Hirano – Phänomenologie der Szene

Epistemata

Tetsushi Hirano

Phänomenologie der Szene

Das Problem der Selbstauslegung in Sein und Zeit

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde 2013 von der philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms Universität Bonn als Dissertation ange-nommen. An dieser Stelle möchte ich meinen Dank all denjenigen aus-drücken, die mich bei der Erstellung der vorliegenden Dissertation unter-stützt haben.

Besonders möchte ich mich bei meinem ehemaligen Doktorvater Herrn Prof. Dr. Rüdiger Bubner und meinem Doktorvater Herrn Prof. Dr. Wolfram Hogrebe herzlich bedanken. Prof. Dr. Bubner, der leider am 9. Februar 2007 verstorben ist, hat mir die Chance gegeben, in Deutsch-land zu promovieren. Als ich vor acht Jahren nach Deutschland kam, hat-te ich schon die Idee der vorliegenden Doktorarbeit, die aber noch keine nachvollziehbare Struktur hatte. Trotzdem hat Prof. Bubner mich als Doktorand aufgenommen und seine Worte waren für mich eine große Anregung.

Prof. Dr. Hogrebe verdanke ich viele wichtige Einsichten der vor-liegenden Dissertation, die er in seinen Büchern, Vorlesungen, Seminaren und Doktorandenkolloquien dargelegt hat. Ohne seine Hinweise hätte diese Arbeit nicht in folgender Form dargestellt werden können.

Herrn apl. Prof. Dr. Hans-Joachim Pieper möchte ich für die Gut-achtung herzlich danken.

Für sprachliche Korrekturen bedanke ich mich bei Dr. Volker Manz, Dr. Christian Hofmann, Christian Kierdorf und Mafra Martens.

Schließlich danke ich meiner Familie, vor allem meinem Vater Munetoshi, meiner Mutter Hisako und meinem Onkel Torakazu Hirano, ohne deren finanzielle und geistliche Unterstützung die vorliegende Dis-sertation nicht zum Abschluss hätte gebracht werden können.

Bonn, im Oktober 2013 Tetsushi Hirano

Inhaltverzeichnis

Vorwort 5

Einleitung 8

§ 1 Seinsfrage und Sprache 8

Kapitel I Dasein und Ich-Sagen 24

§ 2 Leiblichkeit, Lebenswelt und Selbstauslegung 24

§ 3 Weltvertrautheit und die Faktizität des „ich bin“ 40

a) Leiblich-lebensweltliche Subjektivität als geworfenes

In-der-Welt-sein-Können 40

b) Heideggers Interpretation der Nikomachischen Ethik und

die Jemeinigkeit 51

c) „Da“ als Szene 64

Kapitel II Sorge und Bedeutsamkeit 74

§ 4 Der noematische Charakter und Horizont 75

a) Kategoriale Anschauung, Noema und Heideggers kritische

Aufnahme dieser Lehre 75

b) Husserls phänomenologischer Vernunftbegriff und Heideggers

Transzendenzbegriff 96

§ 5 Entwurf als Struktur der Handlung und Bedeutsamkeit

als Struktur des Da 113

a) Handlung als Erschließung des Da 115

b) Verstehen als Struktur der Handlung und Bedeutsamkeit

als Charakter des Da 128

α) Raumzeitliche Struktur und Aussage 130

β) Szenische Interpretation des Charakters (ἤθος) 135

Inhaltverzeichnis

7

γ) Befindlichkeit und Stimmung: Heideggers Inter-

pretation der πάθη und des praktischen νοῦς 141

δ) „Da zu sein“ als Verstehen 147

ε) Verstehen und Auslegung 151

ζ) Rede 154

η) Der Schematismus der Bewandtnis 155

θ) Bedeutsamkeit als Charakter des Hintergrunds

der Mittel-Zweck-Überlegung 156

ι) Geworfener Entwurf als Ab-grund des Daseins 163

Kapitel III Sorge und die geschichtliche Welt 166

§ 6 Als-Struktur und Welt 166

a) Die faktische Unmöglichkeit des rein physikalischen Entwurfs 170

b) Die Faktizität des Schuldig-Seins und Welt 177

§ 7 Sorge als besorgende Fürsorge und die Intersubjektivität

der geschichtlichen Welt 196

a) Die intersubjektive Struktur der Umwelt und Sorge

als existenziale Einbildungskraft 197

b) Das hermeneutische Als als praktische Urteilskraft

– Das Man und die Rationalität in der geschichtlichen Welt 205

Schluss Todesszene und Ontologie 222

Abkürzungsverzeichnis 224

Literaturverzeichnis 226

Einleitung

§ 1 Seinsfrage und Sprache

„Die Sprache des Denkens kann nur von der natürlichen Sprache ausge-hen“ (ZSD, 54). Dies behauptete Heidegger in einem Seminar zum Vor-trag „Zeit und Sein“. Könnte Philosophie nur durch formale Sprache dar-gestellt werden, dann sollte man beim Philosophieren möglichst auf die natürliche Sprache verzichten. Nicht nur Heidegger, sondern auch Kant war gegen diese Meinung, obwohl er nicht nach dem Zusammenhang zwi-schen dem Denken und der natürlichen Sprache fragte. Um die Bedin-gung der Möglichkeit der Erkenntnis des raumzeitlichen Gegenstandes darzustellen, braucht man mehr als das, was formale Logik anbietet, auch wenn diese Bedingungen a priori sind. Bei der Logik des Philosophierens handelt es sich nicht allein um die formale Regel des Denkens, sondern um die „Beziehung auf irgend ein Objekt“ (KrV, A62f./B87). Kant be-zeichnet diese Logik des Philosophierens als transzendentale Logik. Die logische Funktion des Verstandes, die „Qualität des Bejahens“ zu nennen wäre, hat z. B. als Kategorie der transzendentalen Logik die Bedeutung der Realität. Damit diese Bedeutung einen zeitlichen Sinn erhalten kann, ist es notwendig, dass ein Begriff, der einen raumzeitlichen Gegenstand subsumiert, „einer Empfindung überhaupt korrespondiert“ (ebd., A143/ B182). Das Bejahen wird aber in verschiedenen Modi, also entweder prob-lematisch, assertorisch oder apodiktisch vollzogen und diese Funktionen bekommen als schematisierte Kategorien folgende Bedeutungen: die Möglichkeit der „Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgend ei-ner Zeit“; die Wirklichkeit bzw. „das Dasein in einer bestimmten Zeit“; die Notwendigkeit bzw. „das Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit“ (ebd., A144f./B184f.). Die Möglichkeit, Wirklichkeit oder Notwen-digkeit des zeitlichen Daseins eines Gegenstandes wird durch die Katego-rien der Relationen, oder genauer durch die Grundsätze der Analogie der Erfahrung bestimmt.

