gerade dieses Da-sein ist das Ziel, das Heidegger durch die Entfaltung der Grundstimmung ins Licht rücken will.

Wie kann dieses Ziel erreicht werden? Durch die Weckung einer Grundstimmung. Statt der Grundbefindlichkeit der Angst in SuZ hat Heidegger in seiner Vorlesung über die „Grundbegriffe der Metaphysik“ die Stimmung der Langeweile erläutert, um den ursprünglichen Seinsbezug des Daseins sichtbar zu machen. Im Unterschied zu SuZ schenkt Heidegger jetzt seine Aufmerksamkeit nicht mehr der *Seinsweise* im Sinne des Seinkönnens des „Sich-selbst-wählens und -ergreifens“, sondern vielmehr dem wesentlichen *Seinsbezug* des Daseins. Daher wird die Grundstimmung als „eine Atmosphäre“ (GA 29/30, 100) bezeichnet. Anstelle der Entscheidung betont er nun das Seinlassen des Daseins, indem Heidegger von der Jemeinigkeit zur Existenzialität des Daseins zurückgeht: „Stimmung wecken ist eine Art und Weise, das Da-sein hinsichtlich seiner jeweiligen ›Weise‹, in der es ist, das Da-sein als Da-sein zu ergreifen, besser, das Da-sein sein zu lassen, wie es ist oder sein kann als Da-sein.“ (GA 29/30, 103) Dieses „sein lassen“ des Daseins hat der Denker weiter als „wachsein lassen“⁶ verstanden. Das ist ein Hinweis darauf, dass die eigentliche Stimmung wie eine schon dagewesene Wachheit ist und unser Da-sein durchstimmt, indem wir sie zum Einschlafen bringen wollen. Davon ausgehend hat Heidegger versucht, unser Dasein nicht im Sinne einer vorliegenden Lage darzustellen, sondern einen tieferen Einblick in unser Dasein zu ermöglichen.

So wie uns nach SuZ die Eigentlichkeit des Daseins unbekannt ist, verstehen wir die Langeweile noch nicht „in ihrem Wesen“ (GA 29/30, 122). Sie ist uns noch nie wesentlich geworden, da wir sie „zunächst und zumeist“ in unserer Alltäglichkeit verscheuchen. Aber im Unterschied zur Behandlung der Eigentlichkeit in SuZ, im Unterschied zur Vergegenständlichung des Seins, sollen wir uns jetzt den Seinsbezug im Sinne der Langeweile nicht entgegensetzen, um sie etwa ausdrücklich und absichtlich in uns zu erzeugen, sondern wir sollen ihr vielmehr Raum geben und uns ihr nähern, indem wir uns sagen lassen, was sie als solche sei. Dies bedeutet, dass wir uns aus uns selbst dem Da-sein nähern.

In der angesprochenen Vorlesung hat Heidegger versucht, eine ursprüngliche Langeweile durch die Entfaltung einer oberflächlichen Langeweile allmählich hervorkommen zu lassen: „Diese flüchtige, bei-läufige, *unwesentliche* Langeweile soll *wesentlich* werden.“ (GA 29/30, 122) Hier wird die Langeweile bezüglich der Einheit ihres eigentlichen, wesentlichen und

⁶Vgl. GA 29/30, 91, 118. In der Vorlesung hat Heidegger die Bedeutung des Weckens genauer bestimmt: „Weckung ist ein Wach-machen, ein Wachwerdenlassen dessen, was schläft.“ „Das Wecken dieser Grundstimmung heißt nicht, sie erst wachmachen, sondern wachsein lassen, vor dem Einschlafen behüten.“

uneigentlichen, unwesentlichen Wesens betrachtet, insofern die Eigentlichkeit nun nicht mehr von der Uneigentlichkeit getrennt wird, sondern gerade in ihr anwesend ist, durch sie zum Vorschein kommt. Demgemäß hat Heidegger drei Formen der Langeweile⁷ Schritt für Schritt thematisiert. Im Folgenden werden wir uns aber nur auf ihre letzte Erscheinungsweise, nämlich die tiefe Langeweile, konzentrieren und danach fragen, wie die Bedeutung der Eigentlichkeit durch die Erklärung der tiefen Langeweile aufgehellt wird.

