

Michael Baur  
DIE EINLEITUNG ZU „SEIN UND ZEIT“ UND  
DIE FRAGE NACH  
DER PHÄNOMENOLOGISCHEN METHODE:  
VERSUCH EINER ERKLÄRUNG

In der „Einleitung“ zu „Sein und Zeit“ bestimmt Heidegger die erste Aufgabe einer ausdrücklichen Wiederholung der Frage nach dem Sein als die zureichende Ausarbeitung der Fragestellung selbst. Zu jeder Art von Fragen gehören ein Gefragtes, ein Befragtes und ein Erfragtes. Dementsprechend ist bei der Seinsfrage das Gefragte das Sein selbst, das Erfragte der Sinn von Sein und das Befragte dasjenige Seiende, auf dessen Sein hin abgefragt wird. Bevor jedoch der Sinn von Sein vom Seienden als Befragtem abgelesen werden kann, muß das exemplarische Seiende gewählt werden, die rechte Zugangsart zu ihm versichert werden, usw. Diese „Verhaltungen“ („Wählen“, „Zugang zu“, usw.) sind aber schon Seinsmodi desjenigen Seienden, das wir als die Fragenden selbst sind. „Ausarbeitung der Seinsfrage besagt demnach: Durchsichtigmachen eines Seienden – des fragenden – in seinem Sein.“ (SZ, 7) Für dieses Seiende führt Heidegger den Terminus „Dasein“ ein.

Die ausdrückliche Fragestellung nach dem Sinn von Sein verlangt dann eine vorgängige Explikation des Daseins hinsichtlich seines Seins. Ein solches Unternehmen führt aber nicht zu einem *circulus vitiosus*, schreibt Heidegger, denn „Seiendes kann in seinem Sein bestimmt werden, ohne daß dabei schon der explizite Begriff vom Sinn des Seins verfügbar sein müßte.“ (SZ, 7) Sonst gäbe es keine ontologische Erkenntnis – das Sein ist aber offensichtlich in allen Ontologien „vorausgesetzt“, wiewohl nicht als verfügbarer Begriff. Diese leitende „Hinblicknahme auf

das Sein“ entstammt dem durchschnittlichen Seinsverständnis, in dem wir immer schon leben. Es kann keinen „Zirkel im Beweis“ in der Fragestellung nach dem Sinn von Sein geben, denn die Fragestellung geht nicht um „eine ableitende Begründung“, sondern um eine „aufweisende Grund-Freilegung“. (SZ, 8)

Obwohl der Vorrang des Daseins hinsichtlich der Stellung der Seinsfrage angedeutet worden ist, gibt Heidegger zu, daß dieser Vorrang noch nicht erwiesen worden ist. Die Auszeichnung des Daseins vor allem anderen Seienden kann jedoch vorläufig sichtbar gemacht werden. Nach Heidegger ist das Dasein dadurch ausgezeichnet, „daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat ... Dasein versteht sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein ... *Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins.*“ (SZ, 12)

Das Sein des Daseins nennt Heidegger Existenz. Insofern das Dasein in seinem Sein durch Existenz bestimmt ist, insofern das Dasein sich immer aus seiner Existenz (aus einer Möglichkeit, „es selber oder nicht es selber zu sein“) versteht, hat Dasein einen ontischen Vorrang vor allen anderen Seienden. Insofern dem Dasein gleichursprünglich ein Verständnis des Seins alles nicht daseinsmäßigen Seienden gehört, hat das Dasein einen ontologischen Vorrang. „Das Dasein hat daher den dritten Vorrang als ontisch-ontologische Bedingung der Möglichkeit aller Ontologien. Das Dasein hat sich so als das vor allem anderen Seienden ontologisch primär zu Befragende erwiesen.“ (SZ, 13) Nach Heidegger muß dann die Fundamentalontologie – die, „aus der alle andern erst entspringen können“ (SZ, 13) – aufgrund der existentialen Analytik des Daseins durchgeführt werden.

Aufgrund der vorhergehenden Erörterung könnte man wohl denken, der methodische Ansatz Heideggers sei innerhalb des Rahmens der Transzendentalphilosophie (im Kant'schen Sinne) zu verstehen. Diese Deutung scheint reichlich bestätigt zu sein, sowohl in „Sein und Zeit“, als auch in den anderen Schriften dieser Periode. Zum Beispiel ist der Terminus „Bedingung der Möglichkeit“ – in offensichtlichem Bezug auf Kant – häufig in

„Sein und Zeit“ zu finden (z.B. SZ, 11, 53, 75, 145, 333, 339, 350, 372, 413, 419). In seinen Vorlesungen des Sommersemesters 1927 in Marburg (jetzt als „Die Grundprobleme der Phänomenologie“ in der „Gesamtausgabe“ erschienen) spricht Heidegger zustimmend über die „transzendente Wende“ Kants: „Dennoch ist die Wegrichtung, die er einschlägt, durch den Rückgang auf das Subjekt im weitesten Sinne die einzige mögliche und rechte.“ (GP, 103)<sup>1</sup> Und weiter: „Wenn wir das *Grundproblem der Philosophie* ergreifen, nach dem Sinn und Grund des Seins fragen, dann müssen wir uns, wollen wir nicht phantasieren, methodisch an das halten, was uns dergleichen wie Sein zugänglich macht: an das zum Dasein gehörige Seinsverständnis.“ (GP, 319) Heidegger erwähnt sogar die Präzedenzfälle in der Geschichte der Philosophie für seine Orientierung an dem Dasein: „Wenn sonach seit dem Anfang der antiken Philosophie ... die philosophische Problematik sich an Vernunft, Seele, Geist, Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Subjektivität orientierte, dann ist das kein Zufall und hat mit Weltanschauung sowenig zu tun, daß vielmehr der freilich noch verborgene Grundgehalt der ontologischen Problematik als solcher das wissenschaftliche Fragen drängte und lenkte. Der nicht immer gleichmäßig eindeutige und klare Zug auf das ‚Subjekt‘ ist darin begründet, daß das philosophische Fragen irgendwie verstand, daß aus der zureichenden Aufhellung des ‚Subjekts‘ der Boden für jedes sachlich-philosophische Problem geschaffen werden konnte und mußte.“ (GP, 444)<sup>2</sup>

Die Rede über einen Rückgang auf das Subjekt findet man auch im Buch „Kant und das Problem der Metaphysik“, welches ursprünglich 1925-26 als ein Teil von „Sein und Zeit“ konzipiert, aber erst 1929 als ein eigenes Werk veröffentlicht wurde: „Die Seinsfrage als Frage nach der Möglichkeit des Begriffes vom Sein entspringt ihrerseits aus dem vorbegrifflichen Seinsverständnis. So wird die Frage nach der Möglichkeit des Seinsbegriffes noch einmal um eine Stufe zurückgetrieben zur Frage nach dem Wesen des Verstehens von Sein überhaupt.“ (KPM, 219)