Wenn jemand nicht allein überlegt, sondern behauptet: a in einer raumzeitlichen Stelle ist in Wirklichkeit ein F, setzt er als Hintergrund der zeitlichen Bedeutung der Kopula Wirklich-Sein die von den Grundsätzen bestimmte Zeitstruktur voraus. Der zeitliche Sinn von „ist in Wirklich-keit“ wäre ohne den Bezug der Kategorien auf eine mögliche sinnliche Er-fahrung nicht verständlich (ebd., A234/B286). Aber dieser Bezug unter-scheidet sich von der Empfindung, die als ständiger Fluss von Wahr-nehmungen, Illusionen, Träumen über etwas unmittelbar Zugängliches nicht hinausgehen kann. Demgegenüber muss der Bezug auf die Sinnlich-

Einleitung

9

keit, der den objektiv gültigen Sinn des Wirklich-Seins zugänglich macht, von den Grundsätzen geregelt werden. Der von den Grundsätzen gere-gelte Bezug auf Sinnlichkeit geht über unmittelbar Zugängliches hinaus und macht die objektive Gültigkeit eines Urteils in einer möglichen Erfah-rung verständlich, die ein Urteilender selbst nicht direkt zu erleben braucht (ebd., A231/B284). Diesen indirekten Bezug auf Sinnlichkeit er-möglicht das Vermögen, das Kant „transzendentale Funktion der Einbil-dungskraft“ (ebd., A123) nennt. Der Schematismus der reinen Verstan-desbegriffe ist eben die Lehre über den zeitlichen Sinn der Kategorien, der zwar unmittelbar Zugängliches überschreitet, aber den Bezug auf die Sinnlichkeit beibehält. Dieser Sinn lässt sich deshalb nicht innerhalb der formalen Regel des Denkens behandeln.1

In dem eingangs genannten Seminar behauptet Heidegger, dass seine Interpretation der Einbildungskraft im Kantbuch im Hinblick auf die ἀλήθεια verstanden werden soll (ZSD, 50). Er übersetzt dieses griechische Wort als „Unverborgenheit im Sinne der Lichtung“ (ZSD, 76) und hebt hervor: „Von der Lichtung jedoch weiß die Philosophie nichts. Die Philo-sophie spricht zwar vom Licht der Vernunft, aber achtet nicht auf die Lichtung des Seins.“ Diese späte Kritik an der Philosophie, genauer: der Metaphysik betrifft aber nicht nur die Positionen der anderen Philoso-phen, sondern auch teilweise seine frühere „Metaphysik des Daseins“.

Heidegger versteht unter dem „Sinn von Sein“ in SuZ einen „Ent-wurfsbereich“ (Seminare, 72) oder „das Woraufhin des primären Ent-wurfs“ (SuZ, 324). Dieses Woraufhin ist „der Horizont der ganzen Zeit-lichkeit“ (ebd., 365); in Vertrautheit mit diesem kann ein „Zeug“ als dien-lich, geeignet, ungeeignet, bedrohlich usw. gedeutet werden. Beim „Sche-matismus“ in SuZ – ausgedrückt als das Umwillen seiner, das Wovor, und das Um-zu – handelt es sich also um den „Sinn von Sein“, und zwar als „Entwurfsbereich“, innerhalb dessen ein Umweltding sich in seinem Zeugcharakter zeigen kann.

Aber Heidegger betrachtet später diese Seinsfrage in SuZ in gewis-sem Sinne als unzureichend:

1 KrV, A79/B105: „Derselbe Verstand also, und zwar durch eben dieselben Handlun-gen, wodurch er in Begriffen, vermittelst der analytischen Einheit, die logische Form eines Urteils zu Stande brachte, bringt auch, vermittelst der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt, in seine Vorstellungen einen transzen-dentalen Inhalt, weswegen sie reine Verstandesbegriffe heißen, die a priori auf Objekte gehen, welches die allgemeine Logik nicht leisten kann“ (kursiv v. T. H.). Ich interpre-tiere den „transzendentalen Inhalt“ als zeitlichen Sinn der Kategorien, der durch die Schemata als „transzendentales Produkt der Einbildungskraft“ hervorgebracht werden kann. Zur Heideggerschen Interpretation dieser Stelle der KrV, vgl. GA25, S. 282ff. Bes. S. 289f.

Einleitung

10

„Das Unangemessene dieses Ansatzes der Frage liegt darin, daß er es zu sehr ermöglicht, den »Entwurf« als menschliche Leistung zu verstehen; dementsprechend kann der Entwurf nur mehr als Struk-tur der Subjektivität genommen werden […].

Um diesem Fehlgriff zu begegnen und dem »Entwurf« die Be-deutung zu erhalten, in der er genommen wurde (die der eröffnen-den Erschließung), hat das Denken nach »Sein und Zeit« den Aus-druck »Sinn von Sein« durch »Wahrheit des Seins« ersetzt. Und um jede Sinnverfälschung von Wahrheit zu vermeiden, um auszu-schließen, daß sie als Richtigkeit verstanden würde, wurde »Wahr-heit des Seins« erläutert durch »Ortschaft des Seins«, – Wahrheit als Örtlichkeit des Seins (Seminare, 73).“

Trotz der unaufhörlichen Bemühung Heideggers bleibt es aber weit-gehend im Dunkeln, was er unter den unterschiedlichen Ausdrücken: „Unverborgenheit“, „Wahrheit des Seins“, „Lichtung des Seins“, „Ort-schaft des Seins“, „Topologie des Seyns“ usw. verstanden wissen will. Die-se Unklarheit ist insofern von Gewicht, als das Verständnis der Themen beim späten Heidegger wie „moderne Technik als Ge-stell“, „Über-windung der Metaphysik“ auf die genaue Interpretation dieser Ausdrücke rekurriert. Es empfiehlt sich deshalb, zuerst den „Sinn von Sein“ als „Entwurfsbereich“ beim frühen Heidegger genau zu interpretieren, um sich den sicheren Zugang zum späten Heidegger zu verschaffen. Dies stellt die Aufgabe der vorliegenden Arbeit dar.

Für diesen Zweck ist es hilfreich, den „Schematismus“ in SuZ in Zu-sammenhang mit der kantischen Schematismuslehre zu interpretieren (vgl. SuZ, 23f.). Dabei gilt es, das Moment in dieser Lehre möglichst klar zu begreifen, das Heidegger zufolge nicht als „menschliche Leistung“ zu ver-stehen ist. Dieses Moment muss nach der Aussage Heideggers bereits im Sinnbegriff in SuZ enthalten sein. Allerdings muss man bei dieser Inter-pretation die folgenden zwei Punkte berücksichtigen: i) Kant orientiert sich in seiner KrV am durch Naturgesetze erklärbaren Gegenstand und Heidegger dagegen am Umweltding, mit dem man im Alltag umgeht. ii) Kant unterscheidet die transzendentale Apperzeption streng vom em-pirischen Subjekt, Heidegger vertritt dagegen die These, dass die existen-ziale Analytik existenziell-ontisch verwurzelt ist2 (SuZ, 13).

