

# Einleitung

"Wenn er [der Melancholiker] sich in gesteigerter Selbstkritik als kleinlichen, egoistischen, unaufrichtigen, unselbständigen Menschen schildert, der nur immer bestrebt war, die Schwächen seines Wesens zu verbergen, so mag er sich unseres Wissens der Selbsterkenntnis ziemlich angenähert haben, und wir fragen uns nur, warum man erst krank werden muß, um solcher Wahrheit zugänglich zu sein."

Sigmund Freud, "Trauer und Melancholie"

"This is a very difficult and important work, which marks a big advance in the application of the 'Phenomenological Method' – though I may say at once that I suspect that this advance is an advance towards disaster."

Gilbert Ryle, "Heideggers 'Sein und Zeit'"

Der Untertitel dieser Arbeit nennt drei Elemente: Stimmung, Kontext und existenziale Analyse des Daseins. Im letzten dieser Elemente sind wiederum das methodische Vorhaben einer existenzialen Analyse und ihr Gegenstand, das Dasein, genannt. Das Wort 'Kontext' drückt aus, in welcher Hinsicht das Phänomen der Stimmung und die Existenzialanalyse des Daseins thematisiert werden.

In dieser Arbeit soll versucht werden, einerseits das Unterfangen einer Existenzialanalyse und andererseits das Dasein zu charakterisieren. Weiter wird versucht, Stimmung – oder Befindlichkeit – zu klären, nämlich einerseits in ihrer methodischen Relevanz für eine Existenzialanalyse, andererseits in ihrer Relevanz im existenzialen Gefüge – im System – des Daseins; dieses Gefüge ist es, das die Existenzialanalyse herausstellen möchte. Die Weise nun, in der diese Charakterisierung und diese Klärung versucht werden, ist die folgende: Entscheidende Momente der Charakterisierung des Daseins werden entweder anhand dessen herausgestellt, was die Stimmung von diesem sehen läßt, oder aber dadurch belegt. Umgekehrt wird die Stimmung einerseits in eben dem thematisiert, was sie von dem Dasein sehen läßt, andererseits in dem, was sie selbst als fundamentale Kategorie des Daseins – also als Existenzial – ist. Was die Stimmung sehen läßt, kann von einem Fragen aufgegriffen und erhellt werden; dieses aufgreifende und erhellende Fragen ist die existenziale Analyse des Daseins.

Es ist Heideggers Verdienst, die methodische und die systematische – ontologisch-existenziale – Relevanz der Stimmung aufgegriffen und herausgestellt zu haben: "Die Befindlichkeit ist eine existenziale Grundart, in der das Dasein sein Da ist. Sie charakterisiert nicht nur ontologisch das Dasein, sondern ist zugleich auf Grund ihres Erschließens für die existenziale Analytik von grundsätzlicher methodischer Bedeutung." (SZ, § 29, S. 139/185f.)<sup>1</sup> Weil Stimmung systematisch relevant ist, kann sie auch methodisch relevant sein. Hinsichtlich ihres spezifischen Themas, nämlich der Stimmung, wird in dieser Arbeit versucht, diese Verbindung zu klären. Es wird versucht, das Phänomen der Stimmung so zu klären, daß verständlich wird, inwiefern es diese zwei Rollen haben kann: die methodische Rolle in der Existenzialanalyse und die systematische Rolle im existierenden Dasein.

Das Dasein ist wiederum das Geschehen, das die Möglichkeit hat zu fragen und in der besonderen Weise einer existenzialen Analyse zu fragen,

---

<sup>1</sup> Zur Zitationsweise siehe die Vorbemerkung im Literaturverzeichnis.

nämlich nach seinem eigenen Geschehen. Die methodische Relevanz der Stimmung, genauer: der tiefen Stimmungen, besteht nicht nur darin, das Fragen in die Tiefe des Daseins sehen zu lassen. Die tiefen Stimmungen ermöglichen das Geschehen eines philosophischen Fragens. Dieses ist ein inbegriffliches Fragen: umgreifend und ergreifend. Das philosophische Fragen entdeckt unser Geschehen als ein absolut fragliches. Eine solche absolute Fraglichkeit zeigt sich in den tiefen Stimmungen und kann von dem Fragen aufgegriffen werden. So führt die Stimmung das fragende Dasein in seine eigene Tiefe. Die tiefen Stimmungen ermöglichen nur in dem Sinne einen Blick in das, was das Dasein ist, als dieser Blick gerade eine absolute Fraglichkeit entdeckt und kein festzustellendes Wesen. Als absolut fragliches ist das Dasein selbst das Geschehen einer Frage.

Ihren inneren Aufbau gewinnt diese Arbeit durch drei thesenhafte Aussagen Heideggers: erstens, daß Philosophie "*je in einer Grundstimmung*" geschieht (GA 29/30, S. 10); zweitens, daß Stimmung bzw. Befindlichkeit ein "fundamentales Existenzial" des Daseins ist (SZ, § 29, S. 134/178); drittens, daß die Thematisierung der Stimmung zu einer "völligen Umstellung unserer Auffassung vom Menschen" führt (GA 29/30, S. 93). Die ersten beiden Thesen nennen die zweifache Rolle der Stimmung. Die dritte These impliziert beide Rollen – in ihrer Beziehung zum Dasein: Philosophie ist eine Möglichkeit des Daseins, deren Zeitigung mit dem Gestimmtsein in einer tiefen Stimmung verbunden ist, und zwar indem das philosophische Fragen die Fraglichkeit aufgreift, die sich in tiefen Stimmungen zeigt. Diese Fraglichkeit ist aber die unseres Geschehens selbst, des Daseins. Indem die tiefen Stimmungen eine Fraglichkeit unseres Geschehens selbst zeigen (zeigen können), meldet sich auch die fundamentale systematische Rolle, die die Gestimmtheit überhaupt in unserem Geschehen hat. Die spezifische Frage nach der Stimmung in ihren zwei Rollen steht in dieser Arbeit vor dem Hintergrund der Frage nach dem Dasein. Während also das spezifische Thema dieser Arbeit die Stimmung ist, ist ihr allgemeines Thema das Dasein, nämlich so, wie dieses Dasein in und von der Existenzialanalyse entdeckt wird. Dabei beschränkt sich die Charakterisierung des Daseins und der Existenzialanalyse nicht auf die Perspektive ihrer Verbindung mit der Stimmung; diese Perspektive bleibt aber die leitende, gewichtigere und entscheidende.

Dieser innere Aufbau spiegelt sich in dem äußeren Aufbau der Arbeit, und zwar folgendermaßen: Im ersten Teil wird versucht, das Verhältnis zwischen dem Dasein und der Philosophie als einer Möglichkeit des Daseins zu klären. Dabei wird die mögliche methodische Rolle der Stimmung umrissen. Der zweite Teil stellt einen Versuch dar, das existenziale Gefüge des Daseins herauszustellen und somit auch den systematischen Ort der Befindlich-

keit zu bestimmen. Im dritten Teil wird versucht zu zeigen, daß sich in den tiefen Stimmungen eine Endlichkeit des Daseins zeigt, nämlich die absolute Fraglichkeit, die in einem philosophischen Fragen aufgegriffen wird und die der Möglichkeit 'Philosophie' überhaupt erst Sinn und Notwendigkeit verleiht.