Unbestreitbar ist, daß die Frage nach der Seinsart des Daseins und seines Verständnisses des Seins überhaupt sehr wichtig für das Heidegger'sche Projekt ist. Es wäre jedoch ganz unzureichend, wenn man aufgrund dieser Tatsache zu dem Schluß – wie C.F. Gethmann – kommt, daß „die Methode der *gesamten* Philosophie Heideggers nur von dem transzendentalphilosophischen Grundansatz her zu verstehen“ sei.<sup>3</sup> Es scheint, daß Gethmann unter anderem deswegen diesen zu sehr vereinfachenden Schluß zieht, weil er einen ihm sehr wichtigen Brief von Heidegger an Husserl falsch zitiert hat. Gethmann schreibt: „Seit Heidegger bereits sehr früh in einem Brief an Husserl festgestellt hat, daß ‚die grundsätzliche Tendenz von ‚Sein und Zeit‘ innerhalb des transzendentalen Problems‘ angesetzt ist, ist ein historisch-systematischer Rahmen der Methodendiskussion als vorgegeben zu betrachten.“<sup>4</sup> Wenn man die oben erwähnte Passage im Kontext sieht, ist ihr Sinn nicht mehr so eindeutig: „Auf den beiliegenden Blättern versuche ich noch einmal, die wesentlichen Punkte zu fixieren. Das gibt auch Gelegenheit, die grundsätzliche Tendenz von ‚Sein und Zeit‘ innerhalb des transzendentalen Problems zu kennzeichnen.“ (BH, 600) Möglicherweise hat Heidegger es für nötig erachtet, „die grundsätzliche Tendenz von ‚Sein und Zeit‘ innerhalb des transzendentalen Problems zu kennzeichnen“, nur weil es schon eine gewisse Distanzierung zwischen seiner eigenen Arbeit und diesem Problem gab. Warum sonst wäre das Bedürfnis da, den Zusammenhang zwischen seiner eigenen Arbeit und dem transzendentalen Problem ausdrücklich zu kennzeichnen?

Heidegger beschreibt die Methode seiner Untersuchung in der Stellung der Seinsfrage nicht als „transzendentalphilosophisch“, sondern als „phänomenologisch“. Während Husserl sich sehr bewußt die von ihm entwickelte phänomenologische Methode innerhalb des Rahmens eines transzendentalphilosophischen Ansatzes vorgestellt hat, gibt es bei Heidegger in seiner Aneignung der phänomenologischen Methode eine merkwürdige Resistenz dagegen. In seinem Brief an Richardson von 1962 kritisiert Hei-

degger die Phänomenologie „im Sinne Husserls“, die „zu einer bestimmten, von Descartes, Kant und Fichte her vorgezeichneten philosophischen Position ausgebaut“ wurde, denn „ihr blieb die Geschichtlichkeit des Denkens durchaus fremd ... Gegen diese philosophische Position setzte sich die in ‚Sein und Zeit‘ entfaltete Seinsfrage ab“ (VR, xv). Eine solche rückblickende Bemerkung mag wohl zum Teil gewisse innere Spannungen in dem Werk des frühen Heidegger verheimlichen. Aber trotzdem läßt sich nicht bestreiten, daß auch der frühe Heidegger sich bewußt war, daß die Entfaltung der Seinsfrage notwendigerweise eine gewisse Distanzierung von der Phänomenologie im Husserl'schen oder transzendentalphilosophischen Sinne mit sich brachte. Deshalb betont Heidegger oftmals und auf verschiedene Weise, daß die notwendige Aufgabe sei, „nicht einfach nur vom Subjekt auszugehen, sondern auch zu fragen, ob und wie das *Sein* des Subjekts als Ausgang der philosophischen Problematik bestimmt werden muß“ (GP, 220) – eine Aufgabe, die die bisherige Philosophie versäumt habe. In der Davoser-Disputation mit Cassirer (1929) bemerkt Heidegger, daß Husserl schon „zwischen 1900 und 1910 in gewissem Sinne in die Arme des Neokantianismus gefallen“ sei (KPM, Anhang, 247).

Die in der Einleitung zu „Sein und Zeit“ gegebenen Hinweise hinsichtlich der Heidegger'schen Selbstdistanzierung gegenüber der von Husserl geprägten Phänomenologie sind schon gut bekannt. Nach Heidegger ist der Ausdruck „Phänomenologie“ primär ein Methodenbegriff, der weder einen „Standpunkt“ noch eine „Richtung“ bedeute (SZ, 27). Hinsichtlich ihres Wesentlichen, steht die Möglichkeit der Phänomenologie „höher als die Wirklichkeit“ (z.B. als wirkliche philosophische „Richtung“) (SZ, 38). Heidegger deutet weiterhin an, daß seine Untersuchung in „Sein und Zeit“ „einige Schritte vorwärts geht“ in der eigentlichen Aufgabe der Phänomenologie (SZ, 38). Auch ist die Tatsache aufschlußreich, daß Heidegger in seiner Einleitung nur Husserls „Logische Untersuchung“ erwähnt – ein Werk, über das Husserl schon seit 1913 hinausgegangen zu sein glaubte (siehe auch SD, 86-87).

Man kann und soll genauer fragen, was diese merkwürdige Distanzierung von Heidegger gegenüber der Phänomenologie Husserls motiviert und ausmacht. Die expliziten Bemerkungen, die Heidegger in seiner Einleitung zu „Sein und Zeit“ macht, sind leider nicht sehr hilfreich. Nach Heidegger drückt der Titel „Phänomenologie“ eine Maxime aus, die so formuliert werden kann: „zu den Sachen selbst!“ (SZ, 27). Sowohl für Heidegger als auch für Husserl bedeutet diese Maxime, dieses „Prinzip aller Prinzipien“ (I, Bd. 1, 52), Unabhängigkeit von vorgegebenen philosophischen „Richtungen“ und „Standpunkten“ – „entgegen allen freischwebenden Konstruktionen, zufälligen Funden, ...“ usw. (SZ, 27–28). Heidegger schreibt weiter: der Ausdruck „Phänomen“ – ein Bestandteil des Titels „Phänomenologie“ – bedeute „das Sich-an-ihm-selbst-zeigende, das Offenbare“ (SZ, 28). Bleibt aber offen, „ob das Sichzeigende je ein Seiendes ist oder ob ein Seinscharakter des Seienden, dann ist lediglich der *formale* Phänomenbegriff gewonnen.“ (SZ, 31) Wird unter dem Sichzeigenden „das Seiende verstanden, das etwa im Sinne *Kants* durch die empirische Anschauung zugänglich ist“, dann wird der *formale* Phänomenbegriff in Richtung des *vulgären* Phänomenbegriffs entformalisiert. „Dieser vulgäre ist aber nicht der phänomenologische Begriff von Phänomen.“ (SZ, 31) Um den phänomenologischen Phänomenbegriff zu gewinnen, muß die Entformalisierung des formalen Phänomenbegriffs eine andere Richtung einschlagen. Das Phänomen, das Sich-an-ihm-selbst-zeigende im phänomenologischen Sinne, ist das, was in „dem vulgär verstandenen Phänomen, je vorgängig und mitgängig, obzwar unthematisch, sich schon zeigt“ und noch „thematisch zum Sichzeigen gebracht werden“ kann und muß. (SZ, 31)

Bis jetzt hat sich nichts gezeigt, das den phänomenologischen Phänomenbegriff Heideggers von demjenigen Husserls unterscheidbar machen ließe. Der Unterschied wird erst offensichtlich mit Heideggers Identifizierung des Phänomens der Phänomenologie als das Sein des Seienden. Wie Heidegger später über seine eigene Entwicklung der Phänomenologie gegenüber derjenigen