2 Dieser Unterschied wird von C. F. Gethmann vernachlässigt. Deshalb unterschätzt er den Einfluss Diltheys auf Heidegger und bietet keine Interpretation des Begriffs der Bedeutsamkeit. Gethmanns Aussage: „Darin ist die für G. Misch so unverständliche Tatsache begründet, daß Heidegger bei aller (scheinbaren) Nähe zu Dilthey das Husserlsche Ideal strenger Wissenschaft vor Augen hat“ (ders.: Verstehen und Ausle-gung, Bonn, 1974, S. 160) ist, nachdem die frühen Vorlesungen Heideggers veröffent-licht worden sind, nicht mehr plausibel. Vgl. GA20, S. 173f.: „Husserl kommt über Dilthey nicht hinaus, so überlegen seine Analysen im besonderen gewiß sind. Im Ge-genteil, ich möchte mindestens nach meiner Auffassung von Dilthey vermuten, daß

Einleitung

11

i) Wenn man Strawson folgend die raumzeitliche Struktur in KrV als Identifikationssystem deutet3, dann wird erkennbar, dass der Bezug der Kategorien auf die Sinnlichkeit, der durch den Schematismus ermöglicht werden sollte, eine Unklarheit mit sich bringt. Denn die sinnliche Er-scheinung raumzeitlicher Gegenstände ist abhängig von der intentionalen Perspektive des Erkennenden. Aber der zu erkennende Gegenstand wird in der raumzeitlichen Struktur identifiziert, die, wenn das Urteil objektiv, d. i. perspektivfrei gültig ist, unabhängig von jeder intentionalen Perspek-tive sein muss. Das „Bewusstsein überhaupt“ muss von jeder Ich-Perspek-tive abgegrenzt werden. Dies führt zu der Frage, welche Rolle Sinnlichkeit überhaupt innerhalb des Erkenntnisbegriffs der KrV spielen kann. Es liegt nahe, dass man die kantische Einbildungskraft lebensweltlich inter-pretieren soll. Das heißt, die Einbildungskraft, die „einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung“ (KrV, B 151) vorstellt, kann ein Vermögen sein, das dem Verständnis einer Aussage zugrunde liegt, z. B.: Wenn ich da wäre, nähme ich wahr, dass das Wasser gefriert. Das Gefrieren des Wassers ist durch Naturgesetze kausal zu erklären, weshalb die Einbildungskraft, die das Naturereignis ohne dessen Anwe-senheit vorstellen soll, durch Naturgesetze und die Grundsätze der Ana-logie der Erfahrung geregelt ist. Sie ist also nicht auf unmittelbar Zugäng-liches eingeschränkt, aber auch nicht unabhängig von der intentionalen Perspektive, sondern bezogen auf die Ich-Perspektive eines möglichen Wahrnehmenden, d. i. auf eine mögliche sinnliche Erfahrung.

Heidegger hat in der Tat in seinem Kantbuch versucht, die Einbil-dungskraft lebensweltlich zu interpretieren (Kantbuch, 145f., 160; siehe hierzu § 4 b)). Wegen dieses Deutungsversuchs ist es aber als Kant-Interpretation in eine Sackgasse geraten. Heidegger musste nachher die „Gewaltsamkeit“ seiner Interpretation eingestehen (ebd., Vorwort zur 2. Aufl.). Aber dieses Resultat der Heideggerschen Kant-Interpretation geht auf das strukturelle Problem der KrV selbst zurück. Denn um die Rolle der Sinnlichkeit innerhalb des Erkenntnisproblems richtig zu behandeln, muss man nicht nur die homogene Raumstruktur der Geometrie und den kausalen Zusammenhang von Naturereignissen, sondern auch die lebens-weltliche raumzeitliche Struktur berücksichtigen. Diese Möglichkeit je-doch ist Kant verschlossen, weil er sich innerhalb der cartesischen Unter-scheidung zwischen res extensa und res cogitans bzw. äußerem und inne-rem Sinn bewegt. Die Lebenswelt ist vielmehr nur anhand der von Hus-serl entwickelten Analyse der Intentionalität und ihrer horizontalen

Dilthey zwar die Seinsfrage nicht stellte, auch die Mittel dazu nicht hatte, daß in ihm aber die Tendenz dazu lebte“ (kursiv v. Heidegger).

3 P. F. Strawson, The Bounds of Sense, London 1966, S. 49.

Einleitung

12

Struktur zu behandeln, innerhalb deren der intentionale Gegenstand iden-tifiziert werden kann.

Um diesen schwer überschaubaren Sachverhalt zu analysieren, werde ich im Folgenden drei Modelle der raumzeitlichen Struktur und des prädi-kativen Satzes betrachten: die perspektivfreie raumzeitliche Struktur und der prädikative Satz, z. B. mit Begriffen der Physik; die perspektivische raumzeitliche Struktur und der prädikative Satz mit Begriffen wahrnehm-barer Qualität; die raumzeitliche Struktur der Handlungssituation und der prädikative Satz mit Begriffen wie „Hammer“, „dienlich“ oder „zu schwer“ (siehe § 5 b)). Wie wir sehen werden, setzt man je nach Begriff-lichkeit der unterschiedlichen Prädikate eine andere raumzeitliche Struk-tur voraus, innerhalb deren ein Gegenstand identifiziert und durch jene Prädikate gedeutet wird. Um die Geltung eines prädikativen Satzes mit Begriffen der Physik zu thematisieren, kann man von den perspektivi-schen Erscheinungsweisen des Gegenstandes wie links, rechts, hier, dort, Zukunft, Gegenwart, Vergangenheit usw. absehen. Um den Entdeckungs-charakter des Satzes mit Begriffen wahrnehmbarer Qualitäten zu thema-tisieren, muss man dagegen die perspektivische Erscheinungsweise des Gegenstandes berücksichtigen. Die Wahrheit eines Satzes „Dies ist (mit Tempus) gefroren“ basiert zwar auf der physikalischen Struktur des Ge-genstandes „a ist (ohne Tempus) F zu einem Zeitpunkt T in der McTaggartschen B-Reihe“. Aber die Wahrheit des ersten Satzes lässt sich nicht auf die Wahrheit des physikalischen Zustandes von a reduzieren, weil die Wahrheit des ersten Satzes die Faktizität impliziert, dass der Sach-verhalt von einem Wahrnehmenden entdeckt wird.

Hier stellt sich die Frage, welche raumzeitliche Struktur vorausge-setzt werden muss, um die Wahrheit einer Aussage „Der Hammer ist zu schwer“ zu thematisieren. Solch eine Aussage wird geäußert, besonders wenn man in einer Handlungssituation (Szene) eine Wahl trifft. Heideg-ger bezeichnet den Charakter der raumzeitlichen Struktur einer solchen Szene als Bedeutsamkeit (siehe § 5 b)). Für das Verständnis des hand-lungsbezogenen Prädikats wie „zu schwer“ ist nämlich die qualitative raumzeitliche Nähe und Ferne der Handlungssituation bedeutsam. Wenn jemand ein Umweltding durch solch ein Prädikat deutet, ist er immer schon mit der raumzeitlichen Struktur der Szene vertraut. Auch wenn das Prädikat nicht begrifflich artikuliert ist, ist die Begrifflichkeit des Prädi-kats in der Vertrautheit mit dem Bedeutsamkeitscharakter der Hand-lungssituation vorbegrifflich bzw. vorprädikativ verstanden. Ich werde in Kap. I und II das Verstehen bzw. den „geworfenen Entwurf“ als diese vorbegrifflich-vorprädikative Vertrautheit mit der raumzeitlichen Struk-tur bzw. mit dem Identifikationssystem der Handlungssituation inter-pretieren. So gesehen ist der „Schematismus“ in SuZ – das Umwillen sei-ner (Absicht), das Wovor (Handlungssituation), das Um-zu (das zu wäh-

Einleitung

13

lende bzw. zu vermeidende Mittel), eben die Lehre über den zeitlichen Sinn des hermeneutischen Als, dessen Begrifflichkeit nur unter der Vo-raussetzung der vorprädikativen Vertrautheit mit der raumzeitlichen Struktur der Handlungssituation artikuliert werden kann.