Wie die Eigentlichkeit von SuZ in der Zeit gründet, so steht auch die Grundstimmung der Langeweile in einem besonderen Verhältnis zur Zeit des menschlichen Daseins. Zeit ist aber jetzt keine bloße Bedingung der Eigentlichkeit mehr, sondern die Eigentlichkeit selbst. Vom Geschehen der Eigentlichkeit aus ließ sich die Zeitlichkeit erörtern. Heidegger zielt nun darauf, „durch die Auslegung des Wesens der Langeweile zum Wesen der Zeit vordringen“. (GA 29/30, 201) Im Unterschied zu SuZ wird die Eigentlichkeit nicht durch die Auslegung der Zeit bzw. durch das Sein zum Tode bestimmt, sondern umgekehrt wird nun das Wesen der Zeit durch die vertiefte Auslegung des Geschehens der Eigentlichkeit bezüglich der Langeweile aufgeklärt.

Die Eigentlichkeit, der wesentliche Seinsbezug des Daseins, wird im Hinblick auf die tiefe Langeweile als ein „es ist einem langweilig“ (GA 29/30, 202) bezeichnet, wobei das Dasein eine fundamentale Eröffnung des Seins erfährt. In dieser Langeweile erscheint das Seiende im Ganzen – die Dinge sowohl als auch wir selbst mit ihnen – als gleichgültig. Alles Seiende spielt überhaupt keine Rolle mehr, so dass die Macht der alltäglichen Welt in einer völligen Leere verschwindet: „Die ganze Situation und wir selbst als dieses individuelle Subjekt sind dabei gleichgültig.“ (GA 29/30, 207) In der Erfahrung der Leere oder der „Leergelassenheit“ (GA 29/30, 254) wird der Mensch durch den Augenblick von einem personalen Subjekt zu einem indifferenten Niemand, d.h. zum Da-sein gewandelt, wobei das Seiende im Ganzen sich als solches gerade in seiner Gleichgültigkeit zeigt.

Der Rückzug des Seienden im Ganzen „bringt das Selbst erst in aller Nacktheit zu ihm selbst als das Selbst, das da ist und sein Da-sein übernommen hat. Wozu? Es zu sein.“ (GA 29/30, 215) Das menschliche Dasein als Da-sein existiert in der Seinsweise der Eigentlichkeit, doch die Eigentlichkeit enthält einen Widerspruch im Sinne eines „Ansagen im Versagen“

⁷Die drei Formen der Langeweile sind das Gelangweiltwerden von etwas, das Sichlangweilen bei etwas und die tiefe Langeweile als das ›es ist einem langweilig‹. Vgl. GA 29/30, 117-245.

(GA 29/30, 216). Dem Dasein versagt sich einerseits entsprechend seiner Uneigentlichkeit das Seiende im Ganzen, andererseits wird durch dieses Sichversagen im Blick der Entschlossenheit „das eigentliche Ermöglichende“ (GA 29/30, 216), das alle wesenhaften Möglichkeiten des Daseins in seiner eigenen Freiheit trägt und führt, angesagt.

In dieser mit der Uneigentlichkeit verbundenen Eigentlichkeit tritt die Zeitlichkeit als solche hervor. Es gibt in der tiefen Langeweile einen „einheitliche[n] All-Horizont der Zeit“ (GA 29/30, 218), in dem allein das Seiende im Ganzen offenbar gehalten und als solches überhaupt zugänglich gemacht werden kann. Das Dasein als das „eigentlich Ermöglichende“ (GA 29/30, 227) muss diesen ganzen Zeithorizont an sich binden, so dass sich die Zeit als das sich Versagende im Ganzen und daher sein Horizont als eine völlige Leere bekunden kann. Diese volle Weite der Leere wird erst im Augenblick freigegeben.