Husserls schreibt, besteht die entscheidende Frage darin, ob „das Bewußtsein und seine Gegenständlichkeit“ oder „das Sein des Seienden in seiner Verborgenheit und Verbergung“ die echte Sache selbst sei (SD, 87). Auch in seinem Brief an Richardson erinnert sich Heidegger, es „entstand der Zweifel, ob ‚die Sache selbst‘ als das intentionale Bewußtsein oder gar als das transzendente Ich zu bestimmen sei.“ Heideggers Antwort war eindeutig: Das Sein des Seienden mußte „die erste und letzte Sache selbst für das Denken bleiben.“ (VR, xiii–xv)

Aus dem Vorhergehenden kann ein formaler Schluß gezogen werden: Wenn das Dasein das primär Befragte in der Stellung der Seinsfrage ist, und wenn die Phänomenologie – die Zugangsart zu diesem Seienden – hauptsächlich mit dem Sein des Seienden zu tun hat, dann ist es klar, daß die Stellung der Seinsfrage auch das *Sein* des Daseins erleuchten muß. Das so gewonnene „Ergebnis“ macht aber nichts Neues aus; es wiederholt lediglich eine schon gut bekannte Position, die Heidegger oftmals betont hat: es sei nötig, „nicht einfach nur vom Subjekt auszugehen, sondern auch zu fragen, ob und wie das *Sein* des Subjekts als Ausgang der philosophischen Problematik bestimmt werden muß“ (GP, 220).

Das Problem ist aber nicht nur, daß das vorhergehende „Ergebnis“ ein rein formales und leeres ist. Noch wichtiger: die Bestimmung des „eigentlichen“ Phänomen der Phänomenologie als das Sein des Seienden – eine Bestimmung, die dem vorhergehenden Ergebnis zugrunde liegt – wird noch ganz äußerlich verstanden. Die Möglichkeit eines inneren Zusammenhangs zwischen dem Phänomen im phänomenologischen Sinne und dem Sein des Seienden bleibt ungeklärt. Wenn wir aber Heidegger ernst nehmen, ist es klar, daß das Zusammengehören der beiden kein „zufälliger Fund“ (siehe SZ, 28) sein kann. Heidegger will nicht eine sachhaltig leere und bloß „technische“ Methodenlehre von Husserl übernehmen und sie mit einer neuen äußerlichen „Sache selbst“ füllen. Heidegger hat schon die Notwendigkeit eines inneren Zusammenhangs von Methode und Inhalt betont:

„Je echter ein Methodenbegriff sich auswirkt und je umfassender er den grundsätzlichen Duktus einer Wissenschaft bestimmt, um so ursprünglicher ist er in der Auseinandersetzung mit den Sachen selbst verwurzelt“ (SZ, 27).<sup>5</sup> „Sachhaltig genommen“ kann deshalb die Phänomenologie für Heidegger nichts anderes sein als „die Wissenschaft vom Sein des Seienden – Ontologie“ (SZ, 37).

Wenn Methode und Inhalt so zusammengehören, und wenn Heidegger über Husserl dadurch hinausgeht, daß er die eigentliche „Sache selbst“ der Phänomenologie als das Sein des Seienden identifiziert, dann folgt daraus: die Husserl'sche Phänomenologie leidet an irgendeinem inneren Mangel. Deshalb kann Heidegger später behaupten, die Entfaltung der Seinsfrage in „Sein und Zeit“ stehe für „ein sachgerechteres Festhalten am Prinzip der Phänomenologie“ gegenüber der Phänomenologie im Husserl'schen Sinne und den verschiedenen Entwicklungen, die die Husserl'sche Phänomenologie als solche voraussetzen (VR, xv).

Wenn wir Heidegger richtig verstehen wollen, dann müssen wir uns mit zwei Hauptaufgaben befassen. Wir müssen (1) den inneren Mangel in der Husserl'schen Phänomenologie und (2) den inneren Zusammenhang zwischen dem Phänomen im phänomenologischen Sinne und dem Sein des Seienden beleuchten. Bis jetzt hat die Heidegger'sche Deutung des Begriffs der Phänomenologie (durch seine Bestandteile) ein scheinbares Rätsel dargestellt: Im Methodenparagrah der Einleitung zu „Sein und Zeit“ findet sich erstens eine Unterscheidung zwischen „Phänomen“ als dem Sich-an-ihm-selbst-zeigenden einerseits und als „Schein“ und „Erscheinung“ andererseits, dann zweitens eine schwerverstehbare Deutung des Logos als „apophantische Rede“, schließlich die scheinbar unbegründete Behauptung, daß das Phänomen im phänomenologischen Sinne das Sein des Seienden „sein“ muß. Um eine mögliche Überwindung dieser scheinbaren Zusammenhangslosigkeit zu erreichen, wollen wir uns den oben erwähnten „Hauptaufgaben“ zuwenden. Die zwei

Hauptaufgaben gehören notwendigerweise zusammen, aber um eine handhabbare Ordnung für die folgende Untersuchung zu erreichen, beginnen wir mit der zweiten.

Was macht für Heidegger den inneren Zusammenhang zwischen dem „Phänomen im phänomenologischen Sinne“ und dem „Sein des Seienden“ aus? Wie gezeigt wurde, heißt das Phänomen, formal verstanden, das Sich-an-ihm-selbst-zeigende. Entformalisiert im vulgären Sinne ist das Phänomen das Seiende als Gegenstand der empirischen Anschauung. Entformalisiert im phänomenologischen Sinne ist es (sowohl für Heidegger als auch für Husserl) das, was sich in dem vulgär verstandenen Phänomen „vorgänglich und mitgänglich, obzwar unthematisch“ zeigt, und deswegen thematisch zum Sichzeigen gebracht werden muß, weil es die Tendenz hat, verborgen zu bleiben oder sich nur als „verstellt“ zu zeigen (SZ, 35). Der Grund dafür, warum das Sein des Seienden das Phänomen im phänomenologischen Sinne „sein“ muß, kann schon der Erörterung des Unterschieds zwischen dem Phänomen als dem „Sich-an-ihm-selbst-zeigende“ einerseits und „Schein“ und „Erscheinung“ andererseits entnommen werden.