Etwas ausführlicher: Im *ersten, methodischen Teil* wird versucht zu klären, was für ein Unterfangen die Existenzialanalyse als philosophisches Fragen sein kann. Philosophie ist – das Höhlengleichnis aufgreifend – ein Suchen nach dem, was hinter unserem Rücken ist und uns bestimmt; oder – auf eine Formulierung Kants bezugnehmend, auf die Heidegger wiederholt rekurriert – ein Ausheben und Hervorbringen der 'geheimen Urteile der gemeinen Vernunft'. Philosophie ist eine Aneignung dessen, was unser Verständnis unserer selbst und dessen, was uns begegnet, bestimmt. Zunächst und zumeist leben wir in einer Zerstreuung bezüglich dieser bestimmenden und erschließenden Verständnisse: Sie sind geheim, wirken hinter unserem Rücken. Die Weise, in der wir uns selbst verstehen, in unserem Geschehen und bezüglich des uns Begegnenden situiert sind, ist eine befindliche, gestimmte. In der Stimmung sind uns jene bestimmenden Verständnisse erschlossen. Sie ermöglichen unser Situiertsein: Sie sagen uns in unserer Gestimmtheit, wer wir sind und woran wir sind. In den tiefen Stimmungen geschieht nun eine Annäherung an das, was wir immer schon zerstreut verstehen, also tendenziell ein Aufheben der Zerstreuung. Dadurch geschieht ein Verlust der gewohnten Vertrautheit mit uns und dem uns Begegnenden. Dieser Verlust ist ein Bruch, durch dessen Kontrast die uns bestimmenden Verständnisse hervortreten. Die Philosophie ist ein radikales Fragen, eine radikale Aneignung dessen, was uns bestimmt. Sie geschieht deswegen in einer Grundstimmung – oder kann sich in einer solchen zeitigen –, weil sich in einer solchen tiefen Stimmung auch diejenigen Verständnisse zeigen, die sonst hinter unserem Rücken, und so auch hinter dem Rücken unseres Fragens, verborgen bleiben.

Wenn Heidegger sagt, daß die Thematisierung der Stimmung zu einer 'völligen Umstellung' unserer Auffassung des Menschen führt, dann ist damit nichts anderes gemeint als das Dasein als In-der-Welt-Sein. In seiner Aussage grenzt Heidegger die Auffassung unseres Geschehens als Dasein von der Auffassung des Menschen als ζῷον λόγον ἔχον bzw. animal rationale ab. An dieser Auffassung kritisiert Heidegger, daß in ihr unser Geschehen aus zwar verbundenen, aber doch irgendwie getrennten Momenten aufgebaut, zusammengesetzt wird, deren Artikulation ungeklärt bleibt. Demgegenüber fragt Heidegger nach einer ursprünglichen Einheit unseres Geschehens, genauer: nach diesem Ursprung selbst. In dieser Arbeit soll bezüglich des Daseins zweierlei hervorgehoben werden: daß es ein einheitliches hermeneuti-

sches Geschehen ist und daß es endlich ist. Das erste wird im zweiten Teil dargestellt, das zweite im dritten Teil. Bedeutend ist allerdings, daß erst die Erfahrung, daß das Sichzeigen der Endlichkeit unserer tragenden Verständnisse – wie es in den tiefen Stimmungen geschieht – einen Verlust der Vertrautheit und Verständlichkeit von *allem* bewirkt, wiederum die Behauptung des hermeneutisch-einheitlichen Charakters unseres Geschehens erlaubt oder belegt.

Im *zweiten, systematischen Teil* wird in einer Skizze versucht, das Gefüge der tragenden Verständnisse unseres Geschehens darzustellen. Im Rahmen dieser Skizze wird – allerdings etwas ausführlicher – auch der systematische Ort der Befindlichkeit als Existenzial angegeben. Unser Geschehen ist ein hermeneutisches Geschehen: Es ist ein Geschehen, das durch vorgängige Verständnisse bestimmt, getragen und sogar eröffnet wird. Wir haben uns selbst erst *in dem und durch* das Verstehen dieser Verständnisse. Daß diese Verständnisse vorgängige sind, bedeutet aber auch, daß unser Zugang zu dem uns Begegnenden durch sie bestimmt und überhaupt erst ermöglicht, eröffnet wird. Erst in dem Geschehen der Erschlossenheit, das durch das Verstehen – das Erschlossenein – dieser Verständnisse eröffnet wird, kann – uns – Begegnendes begegnen. In unserem – d.h. je meinem – Geschehen der Erschlossenheit geschieht erst der Zugang zu allem Begegnenden. Wir sind das Geschehen des Zugangs, und zwar eines hermeneutischen Zugangs. In diesem Sinne ist das Dasein das Geschehen von allem. Der Unterschied zwischen daseinsmäßigem und nicht daseinsmäßigem Seienden, so wie der Unterschied zwischen mir und den Anderen, ist ein Unterschied *innerhalb* des – je meinen – Geschehens der Erschlossenheit.

Der einheitliche Charakter unseres hermeneutischen Geschehens bedeutet zweierlei: a) Es ist nicht ein Geschehen, das durch irgendwelche getrennten Relata zusammengesetzt würde; vielmehr ist es ein synthetisches Geschehen – ein Geschehen also, das immer erst in einer ursprünglichen Synthese geschieht, zu sich kommt: Jedes Moment in diesem Geschehen ist nur ein Moment dieses Geschehens, ein Teil in ihm, ein Teil von ihm. Deswegen geht es im zweiten Teil hauptsächlich darum, das Verhältnis zwischen Einheit und Vielheit bzw. Mannigfaltigkeit in unserem Geschehen zu klären. Das führt zum zweiten: b) Die verschiedenen Momente meines Verstehens bestehen als Teile des Ganzen nicht einfach nebeneinander. Vielmehr ist mein Geschehen – mein Geschehen des Verstehens, der Erschlossenheit – kategorial, genauer: existenzial, organisiert: Es gibt Verständnisse, von denen und in denen andere jeweils Spezifizierungen, Modalitäten, Variationen darstellen. Das bedeutet allerdings nicht, daß die untergeordneten Verständnisse von den kategorial übergeordneten ableitbar wären; die übergeordneten Verständnisse bilden vielmehr einen Horizont, von dem her ich die unterge-

## Erster Teil: Methode

"Ach, vor dieser einzigen Wirklichkeit, die das Geheimnis ist,  
vor dieser einzigen schrecklichen Wirklichkeit – daß es eine  
Wirklichkeit gibt,  
vor dem grauenhaften Sein, daß es Sein gibt,  
diesem Abgrund, daß ein Abgrund existiert,  
diesem Abgrund, daß die Existenz von allem ein Abgrund ist,  
ein Abgrund ist, weil es einfach ist,  
weil es sein kann,  
weil es Sein gibt!

– Vor alldem, wie alles, was die Menschen machen,  
alles, was die Menschen sagen,  
alles, was sie bauen oder zerstören oder was durch sie erbaut oder  
zerstört wird,  
sich verkleinert!