Im Unterschied zur Trennung der Jetzt- und Augenblickszeitlichkeit von SuZ wird nun die Einheit der verschiedenen Zeitlichkeiten betont: „[...] einheitlich das Eine, daß wir, daß das Dasein in uns in die Weite des Zeithorizontes seiner Zeitlichkeit hinausschwingt und so gerade nur einschwingen kann in den Augenblick des wesentlichen Handelns. Dieses Schwingen im Zwischen solcher Weite und solcher Spitze ist das Stimmen, diese Langeweile als Stimmung.“ (GA 29/30, 227) Die ursprüngliche Einheit von Zeithorizont und Augenblick lässt das „es ist einem langweilig“ auftauchen, in einem einzigen Moment öffnet sich die ganze Weite des Daseins. Die Spannungen in den Beziehungen von Horizont und Augenblick, von Welt und Vereinzelung, Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit werden im Sinne einer paradoxen Einheit in der Langeweile aufgelöst.

Durch die Grundstimmung des Philosophierens, die in der Explikation der Langeweile das ursprüngliche Geschehen des Daseins lebendig eröffnet, wird die wissenschaftliche Ausrichtung von SuZ korrigiert. Die Eigentlichkeit als ursprünglicher Seinsbezug des Daseins ist kein durch die Vergegenständlichung des Seins zum Tode als ontologisch verstandenes, aber doch vorgestelltes Phänomen, sondern das Dasein erscheint sich und erst durch das Philosophieren: „Der ganze Zusammenhang zwischen eigentlicher und uneigentlicher Existenz, Augenblick und Augenblickslosigkeit, ist nicht ein Vorhandenes, was im Menschen passiert, sondern ein solcher des Daseins.“ (GA 29/30, 428) In Hinblick auf die Einheit von eigentlicher und uneigentlicher Existenz kann das Dasein innerhalb und inmitten des Seienden im Ganzen sich als sich selbst jeweils konkret ermöglichen.

β Konkrete Weltbildung

Durch die Eröffnung der tiefen Langeweile ist ein Ort des Philosophierens im Dasein entstanden, an dem das innerste Wesen des Seins des Menschen fragwürdig geworden ist. Nur aufgrund dieser Befreiung des Daseins im Menschen können die metaphysischen Fragen nach Welt, Vereinzelung und Endlichkeit entfaltet werden. Heideggers Forderung im zweiten Teil der Vorlesung zielt aber nicht nur darauf, den Ursprung der überlieferten Metaphysik durch die Analyse des Weltproblems zu verdeutlichen, sondern vielmehr darauf, die Eigentlichkeit unseres Daseins zu enthüllen, d.h. das Dasein des heutigen Menschen hinsichtlich der Geschichte seiner konkreten Weltbildung durchsichtig zu machen. Davon ausgehend wird die Ausarbeitung der metaphysischen Fragen als eine „Verschärfung der Möglichkeit jener Grundstimmung“ (GA 29/30, 253) gekennzeichnet, womit die Thematisierung der Eigentlichkeit weiter vertieft wird.

Die tiefe Langeweile erscheint als das ursprüngliche Phänomen des Daseins, wobei das Dasein als solches sich inmitten dieses Ganzen befindet. Die Welt, die „Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen“ (GA 29/30, 412), gründet in der Weltbildung des Daseins, woraus die Welt in der Gestalt des ‚als‘ erst entsteht. Sofern die Enthüllung von Seiendem immer ein Seiendes „als solches“ meint, d.h. Seiendes *als* das oder das hervortritt, muss die Erschließung des Seienden im Ausgang von der Bildung des ‚als‘ bestimmt werden. Die Bestimmung des ‚als‘ hängt geschichtlich davon ab, wie das Dasein in seiner Geschichte sein Seinkönnen zeitigt. Das Seinkönnen des Daseins ermöglicht das ‚als‘ des Seienden in seiner Weltbildung. In den metaphysischen Fragen geht es nun darum, herauszubekommen, in welcher Dimension des Seinkönnens sich das ‚als‘ unserer Weltbildung ursprünglich bewegt.