Der Schein ist das Sichzeigen eines Seienden, so daß das Seiende so aussieht wie das, was es „in Wirklichkeit“ nicht ist. Solcher Schein ist aber nur möglich als *privative* Modifikation vom Phänomen als dem Sich-an-ihm-selbst-zeigenden, dem Offenbaren, d.h. nur sofern etwas überhaupt „prätendiert“ Phänomen im ursprünglicheren Sinne zu sein. Die Bedeutung „Phänomen“ als das Sich-an-ihm-selbst-zeigende liegt „mitbeschlossen“ in der Bedeutung von Phänomen als Schein und fundiert diese zweite (SZ, 29). Die primäre Bedeutung von „Erscheinung“ ist „das Sichmelden von etwas, das sich nicht zeigt, durch etwas, was sich zeigt“ (SZ, 29). Solches Erscheinen ist keine „privative Modifikation“ des Sichzeigens, des Offenbaren, aber ist nur möglich auf dem Grunde eines Sichzeigens. Phänomen heißt „das Sich-an-ihm-selbst-zeigen“ und „Erscheinung und Schein sind in verschiedener Weise im Phänomen fundiert.“ (SZ, 31)

Nach Heidegger besagen „Schein“ und „Erscheinung“ das Seiende oder „einen Verweisungsbezug in Seienden selbst“ (SZ, 31). Sie sind als solche angewiesen auf das Phänomen, auf das, was weder Schein noch Erscheinung „sein“ kann. Das ursprüngliche Phänomen ist „nicht dieses oder jenes Seiende, sondern ... das *Sein* des Seienden“ (SZ, 35). Das Phänomen im phänomenologischen, ausgezeichneten Sinne, welches (1) sich immer schon „vorgängig und mitgängig“ in allen fundierten Arten von Phänomen zeigt, und (2) verborgen oder verstellt bleibt und so ausdrücklich zum Sichzeigen gebracht werden muß, muß das Sein des Seienden „sein“, (1) weil dieses in *aller* Rede über Seiende schon „mitbeschlossen“ und vorausgesetzt ist, und *das heißt*: (2) weil dieses das Verborgene und Verstellte im *ausgezeichneten* Sinne ist – „hinter“ dem Sein des Seienden steht kein Seiendes, das noch zu Tage gebracht werden kann; es gibt nichts anderes, das irgendwie „verborgener“ sein kann.<sup>6</sup> Das Phänomen im phänomenologischen Sinne kann kein Verweisungsbezug in Seienden sein: „Das Sichzeigen ist kein beliebiges noch gar so etwas wie Erscheinen. Das Sein des Seienden kann am wenigsten je so etwas sein, ‚dahinter‘ noch etwas steht, ‚was nicht erscheint‘.“ (SZ, 35–36) Insofern der formale Phänomenbegriff den Unterschied zwischen dem ursprünglichen „Sich-an-ihm-selbst-zeigende“ einerseits und „Schein“ und „Erscheinung“ andererseits in sich schon enthält, enthält er im Keime auch den entformalisierten, *phänomenologischen* Phänomenbegriff, wie Heidegger andeutet: „... wie die voranstehenden Betrachtungen gezeigt haben ...“ (SZ, 35).

Im phänomenologischen Begriff der Phänomenologie liegt bereits ansatzweise eine ontologische Differenz. Die „Beziehung“ zwischen dem Sein des Seienden und dem Seienden selbst ist kein „Verweisungsbezug in Seienden“: das Sein des Seienden ist das „*transcendens schlechthin*“ (SZ, 38).<sup>7</sup> Diese ontologische Differenz ist aber keine „gleichgültige“ Differenz. Das Sein ist nie durch Seiendes erklärbar, sondern für jedes Seiende je schon „das Transzendente“ (SZ, 208), aber das

„Sein ist jeweils das Sein eines Seienden.“ (SZ, 9) Damit wird überdies ein hermeneutischer Zirkel angedeutet, in dem das Sein natürlich kein Seiendes oder Gegenstand des Verstehens ist, sondern der universale und apriorische Vollzugshorizont alles menschlichen Verstehens des Seienden überhaupt. Implizit im Vorhergehenden sind schließlich die Anfangsgründe der Heidegger'schen Kritik der Metaphysik, sofern die Metaphysik „von irgendeinem Seienden hinter den bekannten Seienden handelt“ (GP, 23) und deshalb die ontologische Differenz vertuscht. Gegen diese Grundtendenz der Metaphysik soll die Fundamentalontologie zeigen, „daß und wie allem Umgang mit dem Seienden, für den es gerade so aussieht, als gäbe es eben nur Seiendes, schon die Transzendenz des Daseins – das In-der-Welt-Sein – zugrunde liegt. Mit ihr *geschieht* der obzwar verborgene und zumeist unbestimmte *Entwurf* des Seins des Seienden überhaupt, so zwar, daß sich dieses zunächst und zumeist ungegliedert und doch im ganzen verständlich offenbart. Dabei bleibt der *Unterschied* von Sein und Seienden als solcher verborgen.“ (KPM, 228)

Selbst wenn das Vorhergehende zeigen kann, wie eine Analyse des Terminus „Phänomen“ einen zu dem Schluß führen kann, daß das Phänomen im ausgezeichneten, phänomenologischen Sinne das Sein des Seienden „sein“ muß, kann man wohl noch fragen, ob diese Argumentation eine bloß gewalttätige Interpretation sei, die nichts mit der erklärten Absicht und den tatsächlichen Deskriptionen der Husserl'schen Phänomenologie zu tun hat. Die Antwort auf diese Frage kann gewonnen werden durch eine Betrachtung des sechsten Kapitels der sechsten „Logischen Untersuchung“, in der Husserl, wie Heidegger behauptet, die Frage nach dem Sein „berührt oder streift“ (VS, 111). Die folgenden Überlegungen über die Bedeutung dieser „Logischen Untersuchung“ für den Heideggersch'en Begriff der Phänomenologie werden notgedrungen – sofern sie so klar und systematisch wie möglich sein sollen – die damals von Heidegger erfahrenen Schwierigkeiten (die „Rat- und Weglosigkeit“) übergehen (siehe SD, 84).

Die leitende Frage des sechsten Kapitels der sechsten „Logischen Untersuchung“ ist folgende: Wie finden die Bedeutungsmomente, „welche die Satzform als solche ausmachen, und wozu beispielsweise die Kopula gehört“, ihre Erfüllung? (LU, II/2, 129) Wichtiger als die von Husserl angebotene Antwort ist die konkrete Deskription des Problems selbst. Husserl betont, daß die Bedeutungsintention ihre Erfüllung keineswegs in bloßer Wahrnehmung finden kann: „Die Intention des Wortes *weißes* deckt sich nur partiell mit dem Farbenmoment des erscheinenden Gegenstandes, es bleibt ein Überschuß in der Bedeutung, eine Form, die in der Erscheinung selbst nichts findet, sich darin zu bestätigen.“ Es gibt „eine ergänzende Form, die das Sein, ob schon nicht als einzige Form, enthält. Die Erfüllungsleistung der schlichten Wahrnehmung kann an solche Formen offenbar nicht hinanreichen.“ (LU, II/2, 131) Es kann kein Parallelismus, kein genaues „Sich-decken“, zwischen schlichter Wahrnehmung und der Erfüllungsleistung in den Bedeutungsmomenten bestehen. Es gibt aber einen gewissen Parallelismus: der Parallelismus, das „Sich-decken“, besteht nicht „zwischen den Bedeutungsintentionen der Ausdrücke und ihnen entsprechenden bloßen Wahrnehmungen, sondern zwischen den Bedeutungsintentionen und jenen in *Wahrnehmung fundierten Akten*“ (LU, II/2, 132), d.h. zwischen den Bedeutungsintentionen und den erfüllenden „Akten oder Aktformen“, die notwendigerweise in Wahrnehmung fundiert sind, aber auch Formen enthalten, die gegenüber der bloßen Wahrnehmung „überschüssig“ sind.