Nein, nicht sich verkleinert ... sich in etwas anderes verwandelt –  
in etwas Entsetzliches und Schwarzes und Unmögliches,  
etwas, das jenseits der Götter, Gottes, des Schicksals ist –  
in das, was macht, daß es Götter und Gott und Schicksal gibt,  
in das, was macht, daß es Sein gibt, damit es Seiendes geben kann,  
in das, was durch alle Formen  
aller Leben, abstrakten oder konkreten,  
ewigen oder zufälligen,  
wahren oder fälschen hindurch besteht!  
In das, was, wenn man alles erfaßt hat, noch draußen bleibt,  
weil, wenn man alles erfaßt hat, nicht erfaßt hat zu erklären,  
warum es ein Ganzes ist,  
Warum es etwas gibt, warum es etwas gibt, warum es etwas gibt!  
[...]"

Fernando Pessoa, "Ach, vor dieser Wirklichkeit!"  
(Übertragung von mir)

## 1.1 Vorblick

In diesem ersten, methodischen Teil wird versucht, Licht auf das Netz der Beziehungen zu werfen, die zwischen unserem Geschehen und der Philosophie bestehen. Philosophie ist ein besonders radikales Fragen. So wird hier versucht, das Fragen nach seinen Strukturmomenten zu klären. Damit es eine Frage geben kann, muß es a) ein Fragliches geben. Insofern wird gefragt, inwiefern unser Geschehen fraglich ist. Damit ein Fragen sich zeitigt, muß b) diese Fraglichkeit sich zeigen. Daher wird gefragt, wie diese Fraglichkeit sich zeigen kann. Eine Erfahrung von Fraglichkeit und ein Aufgreifen dieser in einem Fragen ist wiederum nur da möglich, wo es c) ein Aussein auf Wissen gibt – nämlich gerade auf das Wissen, das sich in der Fraglichkeit als sich entziehendes zeigt. Insofern wird versucht, c1) formal die Rolle dieses Wissens und des Ausseins auf dieses Wissen zu bestimmen, und zwar c2) in dem Wandel, den beide erfahren können, wenn die Zerstreung, in der wir uns normalerweise bewegen, in einer Aneignung tendenziell aufgehoben wird und sich unser Geschehen dabei als ein fragliches herausstellt, so daß das philosophische Fragen sich nicht nur als eine Möglichkeit, sondern als eine Notwendigkeit zeigt.

Dabei wird besonders das Moment eines Verlusts betont. Es handelt sich um den Verlust des zerstreuten Wissens, der Vertrautheit. Dieser Verlust stellt eine Leidenschaft dar. In dieser Leidenschaft kann Philosophie sich zeitigen.<sup>4</sup> Dies wird deswegen besonders betont, weil dieses Vertrautsein mit meinem Geschehen in einem befindlichen Wissen bzw. Verstehen geschieht. In den tiefen Stimmungen erfährt dieses Verstehen einen Bruch. Daher gibt es einen Verlust der Vertrautheit. In diesem Verlust wird tendenziell die Zerstreung bezüglich der uns bestimmenden Verständnisse aufgehoben. Damit wird auch der normale Widerstand, der in der Zerstreung liegt, tendenziell aufgehoben. Es ist ein – durchaus auch emotionaler – Widerstand gegen die Erfahrung der Fraglichkeit unseres Geschehens. In diesem Zusammenhang kommt den tiefen Stimmungen eine besondere methodische Rolle zu.

---

<sup>4</sup> In GA 61 nennt Heidegger vier Hinsichten, in denen Philosophie als ein Verhalten bestimmbar ist: Bezugssinn, Vollzugssinn, Zeitigungssinn und Gehaltssinn. Dabei schreibt er: "Das Sichverhalten ist aber auch bestimmbar als ein Wie von formalem Geschehen, Vorgehen, hinsichtlich der Weise, wie es vorgeht, d.i. vollzogen wird, als Vollzug, nach seinem *Vollzugssinn*, Das aber weiterhin besonders so, wie der Vollzug als Vollzug wird in und für seine Situation, wie er sich 'zeitigt'. Die Zeitigung ist zu interpretieren auf den *Zeitigungssinn*. [Von da auf Faktizität, faktisches Leben und Existenz; Situation, Vorgriff, Grunderfahrung.]", GA 61, S. 53. Die eckige Klammer gehört zum Text und gibt eine Notiz Heideggers wieder. Den in ihr genannten Stichwörtern wird hier teilweise gefolgt.

Im methodischen Teil dieser Arbeit soll daher zweierlei vorbereitet werden: a) Das Verständnis der existenzialen Analyse des Daseins und b) das Verständnis der methodischen Rolle von *Stimmung in dieser Analyse*.

Zunächst wird noch nicht konkret auf die Phänomene eingegangen, sondern gefragt, worum, um welche Art von Phänomen(en) es sich da handeln könnte: a) Es wird also nicht die konkrete Gestalt der Existenzialanalyse besprochen, sondern vielmehr nach der Art Unterfangen gefragt, die sie darstellt. Insofern wird nach der Philosophie gefragt. b) Ebensovienig wird konkret nach dem Phänomen der Stimmung gefragt, sondern versucht, den Ort ihrer methodischen Relevanz zu umreißen.

In beiden Fällen wird etwas sehr Einfaches gesagt: a) Es kommt in der Philosophie darauf an, solche Bestimmungen bzw. Verständnisse hervorzuheben und zu prüfen, deren Bestimmen eine besonders entscheidende, prägende Rolle in unserem Geschehen und im Gegebenen des Gegebenen spielt. Diese Verständnisse sind zunächst und zumeist verborgen. Im zweiten Teil wird dann versucht darzustellen, wie aus jener Bewegung des Hervorhebens des verborgenen Bestimmenden heraus das Dasein analysiert wird, seine Existenz, und letztlich seine Zeitlichkeit. b) Diese Verständnisse sind immer schon stimmungsmäßig da. In dem ganz normalen Michbefinden ist das Verstehen dieser Verständnisse gegeben. Es gibt aber tiefe Stimmungen, die einen Bruch in dieser normalen Befindlichkeit darstellen. Sie bieten eine Möglichkeit, durch den Kontrast, den der Bruch darstellt, jenen unausdrücklichen, aber bestimmenden Verständnissen auf die Spur zu kommen. Im dritten Teil wird versucht, die Richtung des Tieferwerdens der *Stimmung* als eine Annäherung an die tiefer liegenden und tiefer bestimmenden Verständnisse zu interpretieren.