Wenn der „Sinn von Sein“ als „Entwurfsbereich“ die Vertrautheit mit der raumzeitlichen Struktur ist, dann fragt man sich, was Heidegger mit „Sinn“ meint. Dieser Sinn unterscheidet sich vom begrifflichen Inhalt des Prädikats. Heideggers Verwendung des Sinnbegriffs lässt sich auf den-jenigen Husserls zurückverfolgen. Husserl bezeichnet in Ideen I den „Gegenstand im Wie seiner Bestimmtheiten“ (Ideen I, 321) als „weitest verstandenen Sinn“ (ebd., 233). Mit diesem Sinnbegriff meint Husserl je-doch nicht Intension oder den Fregeschen Sinn, sondern die perspektivi-sche bzw. „sich abschattende“ Erscheinungsweise des intentionalen Ge-genstandes (siehe § 4 a)). Diese perspektivische Erscheinungsweise muss man als Hintergrund bzw. Horizont voraussetzen, um die illokutionäre Kraft wie eine Erwartung über die unsichtbare Hinterseite oder eine Be-hauptung über die Vorderseite zu verstehen. Husserl hat den Zusammen-hang zwischen der perspektivischen Erscheinungsweise des intentionalen Gegenstandes und der illokutionären Kraft der propositionalen Ein-stellung zuerst in LU (6. Unters.) im Hinblick auf den Sinn des „katego-rialen“ Ausdrucks untersucht. Dieser Sinn wird zwar nicht als realer In-halt der sinnlichen Anschauung gegeben, aber ohne Bezug auf sinnliche Anschauung wäre der Sinn nicht verständlich. Beim Übergang von einer Erwartung „Jene Seite kann ein F sein“ zur Behauptung „Diese Seite ist in Wirklichkeit ein F“ spielt die Wahrnehmung zwar eine Rolle, aber nicht als realer Inhalt von F, sondern eben als „erfüllender Sinn“ der Kopula, den Husserl „durch kategoriale Akte geformte Sinnlichkeit“ (LU, 6. Un-ters., 541) oder „kategoriale Anschauung“ (ebd., § 45) nennt.

Nach den LU entwickelt Husserl diese Korrelation zwischen der il-lokutionären Kraft und der perspektivischen Erscheinungsweise des in-tentionalen Gegenstandes als die Lehre der Noesis-Noema-Korrelation, besonders als die Lehre des noetischen und noematischen Charakters. Mit dem noematischen Charakter meint Husserl die Weise, wie der intentio-nale Gegenstand sich entsprechend der illokutionären Kraft bzw. dem noetischen Charakter in unterschiedlicher Perspektive und in verschie-denen Modi zeigt. Und diese perspektivische Erscheinungsweise des in-tentionalen Gegenstandes ist begrifflich strukturiert, wie sie in einem Konditionalsatz ausgedrückt wird: Wenn dieses a ein Kubus ist, muss die Rückseite von a auch ein Quadrat sein. Husserl nennt diese begrifflich strukturierte perspektivische Erscheinungsweise des intentionalen Gegen-standes Horizont. Die Horizont–Struktur der Erscheinungsweise des in-tentionalen Gegenstandes ist der Hintergrund, vor dem ein intentionaler Gegenstand identifiziert, auf die im Horizont vorgezeichnete Begrifflich-

Einleitung

14

keit hin interpretiert und die illokutionäre Kraft der ihn interpretierenden Aussage verstanden wird.

Der Husserlsche Sinnbegriff als Hintergrund der Noesis hat für Hei-degger eine große Bedeutung. Heidegger entwickelt nämlich diese Husserlsche Einsicht als strukturelle Analyse der Selbstauslegung, d. i. des „Ich-Sagens“ (SuZ, 318, siehe §§ 2–4). Mit anderen Worten muss sich ein Ich-Sager in seiner Umwelt auskennen, damit er das 1. Personal-pronomen Sg. durch verschiedene intentionale Prädikate oder Hand-lungsprädikate auslegen kann. Der „Charakter der Bedeutsam-keit“ (GA24, 370) ist nämlich die Struktur des Horizonts bzw. der Welt-lichkeit (SuZ, 334), mit welcher ein Ich-Sager vertraut sein muss, um nicht nur Umweltdinge, sondern auch sich selbst durch intentionale Prä-dikate oder Handlungsprädikate (Besorgen) auslegen zu können. Der Entwurf als Vertrautheit mit den unterschiedlichen raumzeitlichen Struk-turen ist also nicht nur das vorbegrifflich-vorprädikative Verstehen des Seins des nichtdaseinsmäßigen Seienden, sondern auch das Verstehen des Seins des Daseins, d. i. des sich selbst auslegenden Lebens.

ii) Heidegger hat also die Frage nach dem „Sinn von Sein“ als Theorie der Selbstauslegung entwickelt. Diese „Hermeneutik der Faktizität“ des „ich“ ist insofern eine Theorie, als es sich dabei um die Wahrheit des „ich“, d. i. die „Wahrheit der Existenz“ handelt. Deshalb gestaltet sich die „Fundamentalontologie“ als „die existenziale Analytik“ (SuZ, 13), d. i. als die Darstellung der Bedingung der Möglichkeit der Auslegung des „ich“ (siehe § 2). Je nach der Begrifflichkeit der Dingauslegung legt jeder Ich-Sager auch sich selbst unterschiedlich aus. Dieser weitere Schritt über Husserl hinaus hat aber eine wichtige Folge für den Subjektivitätsbegriff. Husserl unterscheidet Kant und Neukantianern folgend das „transzende-ntale Ego“ als „Geltungsgrund“ von „psychophysischem Ich“ (CM, 65). Aber man muss sich nun fragen, wie überhaupt diese Selbstauslegung des „ich“ als „Geltungsgrund“ oder Sphäre der Immanenz möglich ist.