Husserl erklärt diesen „Überschuß“ noch weiter: „Wir brauchen uns bloß ernstlich zu überlegen, was möglicherweise Sache der Wahrnehmung und was Sache des Bedeuten ist, und wir müssen aufmerksam werden, daß jeweils nur gewissen, in der bloßen Urteilsform im voraus angebbaren Aussageteilen in der Anschauung etwas entspricht, während den anderen Aussageteilen in ihr überhaupt nichts entsprechen kann.“ (LU, II/2, 135) Die stofflichen Elemente sind diejenigen, „welche in der Anschauung (Wahrnehmung, Einbildung u. dgl.) direkte Erfüllung

finden, während die ergänzenden Formen, obschon sie als Bedeutungsformen gleichfalls Erfüllung heischen, in der Wahrnehmung und den gleichgeordneten Akten unmittelbar nichts finden, was ihnen je gemäß sein könnte.“ (LU, II/2, 136)

Primär unter den „kategorialen Formen“, die keine Erfüllung in schlichter Wahrnehmung finden können, ist die des Seins. „Das Sein ist nichts *im* Gegenstande, kein Teil desselben, kein ihm einwohnendes Moment; keine Qualität oder Intensität, aber auch keine Figur, keine innere Form überhaupt, kein wie immer zu fassendes konstitutives Merkmal. Das Sein ist aber auch nichts *an* einem Gegenstande ...“. (LU, II/2, 137) Kurzum, das Sein ist „*schlechthin nichts Wahrnehmbares*“, im Sinne einer „inneren“ oder „äußeren“ Wahrnehmung (LU, II/2, 138). Das heißt, daß „die Bedeutung“ oder „die logische Kategorie“ des Seins nie „durch Reflexion auf gewisse psychische Akte, also im Gebiete des inneren Sinnes, der ‚inneren Wahrnehmung‘,“ entsteht (LU, II/2, 139). Das Sein ist selbstverständlich nur im Urteilen „erfaßbar“, aber kann nie durch Reflexion auf gewisse Urteile gewonnen werden; das Sein ist nicht irgendwie „abgeleitet“, sondern schon gegeben, obwohl nicht auf die gleiche Weise gegeben wie das Wahrnehmbare (LU, II/2, 140). „Es muß jedenfalls ein Akt da sein, welcher den kategorialen Bedeutungselementen dieselben Dienste leistet. wie die bloße sinnliche Wahrnehmung den stofflichen.“ (LU, II/2, 142)

Ohne die Husserl'sche „Antwort“ auf dieses Problem zu betrachten, kann man schon sehen, welchen wichtigen Dienst Husserl für Heideggers Seinsfrage geleistet hat: die „Kategorie“ des Seins kann keineswegs durch die Reflexion auf gewisse Urteile gewonnen werden. *Daß* man urteilt, setzt schon die Gegebenheit des Seins voraus; sonst könnte der Gegenstand nie als ein „seiender“ beurteilt werden. Die Gegebenheit des Gegenstandes im Urteil setzt schon eine gewisse „Vor-Gegebenheit“ des Seins voraus. Aber diese Vor-Gegebenheit besagt nicht, daß das Sein als etwas Unabhängiges vorgegeben ist und dann irgendwie auf einzelne Fälle des Urteilens „angewendet“ werden kann. Das Sein ist „ein Unselbständiges“ (LU, II/2, 140).

Die Anfangsgründe der ontologischen Differenz und des hermeneutischen Zirkels Heideggers sind hiermit angedeutet. Die „Kategorie“ des Seins ist „überschüssig“ gegenüber dem wahrnehmbaren Gegenstand. Das Sein ist kein Gegenstand und kein Teil eines Gegenstandes und es ist keineswegs auf das erstere oder das zweite reduzierbar. Das Sein ist das unableitbare „*Unwahrnehmbare schlechthin*“, welches in seinem Überschuß das Erscheinen eines wahrnehmbaren Gegenstandes erst ermöglicht. Andererseits ist das Sein aber kein selbständiger Begriff „über“ den Seienden, aus dem man irgendein Seiendes ableiten kann. „So kann der Begriff des Seins nur entspringen, wenn uns irgendein Sein, wirklich oder imaginativ, vor Augen gestellt wird.“ (LU, II/2, 141) Also ist das Sein jeweils das Sein eines Seienden. Alles kommt auf die einzigartige Gegebenheit des Seins an.

Die „kategoriale Form“ des Seins, die gegenüber der schlichten Wahrnehmung „überschüssig“ ist und ohne die kein Gegenstand im Urteil erscheinen könnte, ist keineswegs ableitbar durch Reflexion auf irgendein Urteil oder aus irgendeiner Urteilstafel. Das Sein ist vielmehr gegeben, und es muß tatsächlich und auf diese einzigartige Weise gegeben sein, wenn irgendein Gegenstand gegeben werden soll. Das Sein ist also die primäre Gegebenheit, das „Phänomen“ im ausgezeichneten Sinne.

In seinen rückblickenden Bemerkungen im Zähringen-Seminar (1973) erörtert Heidegger eben diese Lehre der Gegebenheit des Seins, die den spezifischen Husserl'schen Beitrag zur Entfaltung der Seinsfrage ausmacht. Das Neue an der Husserl'schen Lehre gegenüber der überlieferten Philosophie (und besonders gegenüber Kant, für den die Anschauung nur sinnlich ist) ist, wie Heidegger sagt, schon in der Terminologie angedeutet: „Der Ausdruck *kategoriale Anschauung* sagt recht eigentlich, daß Kategorie mehr als Form sei. Kategoriale Anschauung besagt nämlich strenggenommen: eine Anschauung, die eine Kategorie erblicken läßt; oder: eine Anschauung (ein Gegenwärtigsein für), die unmittelbar *auf* eine Kategorie *gerichtet* ist. Mit dem Aus-

druck kategoriale Anschauung gelingt es Husserl, das Kategoriale als Gegebenes zu denken.“ (VS, 113) Es folgt daraus, „daß das Kategoriale, die Formen, das ‚ist‘ vorfindbar geworden, daß sie zugänglich gegeben sind, – während es bei Kant nur von der Urteilstafel abgeleitet wird.“ (VS, 114)

Das bringt eine wichtige Erweiterung des Begriffs der „Gegebenheit“ mit sich, so daß er nicht mehr nur Gegenstände und ihre Teile betrifft, sondern auch das Sein des Seienden, welches das Erscheinen des Gegenstandes selbst ermöglicht. Die Gegebenheit des Seins ist aber grundverschieden von der Gegebenheit des wahrnehmbaren Gegenstandes und seiner Teile: „Wenn ich dies Buch sehe, sehe ich zwar eine substantielle Sache, ohne deswegen jedoch die Substantialität wie das Buch zu sehen. Dennoch ist es die Substantialität, was in seinem Nichterscheinen dem Erscheinenden das Erscheinen ermöglicht. In diesem Sinne kann man sogar sagen, daß sie erscheinender als das Erschienene selbst ist.“ (VS, 115) Ebenso ist das Sein, welches nicht wie der „erschienene“ Gegenstand, sondern auf eine ganz andere Weise erscheint und dadurch das Erscheinen des Gegenstandes selbst ermöglicht, auch „erscheinender als das Erschienene“. Nochmals zeigt sich das Sein als das Phänomen im ausgezeichneten Sinne.