In diesem ersten Teil wird also noch nicht konkret auf die existenziale Analyse des Daseins eingegangen. Dennoch entspricht dieser erste Teil dem allerersten Schritt der existenzialen Analyse des Daseins – demjenigen nämlich, durch den sie überhaupt erst in Gang kommt bzw. kommen kann. Es ist der Schritt, in dem sich erst der Fragebereich eröffnet, aus dem sie entsteht. (Die Schritte der existenzialen Analyse im weiteren Sinne werden im Kapitel 2.7 kurz dargestellt.) Dieser erste Schritt ist der der Definition von Philosophie. Diese Definition hat die Aufgabe des Hinleitens zur Philosophie.<sup>5</sup> Es wird hier wiederum versucht zu klären, warum eine Definition von Philosophie diese nicht in dem, was sie ist, angeben und noch viel weniger liefern

<sup>5</sup> Zu diesem ersten Schritt gehören z.B.: IPW, in: GA 56/57, S. 1-62; GA 58; GA 59; EPR, in: GA 60, S. 3-65; AKJ; GA 61, S. 13-78, 157-199; NB, S. 1/237-5/240, 15/245-28/254; GA 63, S. 1-20, 35-77; GA 20, 13-202; GA 21, 1-25; GA 22, S. 1-48; GA 24, S. 17-76; GA 25, S. 9-39; SZ 1/1-39/52; PT; GA 26, S. 1-31; GA 27, S. 1-45, 156- 239, 344-401; WiM; GA 29/30, S. 1-249; GA 31, S. 1-138.



kann. Dies ist der Hintergrund des Fragens nach dem Netz der Beziehungen zwischen meinem Geschehen und der Philosophie als Möglichkeit.

## 1.2 Daß es auf etwas ankommt

Warum betreiben wir Philosophie? In irgendeiner Weise glauben wir, daß es wichtig sei. Damit etwas wichtig oder auch unwichtig sein kann, muß es auf etwas ankommen. Im Bereich einer gänzlichen Gleichgültigkeit hätte Wichtigsein keinen Sinn.

Ich gehe in meinem Leben davon aus, daß es auf etwas ankommt.<sup>6</sup> Dieses 'daß es auf etwas ankommt' hat eine Beziehung zu mir, zu dem, was ich bin. Ich muß mit mir etwas anfangen (ich tue es jede Minute, jede Sekunde). Das Daraufankommen verkörpert sich, nimmt die Gestalt verschiedener Möglichkeiten an. Es ist jeweils eine Möglichkeit als das, worauf es ankommt, fokussiert: Sie ist jetzt 'dran' – jetzt z.B. sich zu konzentrieren und zu schreiben (bzw. für den Leser: sich zu konzentrieren und zu lesen). Dabei sind andere Möglichkeiten mit präsent: Ich würde in gänzlich anderer Weise schreiben (oder sogar gar nicht), wenn ich nicht wüßte, daß ich mich danach ausruhen kann, essen, schlafen, mit meiner Tochter spielen, meine Freunde treffen. Ich habe immer schon ein Verständnis dieser Möglichkeiten. Es können auch neue Möglichkeiten hinzutreten, d.h. angeeignet werden. Dabei verstehe ich eine neue Möglichkeit erstens immer als Gestalt des Daraufankommens, in ihrer Artikulation damit. Diese Artikulation entscheidet darüber, inwiefern es auf eine Möglichkeit ankommt oder nicht. Zweitens verstehe ich eine neue Möglichkeit – wie jede Möglichkeit – in ihrer Integration in das Ganze der mir bereits erschlossenen Möglichkeiten. Mehr oder weniger ausdrücklich treffe ich immer schon eine Wahl zwischen den Möglichkeiten. Mein Verstehen des Daraufankommens und des Ganzen der Möglichkeiten ist kein statisches. Es hat eine eigentümliche Bewegtheit. Mein Verstehen hat mit dem 'etwas mit mir Anfangenmüssen' zu tun. Das, was ich mit mir anfangen, steht in irgendeiner Verbindung mit der Zeit. Die Zeit ist es, in der es auf etwas ankommt, in der es für mich auf etwas ankommt, in der ich mit

<sup>6</sup> Der Text, in den bisher eingeleitet wurde, ist in der ersten Person Singular geschrieben: "Die Frage nach der Weltbildung ist die Frage nach dem Menschen, der wir selbst sind, somit die Frage nach uns selbst, und zwar danach, wie es mit uns steht." – "Diese Frage – was der Mensch sei – läßt den einzelnen Menschen und erst recht den Fragenden nicht in die beruhigte Gleichgültigkeit eines einzelnen beliebigen Falles des allgemeinen Wesens Mensch zurücksinken, sondern umgekehrt: Dieses allgemeine Wesen des Menschen wird als solches nur wesentlich, wenn der Einzelne sich in seinem Dasein begreift. Die Frage, was der Mensch sei, wirklich gestellt, überantwortet den Menschen ausdrücklich seinem Dasein.", GA 29/30, S. 407f.

mir etwas anfangen muß. Ich kann die Möglichkeiten verwirklichen, ergreifen (oder auch nicht), *in der Zeit*. Der Spielraum der Nichtgleichgültigkeit des Daraufankommens ist die Zeit.

Ich habe ein Verständnis der Möglichkeiten: der jeweils einzelnen und der Ganzheit der mir erschlossenen – also meinen – Möglichkeiten. In diesem Verständnis liegt immer auch ein Verständnis des Daraufankommens, das sich in den Möglichkeiten verkörpert. Dieses Verständnis situiert die Möglichkeiten, und es situiert mich bezüglich ihrer. Ich habe ein Verständnis der Zeit, mit der ich rechne (die ich gewärtige), in der ich mich zu den Möglichkeiten verhalte und dabei etwas mit mir anfangen. Ich habe ein Verständnis meiner selbst als mit all dem verbunden.

Von all dem habe ich irgendein Verständnis. Ich verstehe mich in meiner Situation, ich bin situiert – und zwar in einer und durch eine Verständnissituation. In ihr verstehe ich mich, aber dieses Michverstehen ist gerade nicht zu trennen von meiner individuellen Situation. Insofern ist es nicht zu trennen von den konkreten Möglichkeiten und von dem Seienden, das mir begegnet und mich umgibt. Diese Verständnisse leiten mein Verhalten. Mein Zugang zu mir und dem, was mir begegnet, ist durch diese Verständnisse bestimmt. Radikaler: Diese Verständnisse eröffnen erst den Zugang zu mir selbst und dem mir Begegnenden. In diesem Sinne ist mein Geschehen ein hermeneutisches: Mein Zugang zu dem Gegebenen – auch zu mir selbst – ist durch eine vorherige Kunde, ein vorgängiges Wissen, geprägt. Daß der Zugang hermeneutisch ist, ist formal gesehen eine Überdeterminierung von Zugang, Begegnung. Auf den ersten Blick kann ich mir durchaus einen Zugang vorstellen, der nicht durch vorgängige Verständnisse geprägt wäre. Es wird sich allerdings zeigen, daß es die vorgängigen Verständnisse sind, die den Zugang ermöglichen. Insofern ist auch meine Vorstellung eines nicht hermeneutischen Zugangs abstrakt und leer.

Diese Verständnisse müssen nicht ausdrücklich angeeignet und begriffen sein. Mein Verstehen dieser Verständnisse kann ein zerstreutes sein, und das ist es auch zunächst und zumeist. Zu dieser Zerstreuung gehört auch, daß ich das Wirken dieser Verständnisse nicht bemerke. Das hindert aber nicht, daß gerade diese Verständnisse mein Leben alltäglich leiten. Ich bin vielmehr immer schon von ihnen bestimmt. Ich befinde mich immer schon vor dem, in dem und als das Ergebnis dieses Bestimmens.