Wenn man ein raumzeitliches Ding auf seine physikalische Struktur hin interpretiert, legt ein Ich-Sager auch sich selbst in gewissem Sinne als einen physikalischen Körper aus. Und wenn man mit dem rein physikali-schen Weltbild unzufrieden ist, dann fügt man physikalischen Körpern den „Raum“ des Intentionalen hinzu. Der cartesische Subjektivitätsbegriff als res cogitans oder das „mentale Ereignis“ als etwas physikalisch nicht Reduzierbares ist nur eine Art der Selbstauslegung, die aufgrund des physi-kalischen Entwurfs der Natur ermöglicht wird. Aber zur alltäglichen Selbstauslegung, d. i. zum alltäglichen Sein des Ich-sagenden Lebens wie des Handwerkers gehört die durch Bedeutsamkeit charakterisierte raum-zeitliche Struktur der Handlungssituationen, die sich nicht physikalisch beschreiben lässt. Den Zusammenhang zwischen der Selbstauslegung, der Auslegung des Dings und einer raumzeitlichen Struktur als Hintergrund

Einleitung

15

der Auslegung muss man immer als etwas Einheitliches betrachten. Es ist deshalb falsch, das Verstehen der Wahrheit der Aussage wie „Der Ham-mer ist zu schwer“ als „Sphäre der Immanenz“ von seinem vertrauten Hintergrund erkenntnistheoretisch zu isolieren und diese als „Geltungs-grund“ dem erst durch den physikalischen Entwurf der Natur zugäng-lichen Phänomen, d. i. dem „psychophysischen Ich“ entgegenzusetzen.

Es ist ein seit dem Anfang der neuzeitlichen Philosophie bis heute andauerndes Missverständnis, die unter intentionalen Verben verstande-nen Phänomene als etwas Mentales zu deuten, das mit der durch das Na-turgesetz nomologisch erklärbaren Natur in irgendeiner Wechselwirkung steht. Was man erlebt, ist wohl abhängig von physikalischen Phänomenen wie Körperzustand, aber seine intentionale Struktur, auf etwas gerichtet zu sein, ist nicht etwas, was mit physikalischen Dingen und Ereignissen in Wechselwirkung stehen kann. Die Struktur der Intentionalität kann viel-mehr nur als die Vertrautheit mit der Erscheinungsweise von Dingen und Ereignissen existieren. Das Sehen einer Farbe existiert nur in der Ver-trautheit mit der perspektivischen Erscheinungsweise eines gesehenen Dinges. Die Absicht beim Wählen eines Mittels kann nur als die Ver-trautheit mit der perspektivischen Erscheinungsweise des Mittels und sei-ner Bedeutsamkeit für einen bestimmten künftigen Zweck existieren. Aber diese Vertrautheit selbst ist nicht etwas, was raumzeitlich identifi-ziert werden und eine Wirkung auf ein physikalisches Ding verursachen kann, sondern nur das vorprädikative Verstehen der Erscheinungsweise von Dingen und Ereignissen, innerhalb der sie identifiziert und gemäß der unterschiedlichen Begrifflichkeit gedeutet werden (siehe § 3 c)).

Nach seiner intentionalen Struktur betrachtet existiert die Absicht eines Ich-sagenden Lebens als „Weltvertrautheit“ (SuZ, 86). Diese Exis-tenzweise der Absicht kennzeichnet Heidegger durch die Sorgestruktur: Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt (SuZ, 192). Die Weltvertrautheit ist aber immer existenziell-ontisch, weil die vertraute raumzeitliche Struk-tur beim existenziellen Ich-Sagen immer als Hintergrund implizit ver-standen ist (siehe § 3). Diese radikale Auffassung der Existenz des inten-tionalen Lebens hat eine wichtige Folge für den Handlungsbegriff. Um eine Handlung als Handlung anzusehen, muss man sie auf eine mögliche Absicht hin betrachten. Aber wenn eine Existenz einer Absicht nicht als etwas Mentales, sondern nur als Weltvertrautheit verstanden werden kann, lässt sich die Handlung nicht innerhalb des Problems von Freiheit und Determinismus behandeln (siehe § 5 a)). Jede Leibbewegung ist, wenn man sie auf ihre intentionale Struktur hin betrachtet, die ständige Er-schließung einer neuen perspektivischen Erscheinungsweise von Dingen und Ereignissen. Im Unterschied zu passiver Erschließung der Wahrnehmung und der wahrnehmenden Leibbewegung wird bei der Handlung die Er-scheinungsweise von Dingen und Ereignissen auf eine vorwegzu-

Einleitung

16

nehmende Möglichkeit hin verstanden, worauf eine Absicht gerichtet ist. Ich bezeichne im Folgenden die auf eine vorwegzunehmende Möglichkeit hin verstandene Erscheinungsweise von Dingen und Ereignissen als Szene und schlage sie als Interpretation des Daseins vor. Die durch eine Aussage wie „Der Hammer ist zu schwer“ erschlossene Szene ist z. B. der Wider-schein eines bestimmten Seins eines Ich-sagenden Lebens, hier eines Handwerkers, der z. B. vorhat, einen Tisch aufzubauen. Die gesamte Struktur der Szene ist meiner Interpretation zufolge das, was Heidegger mit Da-sein meint. Deshalb heißt der Titel der vorliegenden Arbeit: Phä-nomenologie der Szene und der Untertitel präzisiert: Das Problem der Selbstauslegung in Sein und Zeit.

Es stellt sich jedoch die Frage, ob nicht nur der Mensch, sondern auch das Tier in dem Sinne der Weltvertrautheit existiert. In der Tat ist es wichtig, den Unterschied zwischen der „Existenz“- Weise des Tiers und der des Menschen zu erfassen, um den Weltbegriff Heideggers zu ver-stehen. Heidegger betrachtet „Welt“ nicht als etwas vom erkennenden Subjekt Unabhängiges oder Abhängiges. Heidegger betrachtet die Welt vielmehr als „Begegnisstrukturen des Seienden“ (GA20, 228). Mit ande-ren Worten ist die Unabhängigkeit keine Eigenschaft, die Dinge abhängig oder unabhängig vom erkennenden Subjekt als ihre Bestimmung haben können, sondern die Erscheinungsweise, wie Dinge sich dem deutenden Leben so zeigen, wie sie an sich selbst sind. Dinge und Ereignisse können sich mit dem Charakter der Unabhängigkeit oder des „An-sich“ nur dann zeigen, wenn sie in der Weise des Wahr-Seins bzw. „Entdeckt-Seins“ dem deutenden bzw. „entdeckenden“ Leben begegnen. Was Heidegger mit sei-nem Phänomenbegriff des „Sichzeigenden“ meint, ist demnach in meiner Interpretation die These, dass das „An-sich“ die Weise ist, wie Dinge und Ereignisse sich dem deutenden Leben zeigen. Die Phänomenologie in SuZ heißt deshalb die Analyse der Struktur dieses „Wie“ (SuZ, 27, 34f.).