Im Raum der europäischen Weltbildung ist diese Frage auf den „Logos“ (λόγος) (GA 29/30, 418) gerichtet, weil er die Metaphysik in Europa begründet, durch die nicht nur das wissenschaftliche Denken überhaupt, sondern alles Verhalten zum Seienden beherrscht wird. Die Frage nach der europäischen Weltbildung kann deshalb mit der Frage nach dem Ursprung des λόγος identifiziert werden. Dabei weist der λόγος nur das auf, was vorlogisch bereits offenbar ist. Der λόγος als Aussage bezüglich des Seienden ist ein „Vermögen zum ‚entweder-oder‘ des Wahrseins oder Falschseins“ (GA 29/30, 491). In welcher Ursprungsdimension kann das Ganze der λόγος-Struktur in den Blick genommen werden? Die Weltproblematik ruht auf dem Grunde der inneren Möglichkeit des λόγος. Das bedeutet nicht, dass ein Grund im Sinne einer wahren Aussage gesucht wird, sondern dass der

Grund bezüglich seines inneren Wesensbaus, d.h. seiner Möglichkeit zu diesem ‚entweder-oder‘ des Wahr- oder Falschseinkönnens, freigelegt wird. Die λόγος-Struktur entspringt dabei in seiner Grundfunktion der Aufweisung einem wesentlichen Verhalten des Menschen. Die Frage nach der Welt ist daher auf die Frage nach dem Menschenwesen ausgerichtet.

Das Vermögen des Menschen zu einem das Seiende aufweisenden Verhalten ist nur möglich, wenn sich dem aussagenden Menschen im vorhin-ein ein Spielraum der Wahrheit oder Falschheit eröffnet hat. Die Offenbarung von Seiendem, die im Freisein des Menschen begründet ist, ist demnach ursprünglicher als der λόγος. Diese Offenbarung zeigt erst das Grundgeschehen der Weltbildung, das Heidegger durch drei Momente, nämlich durch ein Entgegenhalten der Verbindlichkeit, durch die Ergänzung und durch die Enthüllung des Sein des Seienden gekennzeichnet hat (vgl. GA 29/30, §73c,d) Diese vorlogische Eröffnung der Welt ist grundsätzlich ein Grundgeschehen des Daseins selbst. Dieses Wesen der Welteröffnung zeigt mit die Eigentlichkeit des Daseins an, da der Mensch durch das Eingehen in dieses Geschehen des Waltens der Welt tief in sein eigenes Dasein zurückzugehen vermag. Dieses eigentliche Grundgeschehen wird durch die Urstruktur der Weltbildung, im Entwurf, gelichtet, denn „das Wesen des Menschen, das Dasein in ihm [ist], durch den Entwurfscharakter bestimmt“. (GA 29/30, 526)

Anders als der transzendente Akt in SuZ bezieht sich der Entwurf nicht auf die Zeitlichkeit, sondern vielmehr direkt auf das Grundgeschehen des Daseins: „Entwurf ist Weltentwurf, Welt waltet in und für ein Waltenlassen vom Charakter des Entwerfens.“ (GA 29/30, 527) Sofern der Entwurf nicht die ontologische Bedingung, sondern im vorhinein die Weltbildung selbst ist, gibt es keine Spannung zwischen Welt und Vereinzelung des Daseins. Das Waltenlassen der Welt stammt aus der Einigung der drei Momente des Grundgeschehens der Weltbildung. Entsprechend des „Sichentgegenhaltens von Verbindlichem“ (GA 29/30, 524) enthält der Entwurf „eine fortnehmende Zukehrung“ (GA 29/30, 527), wobei das Entwerfen „den Charakter des Enthebens in das Mögliche“ (GA 29/30, 528) hat, d.h. er bringt das Mögliche in seinem Entzugscharakter vor. Und gerade dadurch ist der Entwurf an die Ermöglichung gebunden, so dass das Wirkliche des entworfenen Möglichen von seiner Möglichkeit zur Verwirklichung bestimmt wird.