Systematisch stellen sich drei Fragen: 1) Wie hermeneutisch bin ich? Wie sehr bin ich ein Geschehen, das durch ein vorgängiges Verstehen zu sich, zu Anderen und zu anderem kommt? 2) Wie konstitutiv ist dabei die Zerstreuung? Wie sehr ist das Verstandene durch sie geprägt? 3) Wie ist diese Zerstreuung überhaupt möglich? Wie ist es möglich, etwas zu verstehen, ohne es selbst zu sehen? Das führt zur methodischen Frage, ob bzw. wie diese Zerstreuung behoben werden kann. Diese Frage ist allerdings nur dann rele-

## Zweiter Teil: System

"elles viennent  
autres et pareilles  
avec chacune c'est autre et c'est pareil  
avec chacune l'absence d'amour est autre  
avec chacune l'absence d'amour est pareille"

Samuel Beckett, "Elles viennent"

## 2.1 Vorblick

Im ersten Teil wurde das Verständnis des Vorgehens der existenzialen Analytik vorbereitet. Es ist ein Hervorheben der geheimen Urteile der Vernunft. In diesem zweiten Teil soll dann versucht werden zu zeigen, inwiefern das philosophische Fragen, das aufs Ganze geht, nach dem Dasein und nach der Existenz fragen muß. In diesem Teil sollen in einer Skizze, Heidegger folgend, die tragenden vorgängigen Verständnisse des Daseins bzw. ihre Struktur dargestellt werden. Es wird also noch nicht die Frage gestellt, inwiefern diese Verständnisse endliche sind. Dies soll in dem dritten Teil geschehen. Dort soll die Richtung des Tieferwerdens der Stimmung, hauptsächlich der Langeweile, beobachtet werden. Dafür stellt die Skizze des 'Systems', also des Gefüges der tragenden Verständnisse, eine Vorbereitung dar.

Im ersten Teil wurde auch schon das Verständnis der methodischen Relevanz von Stimmung vorbereitet. Die tiefen Stimmungen stellen einen Bruch der normalen Verständnissituation dar. Damit geschieht zweierlei: a) Durch den Verlust der normalen Vertrautheit gewinnt das philosophische Fragen an Pertinenz. b) In diesem Bruch treten tragende Verständnisse durch ihr Versagen hervor und können in ihrer Fraglichkeit vom philosophischen Fragen aufgegriffen werden. Damit ist aber auch schon das Verständnis des systematischen Ortes der Stimmung vorbereitet. Denn meine vorgängigen Verständnisse sind in einer unausdrücklichen Weise immer schon da. Die Weise, in der sie da sind, ist ein Erschlossensein in der Stimmung. Im Zuge der Skizze des 'Systems' soll der Ort der Stimmung bzw. Befindlichkeit genauer gekennzeichnet werden.

Auf die tiefen Stimmungen – wie die Angst oder die tiefe Langeweile – wird hier noch nicht eingegangen. Mit den tiefer werdenden Stimmungen stellt sich bereits die Frage des dritten Teils. In diesem zweiten Teil wird nach einem Verborgensein, einem Nichtgegebensein der tragenden Verständnisse gefragt, das darin besteht, daß sie nur unausdrücklich da sind. Sie sind gegeben, aber nur mitgegeben; insofern zeigen sie sich selbst nicht. Diese Verständnisse sollen hier, Heidegger folgend, herausgestellt werden. Im dritten Teil wird dann, anhand des Tieferwerdens der Stimmung, nach einer Verborgenheit in diesen Verständnissen selbst, nach einem Nichtgegebensein des in ihnen Verstandenen selbst gefragt. Im zweiten Teil werden die existenzial-zeitlichen Verständnisse skizziert, im dritten Teil wird nach der Verständlichkeit bzw. Unverständlichkeit dieser Verständnisse gefragt. Im zweiten Teil wird eine Struktur des Daseins gekennzeichnet, im dritten

Teil nach den Modi des Geschehens dieser Struktur gefragt. Insofern werden Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit erst dort thematisiert.

In diesem zweiten Teil wird also versucht zu klären, was überhaupt mit 'meinem Geschehen' und mit 'hermeneutischem Geschehen' gemeint ist. Eine wesentliche Spannung in diesem Teil ist daher diejenige zwischen Einheit und Vielheit bzw. Mannigfaltigkeit. Es wird gefragt, was es bedeutet, a) daß alles – die Mannigfaltigkeit – eine Einheit hat, nämlich im Dasein bzw. im In-der-Welt-Sein; b) daß dieses eine – je meine – Geschehen einerseits sich selbst multipliziert, andererseits fähig ist, solches, das nicht es selbst ist, in sein Geschehen aufzunehmen. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß diese Einheit etwas mit meinem vorgängigen Verstehen zu tun hat. Die Frage ist also, wie dieses Verstehen organisiert, strukturiert ist, so daß es eine Einheit hat, die alles in sich begreift. Insofern soll hier eine Antwort auf die erste der systematischen Fragen gegeben werden, die im ersten Teil (s. Kapitel 1.2, S. 18) gestellt wurden, nämlich: 'Wie hermeneutisch bin ich? Wie sehr bin ich ein Geschehen, das durch ein vorgängiges Verstehen zu sich, zu Anderen und zu anderem kommt?' Daß ich aber tatsächlich derart hermeneutisch bin, wie es hier beschrieben werden soll, zeigt sich allerdings erst, wenn ein Fallen der tragenden Verständnisse ein Fallen der Verständlichkeit meines ganzen Geschehens mit sich bringt. Insofern erhält die in diesem Teil gegebene Antwort auf die Frage nach dem hermeneutischen Charakter meines Geschehens erst im dritten Teil eine Bestätigung.

Zunächst wird aber überhaupt erst zu klären sein, warum das Fragen der Philosophie, das nach dem ganzen Gegebenen und seinem Gegebensein fragt, sich als existenziale Analyse des Daseins vollzieht. Der Grund ist der, daß das Gegebene in einem Zugang gegeben ist. Es ist Begegnendes. Der Zugang ist aber wiederum ein hermeneutischer, durch vorgängige Verständnisse geprägt und ermöglicht. Indem er das Erscheinen ermöglicht, versteht er auch immer schon das Erscheinende und sein Erscheinen. Das Erscheinende wird freigegeben. Der Raum, in den es freigegeben wird, ist die durch das Verstehen erschlossene Welt. Die Begegnung mit innerweltlichem Seienden ist immer schon ermöglicht durch die ursprüngliche Begegnung mit der Welt. Das Begegnende ist ein Moment in dieser Sinnbewegtheit des Verstehens. Um ein verdeckungsfreies Begegnen zu erreichen, muß a) das Gegebene als Moment einer Sinnbewegtheit verstanden werden, und b) müssen die entscheidenden vorgängigen Verständnisse dieser Sinnbewegtheit durchsichtig werden. Die Kapitel zwei bis vier sollen dies knapp darstellen. Damit wird von dem ersten, methodischen Teil zu diesem systematischen zweiten Teil übergeleitet. Im *zweiten Kapitel* wird nach 'meinem Geschehen' als Dasein gefragt. Das Dasein wird als Geschehen des Zugangs charakterisiert, in dem alles gegeben ist. Das Dasein hat sich allerdings selbst erst in einem