Dieser Phänomenbegriff unterscheidet sich vom Phänomenbegriff bei Kant. Das Phänomen in SuZ ist nicht die begrifflich strukturierte Er-scheinung des „Dinges an sich selbst“, das ohne Bezug auf Sinnlichkeit nur als problematischer Gegenstand der göttlichen Anschauung ange-nommen werden kann.4 Vielmehr ist das „An-sich“ ein Charakter des Phänomens (ebd., 87). Heideggers Aussage über das „An-sich“ und über

4 Die Welt in SuZ ist also kein „Weltbild“. Vgl. Die Zeit des Weltbildes, in HW, S. 106: „Jeder Subjektivismus ist in der griechischen Sophistik unmöglich, weil hier der Mensch nie Subjectum sein kann; er kann dies nicht werden, weil das Sein hier Anwe-sen und die Wahrheit Unverborgenheit ist. In der Unverborgenheit ereignet sich die φαντασία, d. h. das zum Erscheinen-Kommen des Anwesenden als eines solchen für den zum Erscheinenden hin anwesenden Menschen. Der Mensch als das vorstellende Subjekt jedoch phantasiert, d. h. er bewegt sich in der imaginatio, insofern sein Vor-stellen das Seiende als das Gegenständliche in die Welt als Bild einbildet.“

Einleitung

17

den λόγος – „der „λόγος ist die Seinsweise des Daseins, die entdeckend oder verdeckend sein kann“ (ebd., 226, kursiv v. Heidegger) – sollen im Zusammenhang mit seinem Weltbegriff verstanden werden. Mit anderen Worten ist die Erscheinungsweise von Dingen und Ereignissen in der in-tentionalen Perspektive des deutenden Lebens durch den Kontrast zwi-schen Wirklichkeit und Schein strukturierbar: Es scheint mir so und so zu sein, aber in Wirklichkeit ist es so und so. Nur gegenüber einem Leben, das ein Ding auf den von ihm selbst vorgezeichneten begrifflichen Hori-zont hin interpretieren kann, können Dinge und Ereignisse sich einerseits an sich selbst bzw. als unabhängig von Träumen, Illusionen, Irrtümern usw. zeigen. Andererseits ist nur ein solches Leben imstande, erlebte Träume, Illusionen, Irrtümer als Schein anzusehen. Nur es kann verstehen, dass ein Ding unabhängig von seinen Wahrnehmungen, Illusionen, Träumen, Irr-tümern „in der Welt“ ist. Heidegger betrachtet deshalb die Welt als den „Charakter des Daseins selbst“ (ebd., 64; siehe hierzu § 6 b)).

Aber der Kontrast zwischen Wirklichkeit und Schein ist je nach der Begrifflichkeit des Horizonts unterschiedlich strukturiert. Das heißt, das „An-sich“ des „Zeugs“ hat seinen eigenen „An-sich“-Charakter, der sich auf das „An-sich“ des physikalischen Dings nicht zurückführen lässt (SuZ, 71, GA26, 213). Die Aussage „Der Hammer ist zu schwer“ hat ihre eigene Weise, ein Ding in seinem Unabhängigkeits- bzw. „An-sich“-Charakter zu entdecken oder im Schein-Charakter zu verdecken. Die Wirklichkeit oder der Schein, der durch die Aussage zugänglich wird, ist nicht auf einen bestehenden bzw. nicht-bestehenden physikalischen Sach-verhalt zu reduzieren, weil für die Bedeutung des Prädikats die vorwegzu-nehmende Möglichkeit der Handlung konstitutiv ist. Die durch die Aus-sage erschlossene Szene ist der Widerschein der Wahrheit der Existenz, d. i. der Wahrheit des Personalpronomens. Die Faktizität der Szene ist auf die physikalische Beschreibung von Dingen und Ereignisse und die messbaren raumzeitlichen Strukturen nicht zu reduzieren, weil die Exis-tenz eines handelnden Ich-Sagers sich auf die Bewegung des physikali-schen Körpers nicht zurückführen lässt.

Eine Handlung kann aber auf unterschiedliche Absichten hin ver-standen werden und eine Absicht kann vernünftiger sein als eine andere. Eine nach einer falschen oder unvernünftigen Absicht vollzogene Hand-lung ist unangemessen und die auf diese Absicht hin erschlossene Szene kann als Schein charakterisiert werden (z. B. wenn mir der Hammer zu schwer zu sein scheint, um das und das zu machen, aber in Wirklichkeit die Aufgabe eine andere und er dafür geeignet ist.) Diese faktische Szene der unangemessenen Handlung (z. B. das Nicht-Wählen des Hammers) steht aber im Kontrast zu einer kontrafaktischen Szene, die nach einer richtigen oder vernünftigen Absicht hätte erschlossen werden sollen (z. B. das Wählen des Hammers). Ein Ich-Sager kann der eigenen Wahl nur in

Einleitung

18

der Szene der geschichtlichen Welt „schuldig“ sein, die durch den existen-zialen Kontrast „Ich hätte mich so und so verhalten sollen, habe es aber in Wirklichkeit nicht getan“ strukturierbar ist (siehe § 6 b)). Das heißt, das „An-sich“- oder der Schein des „Zeugs“ charakterisiert die Faktizität der geschichtlichen Szene, wo eine Person der eigenen Wahl schuldig sein kann.

Aber die Szene eines Ich-Sagers ist niemals verkapselt im „Inneren“. Sie ist vielmehr immer intersubjektiv zugänglich, wenn man die Selbst-auslegung eines anderen Ich-Sagers im Verständnis des 2. bzw. 3. Personalpronomens nachvollzieht („besorgende Fürsorge“, siehe hier-zu § 7 a)). Insofern ein Ich-Sager im Alltag sich selbst nach seiner gesell-schaftlichen Rolle auslegt (Selbstauslegung des Man), ist sie immer in die Szene der anderen Ich-Sager (z. B. Kunde) versetzt (Mitsein). Die inter-subjektive Zugänglichkeit der Faktizität der Szene eines Ich-Sagers ver-danken wir nicht der transzendentalen Einbildungskraft, die ein Natur-ereignis ohne dessen Anwesenheit nach Naturgesetzen zugänglich macht, sondern der Sorge als besorgender Fürsorge. Diese ermöglicht nämlich durch den Nachvollzug der praktischen Überlegung der Um-zu-Bezüge den Zugang zur Szene eines handelnden Ich-Sagers.

Als Heidegger den Begriff der Sorge in den frühen Freiburger Vorle-sungen und in den Marburger Vorlesungen entwickelte, war er unter dem starken Einfluss der aristotelischen praktischen Philosophie (siehe § 3 b), § 5 b)). Wie wir sehen werden, ist die Sorgestruktur des Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt als Sein-bei nichts anderes als die phänomeno-logische Interpretation des aristotelischen νοῦς πρακτικός,5 der sowohl den Anfangsgrund der Handlung bzw. das Worum-willen (οὑ ἕνεκα), als auch das Letzte bzw. das Womit des Umgangs (πρακτόν) intuitiv auffasst (EN, 1143b2–5). Die Stimmung ist eben das „Auge“(ὄμμα) der prakti-schen Vernunft, das in der vorprädikativen Vertrautheit mit der Szene den zeitlichen Sinn des hermeneutischen Als durchschaut. Gegen Kant muss man also behaupten, dass die praktische Vernunft auch ihrer eigenen Äs-thetik bedarf, nicht um den Grund der Handlung zu bestimmen, sondern um die richtige Handlungssituation (καιρόν) zu erkennen. Deshalb hat sie ihren eigenen Schematismus. Das heißt, der Schematismus in SuZ ist nichts anderes als die „existenziale Doktrin der praktischen Urteilskraft“, d. i. des hermeneutischen Als.