Heidegger faßt die Wichtigkeit des Husserl'schen Beitrags für sein eigenes Projekt zusammen: „Um die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt entfalten zu können, mußte das Sein *gegeben* sein, um bei ihm seinen Sinn zu erfragen. Husserls Leistung bestand in eben dieser Vergegenwärtigung des Seins, das in der Kategorie phänomenal anwesend ist. Durch dies Leistung ... hatte ich endlich einen Boden: ‚Sein‘ ist kein bloßer Begriff, ist keine reine Abstraktion, die sich auf dem Weg der Ableitung ergeben hat.“ (VS, 116) In Zusammenhang mit dieser Leistung „hat Husserl das Sein aus seiner Festlegung auf das Urteil befreit. Indem das geschah, ergab sich eine Neuorientierung des gesamten Untersuchungsbereichs der Frage“ nach dem Sein (VS, 115). Diese Neuorientierung hatte eine radikale Bedeutung,

die schließlich den Rahmen des traditionellen bzw. Husserl'schen Denkens sprengen würde.

Insofern Husserl „das Sein aus seiner Festlegung auf das Urteil befreit hat“ und insofern das Urteil nach der überlieferten Metaphysik „der Ort“ der Wahrheit ist, ist es schon klar, daß die Neuorientierung eine gewisse Tragweite für den Wahrheitsbegriff hat. Eine ausführliche Erörterung dieser Tragweite kann natürlich hier nicht durchgeführt werden, aber einige Hinweise können die Heidegger'sche „Transformation“ des Wahrheitsbegriffs erhellen. Diese Transformation steht in engem Zusammenhang mit der Lehre der Gegebenheit des Seins. Weil das Sein des Seienden, welches die Wahrheit besagt, gegeben ist, kann die Wahrheit weder unter den Dingen noch im Verstande eines Subjekts „sein“. Die Wahrheit kann nicht unter den vorhandenen Dingen sein, denn diese als solche sind „fensterlose“ *rei extensae*, die keine Beziehung zum erkennenden Subjekt haben können. Das bedeutet, das Sein wäre nicht dem Dasein „gegeben“. Andererseits kann die Wahrheit nicht im Verstande eines vorhandenen psychischen Subjekts sein. Das Sein wäre in diesem Fall durch eine Art von Selbstreflexion zugänglich und deshalb auch nicht „gegeben“. (Außerdem ist das „Vorhandensein“ des Dings sowie des erkennenden Subjekts schon durch die Gegebenheit des Seins bestimmt; ihr Vorhandensein sowie eine mögliche „Übereinstimmung“ zwischen ihnen als vorhandenen können das „Phänomen“ der Wahrheit nicht erklären.) „Die Wahrheit ist weder unter den Dingen vorhanden, noch kommt sie in einem Subjekt vor, sondern sie liegt – fast wörtlich genommen – in der Mitte ‚zwischen‘ den Dingen und dem Dasein.“ (GP, 305) Dieses „Dazwischensein“ der Wahrheit wird von Heidegger weiter entwickelt und beispielsweise in seinem späteren Aufsatz „Vom Wesen der Wahrheit“ als „das Offenbare eines Offenen“ ausgedrückt. Der Husserl'sche Durchbruch hinsichtlich der Gegebenheit des Seins bringt implizit aber notwendigerweise einen neuen, nicht-traditionellen Wahrheitsbegriff mit sich.<sup>8</sup>

Die Gegebenheit des Seins erklärt auch zum Teil – aber kei-

neswegs ausführlich – den Sinn von Heideggers Logos-Deutung innerhalb des Rahmens seines Methodenparagrafen. Das Sein ist gegeben und deshalb nie abgeleitet durch irgendeine Reflexion auf psychologische Akte, Inhalte, usw. Insofern das Sein jeweils das Sein des Seienden ist, impliziert seine Gegebenheit eine gewisse Unmittelbarkeit im Umgang des Daseins mit dem Seienden selbst; das Sein des Seienden ist nicht zu beweisen oder abzuleiten. Die „Rede“ im apophantischen Sinne besagt eben diese unmittelbare Beziehung zum Seienden: „Eine Aussage läßt das, worüber in ihr die Rede ist, in der Weise der bestimmenden Prädikation sehen; sie macht das, worüber die Rede ist, zugänglich. Dieses prädikative Aufzeigen des Seienden hat den allgemeinen Charakter des enthüllenden Begegnenlassens. Im Verstehen der mitgeteilten Aussage ist der Hörende nicht auf Wörter gerichtet, auch nicht auf Bedeutungen oder auf psychische Vorgänge des Mitteilenden, sondern von vornherein auf das gesagt Seiende als solches ...“ (GP, 306) Der Logos kann die Strukturform der Synthesis haben, aber „Synthesis sagt hier nicht Verbinden und Verknüpfen von Vorstellungen, Hantieren mit psychischen Vorkommnissen“ usw.; deshalb entsteht kein Problem, „wie sie als Inneres mit Physischen draußen übereinstimmen“ (SZ, 33). Die in der apophantischen Rede angedeutete unmittelbare „Gerichtetheit“ auf das Seiende selbst steht im Gegensatz zu den fundierten Arten von Rede, die im Verstande „begründete“ Stellungnahmen, Beweisführungen u. dgl. betreffen und deshalb schon eine ganz ungriechische Art von Vermittlung und Vergegenständlichung voraussetzen. Das Phänomen, im richtigen Sinne als das Sich-an-ihm-selbst-zeigende (als das Sein des Seienden) verstanden, impliziert schon die Rede im apophantischen Sinne, die der ursprünglichen griechischen Bedeutung von Logos entspricht. Deshalb kann Heidegger über einen „inneren Bezug“ zwischen „Phänomen“ und „Logos“ sprechen – einen inneren Bezug, der schon „in die Augen springen“ sollte (SZ, 34).

Das Vorhergehende bringt natürlich auch einen umgewandel-

ten Subjektbegriff mit sich. Insofern das Sein immer schon gegeben ist und das Dasein deshalb unmittelbar auf das Seiende selbst gerichtet ist, gibt es keine „Immanenz im Bewußtsein“, die einer Vermittlung über eine Brücke zu der Sache selbst bedarf. Vielmehr ist das Dasein „immer schon bei anderem Seienden“. Das „sein“ in *Da-sein* heißt „das Sein-außerhalb-von“ (VS, 121). „Von hier aus läßt sich ermessen, in welchem Maß in einem auf das Da-sein gesammelten Denken alles umgewandelt ist, wodurch es betroffen wird. Von nun an steht der Mensch ekstatisch zu dem, was etwas selber ist, von Angesicht zu Angesicht und nicht mehr vermittelt einer Vorstellung gegenüber“ (VS, 122).

Die Unmittelbarkeit des Bezugs zum Seienden, der wesentlich ek-statische Charakter des Daseins, durchbricht die Immanenz der überlieferten metaphysischen und erkenntnistheoretischen Thesen über das Bewußtsein. Es folgt daraus, daß das „Selbst“ des Daseins nicht aufgrund einer Reflexion auf ein „ich denke“ gegeben ist, das alle Vorstellung begleitet und mit den auf Vorhandenes gerichteten Akten einhergeht, d.h. nicht aufgrund eines reflektierenden Aktes, der auf einen ersten Akt gerichtet ist. Wegen seiner unmittelbaren, ek-statischen Gerichtetheit auf die Sachen selbst bedarf das Dasein keiner solchen Rückwendung zu sich selbst. Das Dasein ist sich schon „in“ den Sachen selbst gegeben: „nirgends anders als in den Dingen selbst, findet es sich selbst“ (GP, 226). Auch in seinem „eigentlichsten“ Selbstverständnis ist das Dasein auf das Seiende angewiesen.