Zugang zu sich selbst, der ein verstehender ist. Dasein ist das Geschehen des Verstehens eines Seinkönnens. Es wird später zu zeigen sein, daß das Verstehen des Seins des nichtdaseinsmäßigen Seienden getragen und ermöglicht ist von dem Verstehen, das das Dasein von seinem 'eigenen' Sein als Seinkönnen hat. Darin zeigt sich schon, daß die existenziale Analyse des Daseins nach einem ursprünglichen Sinn fragt. Im *dritten Kapitel* wird die Fundamentalstruktur des Daseins, nämlich das In-der-Welt-Sein, angezeigt. Es wird besonders die Einheit dieser Struktur, d.h. die "Unauflösbarkeit in zusammenstückbare Bestände" (SZ, § 12, S. 53/71) betont: Das Dasein ist als Wer des In-der-Welt-Seins nur durch sein In-Sein in der Welt. Welt ist nur durch das In-Sein des Daseins in ihr. Im *vierten Kapitel* wird dann anhand der Entformalisierung des formalen Phänomenbegriffs versucht zu zeigen, wie die Frage nach dem Ganzen des Gegebenen und seinem Gegebensein zur Frage nach dem Dasein als Geschehen der vorgängigen Verständnisse führt; von diesen Verständnissen sind wiederum diejenigen die entscheidenden, die das Sein des Daseins als Existenz betreffen; deswegen ist die Analytik des Daseins eine existenziale.

Die folgende Skizze fragt gleich zu Anfang (*fünftes Kapitel*) nach dem ursprünglichen, ermöglichenden Verständnis. Was mein Geschehen eröffnet, ist eine Nichtgleichgültigkeit bezüglich meiner selbst, genauer: meines Seinkönnens. Das Ermöglichende meines Geschehens ist die freie Bindung an das Umwillen-meiner-selbst. Mein Umwillen-meiner-selbst-Sein hat immer schon eine bzw. viele Gestalten angenommen. Es öffnet den Horizont für die vielen Verrichtungen, in denen ich die Grundverrichtung – nämlich mein 'Leben' – besorge. Ich bin immer in einer Verrichtung, dabei ist aber 'der ganze Rest' mit präsent. Ich bewege mich immer in diesem Ganzen, und jede Verrichtung ist eine solche aus diesem Ganzen meiner Möglichkeiten heraus. So wird im *sechsten Kapitel* der Entwurf meiner selbst als ergänztes Ganzes meiner Möglichkeiten dargestellt; dieses Ganze hat seine Einheit darin, daß es verstanden wird als Gestalt meiner Nichtgleichgültigkeit bezüglich meiner selbst. Im *siebten Kapitel* wird versucht, die Zeitlichkeit dieser Nichtgleichgültigkeit als Nichtgleichgültigkeit bezüglich meiner Zukunft zu charakterisieren. Die Charakterisierung meines Geschehens als ein einheitliches und hermeneutisches greift zu kurz, solange sie nicht sieht, daß der Entwurf meiner selbst der ursprüngliche Entwurf von Zukunft ist. Dasein geschieht nicht primär in der Zeit, sondern es *ist* Zeit. Daher fordert auch die existenziale Analyse des Daseins ihre Wiederholung als phänomenologische Chronologie. Diese Arbeit bewegt sich allerdings hauptsächlich auf der Ebene der existenzialen, und nicht der chronologisch-temporalen Analyse. Der Hinweis auf die Zeitlichkeit unseres Geschehens soll somit hauptsächlich den Ausblick auf die zeitliche Bedeutung der hier dargestellten existenzialen Analysen ermöglichen. Dies wird besonders im dritten Teil der Arbeit wich-

tig, da Heidegger die Langeweile, die dort thematisiert werden soll, betont chronologisch analysiert. Das im Verstehen erschlossene Umwillen öffnet nicht nur den Horizont für die vielen möglichen Verrichtungen als Weisen, umwillen meiner selbst zu sein; es öffnet damit auch den Horizont für das nichtdaseinsmäßige Seiende. Dieses tritt grundsätzlich als Womit meiner Verrichtungen, und d.h. als Womit der Verrichtung meines Lebens, in Erscheinung. Es ist als  $\pi\rho\tilde{\alpha}\gamma\mu\alpha$  wesentlich auf diese  $Ur-\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\varsigma$  bezogen. So begegnet das Seiende ursprünglich als Zuhandenes. Das 'Zu' kennzeichnet den Verweis, der im An-sich des Seienden liegt, nämlich auf den vorherigen Entwurf einer Verrichtung (*achtes Kapitel*). Im *neunten Kapitel* wird versucht zu zeigen, daß die Einteilung des nichtdaseinsmäßigen Seienden in Zuhandenes und Vorhandenes mißverständlich ist. Denn Seiendes begegnet ursprünglich als Zuhandenes. Vorhandenes wird nur in einer Entweltlichung entdeckt. Es soll gezeigt werden, daß diese Entweltlichung die existenziale Sinnbewegtheit tendenziell nicht ausschließt, sondern lediglich überspringt. Die Gefahr, Seiendes als nur noch Vorhandenes aufzufassen, liegt im Prozeß des Thematisierens selbst. Die methodische Relevanz, die Heidegger den Stimmungen zuschreibt, steht gerade im Kontext des Versuchs, mein Geschehen – als Geschehen von allem – so zu thematisieren, daß der Zugang zu diesem Geschehen nicht verstellt wird. Bevor dazu übergegangen wird, den systematischen Ort des Existenzials 'Befindlichkeit' zu charakterisieren, wird im *zehnten Kapitel* das Mitsein angesprochen. Allerdings wird dort hauptsächlich dargelegt, warum in dieser Arbeit die Anderen nicht weiter thematisiert werden.

Im *elften Kapitel* soll geklärt werden, warum mein Zu-mir-Kommen, mein Michfinden, ein Michbefinden ist. Ich befinde mich, weil ich mich als ein Zusein finde, in dem ich situiert bzw. orientiert bin. Ontologisch bzw. existenzial bedeutet die Befindlichkeit a) überhaupt das Situiertsein in dem Geschehen, in dem ich mich befinde, zu mir komme; damit bin ich b) selbst situiert als Zu-sein-Habender, nämlich als vor meiner Zukunft Seiender; als Daß des Zuseins bin ich das Wer der Zukunft; c) damit ist in meiner Befindlichkeit auch der 'Spielraum' meines freien Seinkönnens erschlossen, d.h. verstanden; so bin ich in diesem Spielraum situiert. Weiter wird versucht zu zeigen, daß der emotionale Charakter der Befindlichkeit, das eigentlich 'Stimmungshafte', nicht etwas ist, das zu diesem Situiertsein hinzu kommt. Vielmehr ist die Stimmung die Weise, in der mir meine Befindlichkeit erschlossen ist. Im *zwölften Kapitel* wird schon der Übergang zum dritten Teil vorbereitet. In diesem dritten Teil wird zuerst die Frage nach Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit gestellt und deren Bedeutung dann anhand des Tieferwerdens der Stimmung der Langeweile konkreter herausgestellt. Im *zwölften Kapitel* wird nun auf eine Grundgestimmtheit des Daseins hingewiesen. Diese zeigt sich zunächst und zumeist nicht. Was wir als Stimmungen erfahren,

## Dritter Teil: Stimmung

"'Explain yourself!'