Das Geschehen des Seinsentwerfens bindet an Möglichen des Seienden, wonach sich das Dasein ein „bindend-ausbreitendes“ Ganzes vorhält. Die Bestimmung des Möglichen vollzieht sich durch die Einschränkung, so dass das Mögliche gerade das Wirkliche ist, nämlich „ein mögliches Wirkliches“

(GA 29/30, 528). Erst entsprechend der Ergänzung bildet die Schranke des Möglichen ein Ganzes, in dem eine ganz bestimmte Dimension möglicher Verwirklichung bzw. die Welt ausgebreitet wird. Letztlich ist das Entwerfen „das eigentliche Geschehen jenes Unterschiedes von Sein und Seiendem“ (GA 29/30, 529), wobei der Entwurf lediglich das „Entbergen der Ermöglichung“ (GA 29/30, 529) ist, die alles Entwerfen im alltäglichen Verhalten von Grund auf hervorbringt. Das Geschehen dieser Ermöglichung ist der Einbruch in den Unterschied von Sein und Seienden. Ihrem Zwischen entspringt das ›als‹-Phänomen, in dem die Welt primär in der Weltbildung als eine geschichtliche Welt entsteht, weil das Dasein sich im Entwurf, in seinem ursprünglichen Seinsbezug, bewegt und damit das Sein des Seienden enthüllt.

Die bisher durchgeführte Explikation der Grundstimmung und Weltbildung kann einerseits für ein Projekt, die Eigentlichkeit des Daseins zu thematisieren, gehalten werden, weil das Ziel der Analyse darin liegt, den ursprünglichen Seinsbezug des Daseins bzw. dessen Grundgeschehen im Sein durch die tiefe Langeweile und den Entwurf der Welt zu klären. Andererseits kann diese Vorlesung als ein bemerkenswerter Meilenstein von Heideggers Wende betrachtet werden, an dem wir deutlich erkennen können, dass Heidegger aufgrund der Modifikation seines Konzepts der ontologischen Differenz den Blick zurück auf das Grundgeschehen des Daseins gerichtet hat. Und weil das Geschehen der Grundstimmung in der Geschichte des Daseins verwurzelt ist (vgl. 29/30, 270), wird verständlich, dass die Spur der Entfaltung der Seinsgeschichte schon in der Analyse der Weltbildung zum Vorschein kommt. Am Ende der Vorlesung sagt Heidegger: „Der Mensch ist Geschichte, oder besser, die Geschichte ist der Mensch.“ (GA 29/30, 531) Die Beziehung zwischen Sein, Dasein und Geschichte spielt nach der Wende von Heideggers Philosophie eine immer wichtigere Rolle. Sie wird im nächsten Kapitel weiter erörtert.

b) Das Verschwinden von „Eigentlichkeit“ und „Uneigentlichkeit“

In der obigen Analyse wird erkennbar, dass Heidegger nach der unzureichenden Ausarbeitung der Seinsfrage von SuZ die Auseinandersetzung mit der Problematik der Eigentlichkeit fortsetzte. Nun stellt sich allerdings die Frage, warum, falls das Eigentlichkeits-Problem nach SuZ weiter berücksichtigt wird, dann in der Explikation der Langeweile und der Weltbildung das Begriffspaar von „Eigentlichkeit“ und „Uneigentlichkeit“ verschwunden ist? Mit dieser Frage versuchen wir eine Entwicklungsspur des Eigentlichkeits-Denkens in dieser Periode sichtbar zu machen. Sofern die Behandlung

der Grundstimmung, wie oben erwähnt, zur Fundamentalanalyse des Daseins in SuZ parallel verläuft, kann zunächst aus ihrem Vergleich eine Antwort gefunden werden.