Ich werde im Folgenden „Sorge“ als existenziale Einbildungskraft in-terpretieren. Die Sorge als besorgende Fürsorge macht nämlich die Szene eines Ich-Sagers in ihrem eigenen „An-sich“-Charakter, d. i. die Szene der geschichtlichen Welt, intersubjektiv zugänglich. Die Sorge bzw. die exis-

5 Vgl. F. Volpi, Dasein as Praxis, in Martin Heidegger: Critical Assessments Bd. 2, Lon-don, 1993, S. 90-129.

Einleitung

19

tenziale Einbildungskraft ist als stimmungsmäßige Weltvertrautheit die „Wurzel der Transzendenz“, die die Möglichkeit des „ich“ und die des Umweltdinges auf die durch die existenzialen Schemata vorgezeichneten Horizonte hin „durchsichtig“ macht. Diese Wurzel ist z. B. in der Aus-sage eines Handwerkers, der sagt: „Der Hammer ist zu schwer“, als ihr Hintergrund implizit verstanden. Dieser implizit verstandene Sinn von Sein ist im alltäglichen Leben, d. i. in der „existenziellen Weise zu sein“, nur „vorontologisch“ verstanden. Dieses vorontologische Seinsverständ-nis auf seine raumzeitliche Struktur hin explizit zu machen ist die Aufga-be der „Metaphysik des Daseins“.

Ich komme nun auf die am Anfang dieses Paragraphen gestellte Frage zurück. In der vorliegenden Untersuchung gehe ich davon aus, dass die Seinsfrage in SuZ sich mit dem sprachlichen Sinn der Kopula befasst, die in prädikativen Sätzen und Ich-Aussagen zum Ausdruck kommt.6 Es ist heute noch umstritten, ob man „die vorprädikative Dimension der Ausle-gung“ in SuZ als „vorsprachlich“ nehmen soll.7 Allerdings muss man bei dieser Frage auf die unterschiedliche Auffassung der Sprache achten. Wenn man unter Sprache nur gehörte oder geschriebene Sätze versteht, die in einem Sinn als raumzeitlicher Gegenstand betrachtet werden kön-nen, dann deckt die vorprädikative Dimension der Auslegung offensich-tlich die vor-sprachliche Ebene ab, weil die Vertrautheit mit dem Hinter-grund für die Auslegung sprachlicher Ausdrücke notwendig ist. Aber wenn man diesen vertrauten Hintergrund als zum Wesen der Sprache ge-hörig betrachtet, dann ist die vorprädikative Dimension im Sprachlichen enthalten. Dabei muss man sich jedoch fragen, ob man die Auffassung der Sprache als raumzeitlicher Gegenstand ontologisch mit dem vertrauten Hintergrund der Auslegung vereinbaren kann oder in welchem Sinne der Hintergrund der Auslegung oder die Vertrautheit damit existiert. Es ist deshalb wichtig, die Struktur der Vertrautheit möglichst klar aufzufassen.

Es kann aber noch einen anderen Einwand gegen meine Interpre-tation geben. Den in der Kopula implizit verstandenen Sinn des vertrauten Hintergrunds kann zwar die formale Logik nicht behandeln, aber ich ma-che dadurch die Seinsfrage zu einer empirischen Forschung der indoeu-ropäischen Sprachen, die ein dem Sein entsprechendes Verb haben. Es gibt Sprachen wie Chinesisch, Koreanisch, Japanisch, in denen es ein dem „Sein“ entsprechendes Verb nicht gibt. Wie könnte die Frage nach dem Sinn eines Verbs in einer natürlichen Sprache überhaupt eine philosophi-sche Untersuchung sein? Aber dieser mögliche Einwand betrifft nicht die

6 E. Tugendhat vertritt hingegen die These, dass es sich bei der „Zuhandenheit“ um den nicht-sprachlichen Sinn von Sein handelt. Ders.: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, Frankfurt a. M. 1979, S. 188.

7 Vgl. C. Demmerling, Hermeneutik der Alltäglichkeit und In-der-Welt-sein, in Sein und Zeit Klassiker Auslegen Bd. 25, hrsg. v. T. Rentsch, S. 105f.

Einleitung

20

folgende Heidegger-Interpretation. Ich vertrete hier folgende These: Das Thema der Seinsfrage ist die ursprüngliche Erfahrung des Menschen, die zusammen mit dem Spracherwerb geschieht. Wenn die Deutungs-möglichkeit bzw. die „›als‹-Struktur“ (GA 29/30, 450) weder als Vorgang im Hirn noch als Fassen des Gedankens im „dritten Reich“, sondern nur als sprachliche Artikulation der begrifflichen Struktur von Dingen und Ereignissen zustande kommt (siehe § 4 a)), und wenn Dinge und Ereig-nisse sich nur dem deutenden Leben so zeigen können, wie sie an sich selbst bzw. nicht an sich selbst sind, dann muss man sagen, dass der Spracherwerb eben das „Ereignis“ ist, das Heidegger bereits in der Vor-lesung Metaphysische Anfangsgründe der Logik (=Anfangsgründe) als „Welteingang des Seienden“ (GA26, 250f.) bezeichnet hat. Nur anhand der Deutungsmöglichkeit und des Entwurfs ihres Horizonts zeigt sich ein Ding als „in der Welt“ bzw. „innerweltlich“. Universal ist diese ursprüngl-iche menschliche Erfahrung der Transzendenz und sie ist als Sinn je nach der Struktur der natürlichen Sprache auf unterschiedliche Weise sedimen-tiert. Die Frage nach dem Sinn von „Sein“ ist nur eine Möglichkeit, die ur-sprüngliche Erfahrung des Menschen philosophisch zum Ausdruck zu bringen.8

In der folgenden Untersuchung werde ich auf die Analyse der folgen-den Begriffe Nachdruck legen: Ich-Sagen, Selbstauslegung, Vertrautheit, Bedeutsamkeit. Diese Themen wurden in der bisherigen Heidegger-For-schung noch nicht systematisch untersucht.9 Um diese Begriffe zu analy-

8 Im Japanischen muss die der Seinsfrage entsprechende Frage m. E. nicht die Frage nach dem Sinn von „Sonzai存在 (Existenz)“, sondern die Frage nach dem Sinn von „wa は“ heißen. Dabei muss man sich fragen, ob man die Kategorie wie Subjekt und Prädikat als einen logischen oder grammatischen Begriff ansehen soll. Ein Satz: Der Elefant hat eine lange Nase, wird z. B. im Japanischen nicht durch die Subjekt-Prädikat-Struktur ausgedrückt, obwohl der propositionale Inhalt im Deutschen und im Japanischen gleich ist. Deshalb wird es von manchen japanischen Linguisten bestritten, dass es im Japanischen überhaupt die Kategorie des Subjekts im Sinne der indoeuropäi-schen Sprache gibt. Vgl. A. Mikami, Nippongo no Ronri (Die Logik der japanischen Sprache), 9. Aufl. Tokyo, 1986. Diese Tatsache deutet daraufhin, dass man die Subjekt-Prädikat-Struktur streng von der logischen Struktur: Quantor-Variabel-Funktion un-terscheiden muss. Wenn dies richtig ist, ist die Subjekt-Prädikat-Struktur mit dem zeit-lichen Sinn der Kopula eine Form, den über die formale Logik hinausgehenden Sinn des Hintergrunds sprachlicher Ausdrücke zu implizieren. Vgl. SuZ, 165: „Die Aufgabe einer Befreiung der Grammatik von der Logik bedarf vorgängig eines positiven Ver-ständnisses der apriorischen Grundstruktur von Rede überhaupt als Existenzial“ (kur-siv v. Heidegger), C. Demmerling, Hermeneutik der Alltäglichkeit und In-der-Welt-sein, S. 111f. Siehe unten § 5 b). Das japanische Wort „wa“ ist m. E. eine andere Form des hintergründigen Sinns, da dieses Wort eine besondere Funktion hat, nämlich das vo-rausgesetzte Thema oder den Hintergrund jedes Satzes hervorzuheben.