'I can't explain *myself*, I'm afraid, sir,' said Alice, 'because I'm not *myself*, you see.'

'I don't see,' said the Caterpillar.

'I'm afraid I can't put it more clearly,' Alice replied very politely, 'for I can't understand it *myself* to begin with;''

Lewis Carroll, "Alice's Adventures in Wonderland"

"'I can't believe *that!*' said Alice.

'Can't you?' the Queen said in a pitying tone. 'Try again: draw a long breath, and shut your eyes.'

Alice laughed. 'There's no use trying,' she said: 'one *can't* believe impossible things.'

'I dare say you haven't had much practice,' said the Queen.

'When I was your age I always did it for half an hour a day.

Why, sometimes I've believed as many as six impossible things before breakfast.'"

Lewis Carroll, "Through the Looking-Glass"



### 3.1 Vorblick

Aus dem zweiten Teil ist hauptsächlich zweierlei festzuhalten: a) Was mein Geschehen eröffnet, ist eine Nichtgleichgültigkeit, nämlich bezüglich meines zukünftigen Seins. b) In der Stimmung ist meine Befindlichkeit im Ganzen dieses Geschehens erschlossen; damit ist auch dieses Ganze erschlossen. Letzteres (b) ist für diesen dritten Teil entscheidend. Denn in ihm soll nach der Endlichkeit meiner existenzialen (bzw. existenziell-vorontologischen) Verständnisse und insofern meines Geschehens – das ein hermeneutisches ist – gefragt werden. Es wird versucht, eine Antwort auf diese Frage zu finden, indem das Tieferwerden der Stimmung der Langeweile beobachtet wird. Daß aber die Endlichkeit, die sich den tiefen Stimmungen zeigt, eine Endlichkeit meines Geschehens sei, kann nur behauptet werden, wenn die Stimmung nicht nur einen Aspekt oder Bereich meines Geschehens erschließt oder offenbart, nämlich z.B. mein 'Gefühlsleben', sondern mein Michbefinden *im* Ganzen meines Geschehens und *als* Geschehen dieses ganzen Geschehens. Hiermit wird aber c) ein Drittes relevant, das im zweiten Teil angekündigt wurde; es hat wiederum zwei korrelative Aspekte: c 1) In den tiefen Stimmungen wird das, was in der Grundgestimmtheit, in der ich mich alltäglich befinde (und von der die Stimmungen, die ich als solche erlebe, Ausschläge darstellen), erschlossen ist, unverdeckter gesehen bzw. gehört. c 2) Das heißt umgekehrt, daß die Stimmung bzw. die Grundgestimmtheit zunächst und zumeist das, was sie erschließt, gleichzeitig verschließt, d.h. in einer Abkehr erschließt. In diesem dritten Teil wird nun versucht zu zeigen, daß das, was die Grundgestimmtheit eigentlich sagt – erschließt –, aber zunächst und zumeist auch verschließt, endlich ist. Sofern die erschlossenen befindlichen Verständnisse endlich sind, ist mein Geschehen, das durch diese Verständnisse getragen wird, endlich. In der Befindlichkeit ist mein Geschehen als eigentlich endliches, als Unzu Hause erschlossen. Es stellt sich somit die Frage, wie ein verschließendes Erschließen – ein Erschließen in Abkehr von dem Erschlossenen – zu verstehen ist. Mit den Fragen nach der Endlichkeit und der Art dieser Endlichkeit einerseits, und nach der Abkehr andererseits, wird die Frage aufgegriffen, die im ersten Teil besprochen wurde, nämlich nach einer Zerstreung und einem Widerstand in meinem Geschehen. Es ist alles andere als selbstverständlich, daß gerade ein Geschehen von Verstehen – wie meines es ist – das, was es versteht, nur in einer Zerstreung versteht.

Dies führt zu der Frage, die im *ersten* Kapitel dieses Teils zu klären ist: zur Frage nämlich nach Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als Weisen, das selbe Geschehen – nämlich je meines – zu sein. Eigentlichkeit und Uneigent-

lichkeit werden hier primär in Hinsicht auf die Endlichkeit meines hermeneutischen Geschehens thematisiert. Die Ausführungen über Zerstreuung und Widerstand aufgreifend, wird versucht, zwei unterschiedliche Momente der Bewegtheit meines Verstehens, das eigentlich oder uneigentlich sein kann, herauszustellen: a) Zunächst und zumeist – alltäglich – lebe ich in einer Bewegung weg von mir selbst, von dem, was ich eigentlich bin: Ich bin mein Geschehen in einer uneigentlichen Weise. Damit ist aber b) weder gesagt noch ausgeschlossen, daß die eröffnenden und tragenden Verständnisse meines Geschehens, und somit dieses hermeneutische Geschehen selbst, endlich seien. Ich komme immer schon in einer Zerstreuung bezüglich meiner Verständnisse und somit bezüglich meiner selbst zu mir; in ihr bleibe ich zunächst und zumeist. In dieser Hinsicht müssen das alltäglich-uneigentliche Verstehen und die uneigentliche Weise, mein Geschehen zu *sein*, als ursprüngliche aufgefaßt werden. Vor diesem Hintergrund ist eine Auffassung der zerstreuten Uneigentlichkeit, die diese nicht nur als Bewegung weg von mir selbst (a), sondern als Flucht vor meiner Endlichkeit – dem Unzuhausein – deutet, phänomenologisch m.E. nicht haltbar. Daß mein Geschehen eigentlich endlich ist, *kann* sich zeigen; zunächst und zumeist zeigt es sich aber nicht; die Widerständigkeit des Zunächst und Zumeist ist derart, daß das, was ich eigentlich verstehe und bin, sich immer nur vorübergehend und wahrscheinlich nie zur Gänze zeigt. Eine existenzielle Annäherung an das, was ich eigentlich verstehe, die dieses wiederum als Endliches, sich Entziehendes zeigt, geschieht in den tiefen Stimmungen. In dieser Bewegung der Annäherung an das, was ich eigentlich immer schon verstehe, fallen die Verständlichkeit und Vertrautheit meines Geschehens. Dieses Fallen kann als eine zentripetale Bewegung charakterisiert werden. Demgegenüber kann das uneigentliche Verstehen – in dem nur eine zerstreute Bindung an das Verstandene besteht und in dem ich mich also nur zerstreut selbst habe – als eine zentrifugale Bewegung charakterisiert werden. Das bedeutet aber zweierlei bezüglich der eröffnenden und tragenden existenzialen Verständnisse, die eben in der Hinsicht ursprünglich sind, daß die Bindung an sie mein Geschehen überhaupt erst eröffnet und trägt: a) Ihre Verständlichkeit, durch die sie mir mein Geschehen vertraut machen, besteht nur in der und durch die Zerstreuung; insofern lassen sich diese Verständnisse b) in einer Annäherung, in einem Aufheben der Zerstreuung, wie es z.B. in den tiefen Stimmungen geschieht, als das sehen, was sie immer schon und eigentlich sind: nämlich endliche, d.h. fragliche, ihre Verständlichkeit versagende. Die tiefe und absolute Art der Fraglichkeit meines Geschehens, die Heideggers existenzielle Analyse des Daseins herausstellt, besteht in diesem Versagen des Verstandenen selbst. Diese Endlichkeit *zeigt* sich als Fallen der Verständlichkeit. Die Weise also, in der sich meine Endlichkeit zeigt, kann als eine Implosion, als ein In-sich-Zusammenfallen des Verstandenen bzw. seiner Verständlich-

keit bezeichnet werden. Die zentripetale Bewegung des Fallens führt zurück zu dem, was ich eigentlich bin, und zwar so, daß dieses sich als Endliches zeigt.