Obwohl die Behandlungen der Grundstimmung und der Fundamentalanalyse das gleiche Gerüst, die ontologische Differenz, für die Ausarbeitung der Seinsfrage enthalten, richten sie sich verschieden aus, so dass eine auf ihren Unterschied und die andere auf ihre Einheit zielt. In diese beiden Richtungen geht die Entwicklung des Eigentlichkeits-Denkens. Weil die Analyse der Grundstimmung der Langeweile auf den Vollzug selbst, auf die primäre Einheit der ontologischen Differenz, d.h. auf die Differenz als solche zugeht, hat sich die Wahrheit vom Unterschied einer ontischen und ontologischen Wahrheit zum Grundgeschehen der *aletheia* selbst gewandelt. Die *Aletheia* ist die ursprünglichere Wahrheit, die bereits vor der Feststellung der Unterschiedenen als ein vorlogisches Geschehen im Vollzug der ontologischen Differenz erfahren wird. Nachdem Heidegger sich dieser ursprünglichen Wahrheit zugewendet hatte, konnte er auf die antagonistischen Termini der ontologischen und ontischen Wahrheit verzichten. Und weil die Entgegensetzung der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit grundsätzlich aus der Betonung der Unterscheidung von Sein und Seiendem, und demzufolge auch von ontologischer und ontischer Wahrheit entspringt, wird verständlich, dass mit der Aufhebung dieser Betonung die Entgegensetzung von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit zugleich aufgehoben ist.

Wir müssen allerdings bemerken, dass Heidegger durchaus nicht auf die Unterscheidung von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit selbst, sondern auf ihre Betonung, d.h. auf die Feststellung ihres Unterschiedes verzichtet hat. In Wahrheit hat er in der Analyse der Langeweile immer noch, und zwar mit anderen Ausdrücken, die Entgegensetzung der verschiedenen Seinsbezüge im Sinne der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit weiter untersucht. Jedoch tragen die Elemente dieser Entgegensetzung andere Namen. So geht es Heidegger nun um die Unterscheidung von einer „wesentlichen“ und einer „unwesentlichen“ Langeweile, um die Entgegensetzung „alltäglicher“ und „ursprünglicher“ Formen der Langeweile, „oberflächlicher“ und „tiefer“ Langeweile, usw. Wir können mit dem Maßstab des Unterschiedes von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit die Seinsbezüge der Langeweile recht gut ordnen. Doch diese Seinsbezüge werden jetzt nicht mehr auf getrennte Wege abgelenkt, sondern vielmehr in ihrer Einheit unter dem Gesichtspunkt eines vorgängigen Wahrheitsgeschehens betrachtet. In dieses alles bündelnde Grundgeschehen der Wahrheit gehören die verschiedenen Seinsbezüge auf verschiedenen Stufen hinein. Sie werden aber nicht mehr nach verschiedenen

Typen der Wahrheit, nämlich einer ontische und ontologischen, differenziert. Der Aufstieg auf diesen Stufen hängt nur davon ab, wie weit und wie tief das Dasein sich auf seine Langeweile einlässt. Die Weckung der Grundstimmung ist darum eine Art von Erweiterung des Blickes, in welcher das Sein stufenweise in Erscheinung treten kann.

Wenn wir den Inhalt der Vorlesung betrachten, erkennen wir eine ähnliche Struktur wie in SuZ. Die drei Formen der Langeweile beziehen sich auf die verschiedenen Stufen der Langeweile, wobei die öffentliche und alltägliche Langeweile zuletzt aus der verborgenen wesentlichen Langeweile stammt: „Nur weil jede Form der Langeweile aus dieser Tiefe des Daseins ins Steigen kommt, wir aber diese Tiefe zunächst nicht kennen und noch weniger ihr Acht schenken, deshalb sieht es so aus, als hätte die Langeweile überhaupt keine Herkunft. [...] In Wahrheit und im Grunde geschieht dabei jeweils zuvor eine entsprechende Verlegung der Existenz des Menschen – entweder in die Oberfläche und den Spielraum seiner Umtriebe oder in die Dimension des Daseins als solchen, des eigentlichen Existierens.“ (GA 29/30, 235) Dementsprechend wird die Analyse des Augenblicks im Sinne einer Freiheit des Daseins strukturell ganz parallel zur Fundamentalanalyse des Daseins in SuZ als das Resultat der Analyse hervorgehoben. Das Ziel der Behandlung, auch das ähnlich wie in SuZ, ist nicht die Auslegung der Langeweile als eines theoretischen Wissens, sondern die Interpretation ist vielmehr eine Vorbereitung dafür, dass wir lernen, nach der eigenen Langeweile des Daseins zu fragen, um somit zur Möglichkeit unserer eigentlichen Existenz zurückfinden und diese übernehmen zu können.