Die Gegebenheit des Seins und der ek-statische Charakter des Daseins besagen also eine Endlichkeit im innersten Wesen des Menschen (verstanden als Dasein): „Angewiesen auf das Seiende, das er nicht ist, ist er zugleich des Seienden, das er je selbst ist, im Grunde nicht mächtig.“ (KPM, 221) Heidegger schreibt am Anfang von „Sein und Zeit“, daß wir uns „immer schon in einem Seinsverständnis“ bewegen (SZ, 5). Aber dieses ist keineswegs ein Verständnis als Prämisse oder Schluß einer Beweis-

führung. Das von uns verstandene Sein ist immer schon auf seine einzigartige Weise gegeben. Wie gezeigt wurde, „begründet“ diese Gegebenheit des Seins unser Wohnen in der Wahrheit (nicht als Übereinstimmung, sondern als „das Offenbare eines Offenen“ verstanden), unseren ek-statischen Charakter und unsere Angewiesenheit auf das Seiende. Die Gegebenheit des Seins, die unser Fragen nach dem Sein erst ermöglicht, ist also ein Index unserer innersten Endlichkeit. Im direkten Gegensatz zur überlieferten Philosophie argumentiert Heidegger, daß die „Unendlichkeit“, die in der Tradition mit dem Verstehen des Seins verbunden war, „gerade das schärfste Argument für die Endlichkeit“ des Daseins sei (KPM, Anhang, 252). Man muß die Endlichkeit des Daseins und seine Angewiesenheit auf das Seiende *aufgrund der Gegebenheit des Seins* verstehen, und *nicht umgekehrt*. Also bedeutet das Heidegger'sche Projekt *nicht nur* eine neue Theorie des Subjekts (eine, die primär von der Endlichkeit des Subjekts ausgeht).

Der innere Mangel der Husserl'schen Phänomenologie ist inzwischen klar geworden. Wie gerade gezeigt wurde, hat Husserls phänomenologische Deskription im sechsten Kapitel der sechsten „Logischen Untersuchung“ eine radikale Bedeutung, die auf verschiedenen Ebenen eine Ablehnung der überlieferten Metaphysik andeutet. Aber trotzdem blieb Husserls Absicht und Fragestellung (auch in den „Logischen Untersuchungen“) durch die überlieferte Metaphysik bestimmt. Deshalb konnte er nicht diese Tradition selbst in Frage stellen: „Husserl erörtert vielmehr entschieden metaphysische Fragen, zum Beispiel das Problem der Kategorien.“ (VS, 111)

Es ist nun auch möglich, eine oben gestellte Frage ausdrücklich zu beantworten. Zum größten Teil verstoßen die konkreten phänomenologischen Deskriptionen Husserls (in seiner Behandlung eines ganz bestimmten philosophischen Problems) gegen den Rahmen seiner metaphysischen und erkenntnistheoretischen Absicht, die die Untersuchung erst motiviert hat. Die metaphysische und erkenntnistheoretische Absicht aber hinderte Husserl

darán, die radikale Tragweite seiner Untersuchung zu erkennen und zu entwickeln. Insofern Heidegger diese Möglichkeit erkannt und entwickelt hat, kann man sagen: hinsichtlich der ausdrücklichen *Absicht* Husserls muß die Heidegger'sche Aneignung der phänomenologischen Methode als äußerlich betrachtet werden. Aber hinsichtlich der phänomenologischen Deskriptionen (besonders im sechsten Kapitel der sechsten „Logischen Untersuchung“) ist die Heidegger'sche Aneignung eine immanente, „organische“ Entwicklung der Methode selbst. Deshalb kann Heidegger behaupten, seine Aneignung der Husserl'schen Phänomenologie besage ein „sachgerechteres Festhalten am Prinzip der Phänomenologie“ – „zu den Sachen selbst!“ (VR, xv)

Bis spätestens 1913 war die für Heidegger ebenso verwirrende wie wichtige innere Spannung in der Husserl'schen Phänomenologie verschwunden. In „Ideen“ hat Husserl die innere Zweideutigkeit zugunsten seiner ursprünglichen metaphysischen Absicht ausgeschlossen. Die in diesem Werk zentralen Titel „Subjektivität“ und „transzendental“ zeigen schon an, „daß die ‚Phänomenologie‘ bewußt und entschieden in die Überlieferung der neuzeitlichen Philosophie einschwenkte“ (SD, 84). Das erklärt auch Heideggers Bemerkung an Cassirer, daß Husserl „zwischen 1900 und 1910 in gewissem Sinne in die Arme des Neukantianismus gefallen“ sei (KPM, Anhang, 247).

Nach 1913 verstärkten sich die philosophischen Differenzen zwischen Husserl und Heidegger. Husserl, auf der Suche nach einer „transzendentalen Subjektivität“, neigte stets dazu, sich das „konstituierende“ Bewußtsein als ein Absolutes, ein Unabhängiges, vorzustellen. „Evidenz“, die in den „Logischen Untersuchungen“ in Zusammenhang mit den „Sachen selbst“ erwähnt wird (siehe LU, II/1, 6), wird beispielsweise in „Formale und Transzendente Logik“ (erschieden 1929 als das erste große Werk nach „Ideen“) als „die intentionale Leistung der Selbstgebung“ definiert (FTL, § 58, § 107). Aber auch in „Ideen“ ist Husserl zu dem Schluß gekommen: „Zwischen Bewußtsein und Realität gähnt ein wahrer Abgrund des Sinnes.“ Das letztere ist

„durchaus auf Bewußtsein, und zwar nicht auf ein logisch erdachtes, sondern aktuelles angewiesen“, während das erstere „ein notwendiges und absolutes Sein“ ist: „Also kein reales Sein, kein solches, das sich bewußtseinsmäßig durch Erscheinung darstellt und ausweist, ist für das Sein des Bewußtseins selbst (im weitesten Sinne des Erlebnisstromes) notwendig.“ (I, Bd. 1, 115–117) Deswegen konnte Heidegger oftmals andeuten, daß bei Husserl die Subjektivität des Subjekts als solche gar nicht bedacht werde – eine Kritik, die Husserl nur für eine unberechtigte halten konnte. Andererseits verstand Husserl die Heidegger'sche Betonung der Endlichkeit des Daseins und des wesentlichen Zusammengehörens des Daseins und des Wahrseins als einen Anthropologismus von der Art, wie sie Husserl schon in den „Logischen Untersuchungen“ kritisiert hat.<sup>9</sup> Diesem Vorwurf liegt aber ein Mißverständnis zugrunde, sofern er eine „Immanenz im Bewußtsein“ voraussetzt – eine Position, von der Heidegger glaubte, er sei schon darüber hinweggegangen.<sup>10</sup>

Diese Husserl-Heidegger'sche Auseinandersetzung zeigt, wie wichtig gerade die Frage nach der Subjektivität des Subjekts für die Stellung der Seinsfrage ist. „Bewußtsein“ als solches bedeutet „Immanenz in“ und deshalb Vermittlung durch die Begriffe und Kategorien des Verstandes. Wenn man aber die Gegebenheit des Seins und seine Tragweite hinreichend durchdenkt, dann muß man notwendigerweise die als Bewußtsein konzipierte Subjektivität des Subjekts in Frage stellen. Sonst wäre der Weg zur Seinsfrage versperrt: „Im gesamten, aus Descartes hervorgegangenen Denken der Neuzeit bildet infolgedessen die Subjektivität das Hindernis dafür, die Frage nach dem Sein auf ihren Weg zu bringen.“ (VS, 121) Die Seinsfrage hinreichend zu stellen verlangt also einen neuen „Rückgang auf das Subjekt“, aber sicher nicht im Sinne Kants oder des Neukantianismus.