Nach dieser eher formalen Analyse leitet das *dritte* Kapitel zu den Stimmungsanalysen über. Zuerst wird angegeben, warum in dieser Arbeit besonders die Langeweile bzw. Heideggers Analyse der Langeweile thematisiert wird. Sodann folgen einige allgemeine Betrachtungen zu Heideggers Analyse der drei Formen der Langeweile in GA 29/30: a) Es wird sehr knapp das Verhältnis der drei Formen der Langeweile untereinander und zum Phänomen dieser Stimmung überhaupt dargestellt. b) Dann wird auf eine Spannung in Heideggers Analyse hingewiesen; es ist eine Spannung zwischen einerseits b1) der Absicht, im Tieferwerden dieser Stimmung zu erfahren, was unser Geschehen und inwiefern es endlich ist, andererseits aber b2) dem Versuch, die tiefe Langeweile als eine oder sogar *die* Grundstimmung des heutigen – damaligen – Daseins zu sehen. In dieser Arbeit wird nur auf (b1) eingegangen. c) Es wird das Achten auf den Zeitvertreib als wesentliches methodisches Element der Analyse geklärt. Die Langeweile begegnet mir als etwas Störendes. So wird die Analyse sie am ursprünglichsten dort antreffen, wo ich gegen dieses Störende vorzugehen versuche – nämlich indem ich mir die lang werdende Zeit vertreibe. d) Letztlich werden die zwei Strukturmomente der Langeweile, Leergelassenheit und Hingehaltenheit, eingeführt, die Heideggers Analyse als Leitfaden dienen. Sowohl diese Strukturmomente als auch die Auffassung des Zeitvertreibs werden ursprünglich anhand der ersten Form der Langeweile gewonnen. Sie wandeln sich in den folgenden, tieferen Formen. Gerade aber in diesem Wandel führen sie die Analyse zum jeweils Eigentümlichen der drei Formen der Langeweile.

Es kommt in dieser Arbeit nicht nur nicht darauf an, eine Grundstimmung des heutigen Daseins herauszustellen. Es soll überhaupt nicht eine Stimmung als *die* Grundstimmung des Daseins herausgestellt werden. Vielmehr werden die Stimmungen hier als Weisen verstanden, in denen mir jeweils mein Geschehen erschlossen ist. Dies gilt für die tiefen Stimmungen, für die weniger tiefen und auch für die gar nicht erst auffallende Grundgestimmtheit des *Zunächst* und *Zumeist*. Die tiefen Stimmungen werden deswegen betont, weil sich in ihnen das, was in jeder Stimmung in der einen oder anderen Weise erschlossen ist, näher zeigt; damit lassen sie sehen, was dieses Erschlossene eigentlich ist. So zeigt sich in den tiefen Stimmungen auch die Endlichkeit dessen, was mein Geschehen erschließt – in dem doppelten, aber nicht zu trennenden Sinne a) dessen, was in meinem und durch mein Geschehen erschlossen ist, und b) dessen, wodurch eben mein Geschehen der Erschlossenheit mir selbst erschlossen ist, dessen also, wodurch ich mich habe.

Auf das überleitende dritte Kapitel folgen Analysen der drei Formen der Langeweile. In ihnen wird besonders auf den Wandel dieser drei Formen als ein Tieferwerden der Langeweile geachtet. Es soll dabei beobachtet werden, inwiefern sich im Tieferwerden der Stimmung eine Endlichkeit der in diesem Tieferwerden getroffenen Verständnisse zeigt. Es geht darum, den Bruch in der Verständlichkeit zu orten.

Insofern wird gleich im *vierten* Kapitel, das die erste Form der Langeweile, das Gelangweiltwerden von etwas, zum Thema hat, die Störung, die diese Form der Langeweile darstellt, mit den Störungen verglichen, die die defizienten Modi des Besorgens darstellen, wenn z.B. ein Zuhandenes unbrauchbar ist. Durch diesen Vergleich soll der Sinnüberschuß, genauer: die Ebene des Sinnüberschusses, die in der Langeweile getroffen wird, herausgestellt werden. In den Störungen meines Verrichtens wird hauptsächlich die Durchführung meiner Verrichtung gestört. Dagegen wird in der Langeweile mein In-der-Verrichtung-Sein selbst gestört, also meine Möglichkeit, in dieser aufzugehen und dabei Erfüllung zu finden. Der Grund wiederum für diesen entscheidenden Unterschied ist in der ersten Form der Langeweile noch nicht zu erkennen – das Gelangweiltwerden von etwas ist nur ein matter Widerschein der tiefen Langeweile. Der Grund ist der, daß in der Langeweile das Verständnis meines Umwillen-meiner-selbst-Seins getroffen wird; von meinem Umwillen her verstehe ich die Verrichtungen als Möglichkeiten meines Seinkönnens, und damit als etwas, worin ich in meinem Zusein – in meinem Leben – aufgehen kann. Mein Umwillen-meiner-selbst-Sein ist mir in der Grundgestimmtheit erschlossen. In der ersten Form der Langeweile wird diese Grundgestimmtheit noch nicht eigentlich getroffen. Genauer: Die Weise, in der in dem Gelangweiltwerden von etwas diese Grundgestimmtheit getroffen wird, kann als ein *Außer-Kraft-Setzen* ihrer Wirksamkeit charakterisiert werden. Dieses Außer-Kraft-Setzen ist aber an eine Situation gebunden und, obwohl diese Form der Langeweile sehr intensiv erfahren wird, nur sehr oberflächlich. Insofern werden in dieser Form der Langeweile die Grundgestimmtheit und das in ihr Verstandene beibehalten.

Die zweite Form der Langeweile ist das Sichlangweilen bei etwas. Es wird im *fünften* Kapitel besprochen. Die erste Form ist durch die Gebundenheit an die langweilige Situation – an das Etwas, das mich langweilt – in vielerlei Hinsicht bestimmt. Die zweite Form der Langeweile zeichnet sich dadurch aus, daß in ihr das Langweilende unbestimmt ist. In der ersten Form verstehe ich meine Langeweile als durch die langweilende Situation bedingte. In der zweiten Form merke ich, daß die Langeweile aus mir selbst aufsteigt. Diese zweite Form ist allerdings so leise und unmerklich, daß ich erst im Rückblick bemerke, daß ich mich gelangweilt habe. Das Sichlangweilen-bei ist gleichzeitig bereits umgreifender als die erste Form, aber noch sehr leise. Der existenziale Sinnüberschuß wird hier in der Weise getroffen, daß er ins