Sofern der zweite Teil der Vorlesung, wie oben erwähnt, die „Verschärfung der Möglichkeit jener Grundstimmung“ ist, d.h. beabsichtigt, das Problem der Eigentlichkeit weiter auszuführen, kann ein Leitgedanke Absicht in der Analyse des Weltproblems in einer Übersicht angezeigt werden. In der tiefen Langeweile geschieht die Öffnung des Seienden im Ganzen, die sich als der primäre Sinn von Welt erweist. Im Sichversagen des Seienden im Ganzen taucht die Welt als eine „Leere im Ganzen“ (GA 29/30, 243) auf, darin die wesenhafte Bedrängnis im Ganzen auf Seiten des Daseins ausbleibt und sein Leerewesen durchsichtig wird. Nur entsprechend dieser Leergelassenheit kann sich das Dasein im Augenblick entschließen, also als das eigentlich Ermöglichende miterfahren werden. Ist diese Möglichkeit einer eigentlichen Existenz aber für den Menschen heute erreichbar? Kennen wir wirklich eine Freiheit, die jeder je für sich aus dem Grunde seines Wesens vollziehen kann? Wenn ein zum Selbst entschlossenes Leben aus der Einsicht entspringt, dass die Welt in einem spezifischen Sinne „leer“ sei,

kann dann diese Welt für uns heute erfahren werden? Diese Fragen ergeben sich aus der Ausarbeitung des Welt-Problems.

Im zweiten Teil jener Vorlesung aus dem Wintersemester 1929/30 hat Heidegger versucht, durch konkrete Analysen die Welt im Sinne „einer Leere im Ganzen“ oder als ein „Sichversagen“ durchsichtig zu machen, d.h. eine ursprüngliche, eigentliche Welt hinsichtlich des Seinsbezugs des Daseins zu erschließen. Die Welt, in welcher die Menschen heute stets interessiert leben, zeigt sich als ein bloßer Bereich des Seienden, aber nicht des Seins. Die Welt, die in einer oberflächlichen Öffnung des Daseins aufkommt, ist grundsätzlich uneigentlich. Entsprechend dieser uneigentlichen Erschließung der Welt kennen wir viele alltägliche Nöte, sehen aber keine wesentliche Not.

Was Heidegger vor 70 Jahren über die Welt geschrieben hat, gilt noch jetzt. Wir kennen „das heutige soziale Elend, die politische Wirrnis, die Ohnmacht der Wissenschaft, die Aushöhlung der Kunst, die Bodenlosigkeit der Philosophie, die Unkraft der Religion.“ Und er fügt hinzu: „Gewiß, Nöte gibt es überall.“ (GA 29/30, 243) Um diese Nöte zu steuern und abzustellen, versuchen wir überall in verschiedenen Organisationen von Einzelnen, Gruppen, Bünden, Kreisen, Klassen, Kirchen oder Parteien gegen sie zu kämpfen. Haben diese Nöte der Welt keine eigene Wirklichkeit? Es gibt sie doch faktisch überall. Ist es nicht nötig, gegen sie anzukämpfen? In einem solchen Kampf zeigt sich doch die Freiheit des Menschen. Trotzdem haben wir unsere Welt und Freiheit noch nicht ursprünglich und eigentlich aus dem Grunde unseres Wesens verstanden.