## Anmerkungen

<sup>1</sup> Der Terminus „Rückgang auf das Subjekt“ erscheint im positiven Licht häufig in „Grundprobleme der Phänomenologie“ (z.B. GP, 156, 172, 220, 308 f., 318 f.).

<sup>2</sup> Diese Passage hat eine gewisse Ähnlichkeit mit dem, was Husserl in seinem „Versuch einer zweiten Bearbeitung“ des Encyclopaedia Britannica Artikels geschrieben hat:

„Die Philosophie sucht die Aufhellung des Seins auf dem Wege einer Besinnung auf das *Denken* des Seienden (*Parmenides*). *Platos* Enthüllung der Ideen orientiert sich am Selbstgespräch (*Logos*) der *Seele* mit sich selbst. Die *aristotelischen* Kategorien entspringen im Hinblick auf das aussagende Erkennen der *Vernunft*. *Descartes* fundiert ausdrücklich die Erste Philosophie auf die *res cogitans*. *Kants* transzendente Problematik bewegt sich im Felde des Bewußtseins. Ist diese Umwendung des Blickes vom Seienden auf das Bewußtsein zufällig oder am Ende von der Eigenart dessen gefordert, was unter dem Titel Sein als Problemfeld der Philosophie ständig gesucht wird?“ (EA, 256) Heidegger hat den Teil des Artikels, der diese Passage enthält, redigiert.

<sup>3</sup> Carl Friedrich Gethmann, *Verstehen und Auslegung: Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1974, S. 12.

<sup>4</sup> Gethmann, 12.

<sup>5</sup> Die Heidegger'sche Überzeugung von dem notwendig inneren Zusammenhang von Methode und Inhalt wird in zahlreichen Passagen sichtbar: Zum Beispiel:

„Echte Methode gründet im angemessenen Vorblick auf die Grundverfassung des zu erschließenden ‚Gegenstandes‘ bzw. Gegenstandsbezirks.“ (SZ, 303)

„Wir handeln nicht von der Phänomenologie, sondern von dem, wovon sie selbst handelt.“ (GP, 1)

„Wissenschaftliche Methode ist nie eine Technik.“ (GP, 29)

„So ergibt sich die Methode als Form der inhaltlichen Einheit der Erkenntnisphäre.“ (FS, 143)

<sup>6</sup> Wenn das Sein nicht so bestimmt wäre, dann entstünde eine „schlecht-unendliche“ Reihe von Seienden.

<sup>7</sup> Andeutungen auf die ontologische Differenz sind häufig in „Sein und Zeit“ zu finden. (Siehe z.B. SZ, 4, 27, 67, 94, 152, 207, 208, 230.)

<sup>8</sup> Die frühe Heidegger'sche Rede über die „Doppeldeutigkeit des Wahrseins“ ist beispielsweise vergleichbar mit der Husserl'schen Lehre der einzigartigen Gegebenheit des Seins: „Wenn wir sagen, das Wahrsein meint nichts, was unter den Dingen vorhanden ist, so leidet diese Redeweise noch an einer Doppeldeutigkeit. Denn das Wahrsein als Enthüllen von etwas *meint* gerade jeweils dieses Vorhandene in seiner Enthülltheit. Die Enthülltheit ist wohl keine vorhandene Bestimmung am Vorhandenen, keine Eigenschaft dessel-

ben, sondern gehört der Existenz als enthüllender zu. Sie ist aber dennoch als eine Bestimmung dessen, worüber ausgesagt wird, eine Bestimmung des Seins des Vorhandenen.“ (GP, 310)

<sup>9</sup> Husserl deutet diesen Vorwurf in seinem Artikel „Phänomenologie und Anthropologie“ an. Siehe „Phänomenologie und Anthropologie“ in *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 2. University of Buffalo, New York. 1941–42.

<sup>10</sup> Heidegger hat dieses Mißverständnis zum Teil selbst verursacht, indem er in seinem „Wahrheitskapitel“ das gleiche Beispiel verwendet hat, das Husserl in seiner Kritik des Psychologismus benutzt hatte:

„So kann doch nur sprechen, wer die Wahrheit psychologistisch umdeutet ... Das Urteil, das die Gravitationsformel ausdrückt, wäre vor NEWTON nicht wahr gewesen. Und so wäre es, genau besehen, eigentlich widerspruchsvoll und überhaupt falsch: Offenbar gehört ja die unbedingte Geltung für alle Zeit mit zur Intention seiner Behauptung.“ (LU, I, 127–128)

„Wahrheit ‚gibt es‘ nur, sofern und solange Dasein ist. Seiendes ist nur dann entdeckt und nur solange erschlossen, als überhaupt Dasein ist. Die Gesetze Newtons, der Satz vom Widerspruch, jede Wahrheit überhaupt sind nur solange wahr, als Dasein ist.“ (SZ, 226)

## Verzeichnis der Abkürzungen

### *Abkürzungen der Titel der Werke Heideggers:*

- BH = Brief an Husserl vom 22.10.27. Anhang in *Husserliana*, Bd. IX (S. 600 ff.). Martinus Nijhoff. Den Haag. 1962
- FS = Frühe Schriften. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main. 1972
- GP = Die Grundprobleme der Phänomenologie. Bd. 24, Gesamtausgabe. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main. 1975
- KPM = Kant und das Problem der Metaphysik. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main. 4. Aufl., 1973
- SD = Zur Sache des Denkens. Max Niemeyer. Tübingen. 3. Aufl., 1988
- SZ = Sein und Zeit. Max Niemeyer. Tübingen. 16. Aufl., 1986
- VR = Vorwort zu W.J. Richardson, Heidegger: *Through Phenomenology to Thought*. Martinus Nijhoff. Den Haag. 1962
- VS = Vier Seminare. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main. 1977

### *Abkürzungen der Titel der Werke Husserls*

- EA = Der *Encyclopaedia Britannica* Artikel. *Husserliana*, Bd. IX (S. 237–301). Martinus Nijhoff. Den Haag. 1962
- FTL = *Formale und Transzendente Logik*. *Husserliana*, Bd. XVII. Martinus Nijhoff. Den Haag. 1974

- I = Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Bd. 1/2. Husserliana, Bd. III/IV. Martinus Nijhoff. Den Haag. 1950/52
- LU = Logische Untersuchungen. Max Niemeyer. Tübingen. 6. Aufl., 1980