Heidegger schreibt: „Freiheit ist nur, wo das Übernehmen einer Bürde ist.“ (GA 29/30, 270) Die Freiheit, die sich auf die eigentliche Existenz bezieht, ist kein Vollzug der Willkür, sondern eine in ihr selbst liegende „Verpflichtung“ (GA 29/30, 270), seine Existenz im Ganzen, d.h. das Sein seines Da des Daseins, als eine wirkliche Bürde zu tragen. Diese Bürde, die Bürde des Da-seins, weigern sich die Menschen zu übernehmen, sofern wir uns nur in einer Bedrängnis bloß des Seienden verstricken. Wir bleiben stets innerhalb der Uneigentlichkeit bzw. außerhalb der Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit. Diese Blindheit für die Uneigentlichkeit hat der Philosoph als eine besondere Form des „Ausbleibens“ charakterisiert: „[...] das zutiefst und verborgen Bedrängende ist vielmehr: das Ausbleiben einer wesenhaften Bedrängnis unseres Daseins im Ganzen.“ (GA 29/30, 244) Obwohl die faktischen Nöte der Welt überall anzutreffen sind, die sich jedoch nur auf der Oberfläche des Daseins bewegen, bekunden sie noch keine wesentliche Not. Was ist dann diese Not? Meint dieses Ausbleiben der Not nicht gerade die Uneigentlichkeit des Menschen?

Die wesenhafte Not des heutigen Menschen liegt darin, dass wir jene tiefste Not unseres Wesens übersehen, die Heidegger als das „Geheimnis“ (GA 29/30, 255) des Daseins bezeichnet hat. Der Mensch unserer Zeit verengt die Weite der verborgenen tiefsten Not auf die Nöte, so dass wir die Leere im Ganzen, d.h. nicht das völlige Nichts, sondern das Sichversagen einer Bedrängnis kaum merken und bemerken können. Wir bleiben außerhalb dieses Sichversagens, weil wir überhört haben, „was in solchem Versagen sich ansagt“ (GA 29/30, 245). Das Sichversagen betrifft unseren Verzicht auf eine uneigentliche, unwesentliche Welt, wobei sich zugleich eine entschlossene Ansage der eigentlichen, wesentlichen Welt miterschließt. Das Ausbleiben des Sichversagens bedeutet das Entgleiten der möglichen Entscheidung von uneigentlicher und eigentlicher Welt, also das Verlieren unserer wesentlichen Freiheit. Die verborgene Not gehört folglich zum Sein des Daseins und hat nicht den Charakter der im Seienden und als Seiendes auftauchenden Nöte, worin das Dasein nicht nur die Bedrängnis im Ganzen nicht erfahren, sondern selbst ihr Sichversagen nicht zu erlangen vermag. Trotz dem Fehlen der eigentlichen Freiheit bleiben wir scheinbar in einer Gefahrlosigkeit, sofern wir nicht bemerken, dass die vulgären Nöte aus dem Grunde unseres Wesens stammen.

Den Hintergrund des Problems der Eigentlichkeit bildet die Ausarbeitung des Weltproblems. Durch die konkrete Entfaltung der Frage nach der Welt hat Heidegger versucht, zu zeigen, inwiefern der Mensch sich wesenhaft vom Tier unterscheidet und wie Weltbildung je geschichtlich geschieht. Von dort her werden das uneigentliche Verständnis der Welt und damit die vulgäre Interpretation der Not durchsichtig gemacht. Zudem werden eine ursprüngliche, eigentliche Dimension der Welt und die tiefe Gefährdung des Menschen beleuchtet. Aufgrund dieses Geschehens im Dasein können wir eine Möglichkeit finden, wie wir uns von den Fesseln einer metaphysischen Tradition befreien, um die Dimension unserer eigentlichen Ermöglichung, des Wesensursprungs unserer Existenz, wieder zu erblicken und zu übernehmen.