9 G. Figal hat den Begriff der Bedeutsamkeit in seinem Buch untersucht. G. Figal, Phä-nomenologie der Freiheit, 3. Aufl. Weinheim, 2000, S. 93ff. Allerdings hat er den Begriff

Einleitung

21

sieren, werde ich die Heideggersche Aristoteles-, Kant-, und Husserl-Interpretation eingehend betrachten. In den Vorlesungen kurz vor und nach der Veröffentlichung von SuZ (1924–1930) ist die Auseinander-setzung mit den drei Genannten von dem Umfang und der Intensität her am bedeutendsten. Es gibt bereits viele Studien über den Zusammenhang zwischen Heidegger und diesen drei Philosophen.10 Aber es ist m. E. notwendig, nicht nur die Einsicht der einzelnen Philosophen, sondern auch den Unterschied zwischen ihnen zu verstehen, um ihre Bedeutung für Heidegger einschätzen und sich einen klaren Blick auf das philosophi-sche Programm von SuZ verschaffen zu können. Zu diesem Zweck werde ich auch die Einsicht der analytischen Philosophie zu Hilfe nehmen. Gleichzeitig werde ich aus dem phänomenologischen Blickwinkel die Tendenz der heutigen analytischen Philosophie kritisieren.

Die folgende Arbeit untergliedert sich in drei Teile. In Kap. I „Da-sein und Ich-Sagen“ werde ich zuerst die Problematik des Ich-Sagens bzw. der Selbstauslegung im Zusammenhang mit dem Husserlschen Leib- und Lebensweltbegriff erörtern (§ 2 Leiblichkeit, Lebenswelt und Selbst-auslegung). Danach werde ich die Heideggersche These von der existenzi-ell-ontischen Verwurzelung der existenzialen Analytik überprüfen (§ 3 Weltvertrautheit und die Faktizität des „ich bin“).

In Kap. II „Sorge und Bedeutsamkeit“ werde ich den phänomeno-logischen Begriff des noematischen Charakters untersuchen (§ 4 Der noematische Charakter und Horizont). Diesem Begriff in Ideen I ent-spricht die Entwicklung des Begriffs des „erfüllenden Sinns“ bzw. der „ka-tegorialen Anschauung“ in LU. Während Husserl den noematischen Cha-rakter hauptsächlich als intentionale Struktur des Wahrnehmungs-gegenstandes behandelt, wendet Heidegger ihn auf die intentionale Struk-tur des Da bzw. der Handlungssituation an. Dadurch entwickelt er den phänomenologischen Begriff als Bedeutsamkeitscharakter hermeneutisch weiter (§ 5 Entwurf als Struktur der Handlung und Bedeutsamkeit als Struktur des Da.). Dabei werde ich den an der Kausalität orientierten

nicht im Zusammenhang mit dem Husserlschen Begriff des noematischen Charakters erörtert. Ohne diesen Husserlschen Begriff mit einzubeziehen, ist es unmöglich, die Rolle der „Bedeutsamkeit“ in SuZ aufzufassen. Zu den anderen Begriffen findet man m. W. keine Literatur.

10 Zum Zusammenhang zwischen Kant und Heidegger, z. B. C. F. Gethmann, Verste-hen und Auslegung, und neulich, Transcendental Heidegger, hrsg. v. S. Crowell et al., Stanford, 2007; zu dem zwischen Husserl und Heidegger, z. B. W. Biemel, Husserls Encypaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkung dazu, 1950, abgedruckt in Husserl, hrsg. von H. Noack, Darmstadt, 1973, S. 282-315 und neulich, Heidegger und Husserl Neue Perspektiven, hrsg. v. G. Figal et al., Frankfurt a. M., 2009; zum Einfluss von Aristoteles auf Heidegger, z. B. Aufsätze von F. Volpi und neulich Heidegger und Aristoteles, hrsg. v. A. Denker, Freiburg i. Br. 2007.

Einleitung

22

Handlungsbegriff Kants kritisieren und die Handlung phänomenologisch als Erschließung des Da bzw. der Szene umdeuten. Aufgrund dieses Handlungsbegriffs werde ich die aristotelische Lehre des Charakters (ἤθος) phänomenologisch interpretieren und zeigen, wie Heidegger sei-nen Begriff der Sorge und der Bedeutsamkeit anhand der phänomeno-logischen Interpretation der aristotelischen praktischen Philosophie ent-wickelt.

In Kap. III „Sorge und die geschichtliche Welt“ werde ich den Heideggerschen Weltbegriff im Hinblick auf die Als-Struktur unter-suchen (§ 6 Als-Struktur und Welt). Der Weltbegriff Heideggers lässt sich als „Begegnisstruktur“ oder Zugangsweise zu Dingen und Ereignis-sen interpretieren. Die Unabhängigkeit ist keine Eigenschaft, die die Ge-samtheit von Dingen und Ereignissen besitzt, sondern die Weise, wie sie sich dem deutenden Leben zeigen. Die „Existenz“-Weise von Tieren kann nicht als In-der-Welt-sein bezeichnet werden, insofern es ihnen an der Deutungsmöglichkeit fehlt.

Bei der Betrachtung des Weltbegriffs werde ich zwischen verschie-denen Bedeutungen der Unabhängigkeit differenzieren. Diese Differen-zierung ist notwendig, um den Weltbegriff Heideggers zu verstehen. Bei diesem Begriff handelt es sich nämlich nicht um die Frage, was unabhän-gig von dem erkennenden Subjekt oder Theorien existiert, sondern um die Frage, wie der unterschiedliche Sinn der Unabhängigkeit bzw. des „An-sich“ zugänglich sein kann.

Der rein physikalische Entwurf der Welt ist faktisch nicht möglich, weil die Deutungsmöglichkeit immer die Struktur der intentionalen Per-spektive eines oder mehrerer Ich-Sager ausmacht. In einer rein physika-lisch beschriebenen „Welt“ kann das „ich“ keinen Sinn mehr haben.

Die physikalische Struktur eines Dinges ist zwar unabhängig davon, ob es zu einem Zweck geeignet oder nicht geeignet ist, aber die Unabhän-gigkeit in diesem Sinne hat mit dem Weltbegriff nichts zu tun. Für den Weltbegriff wesentlich ist vielmehr die Unabhängigkeit, die im Kontrast zwischen Wirklichkeit und Schein verstanden ist. Dieser Kontrast ist je nach der Begrifflichkeit des Prädikats unterschiedlich strukturiert. Hei-degger betrachtet die Szene als ursprüngliche Struktur der Welt, weil der der Handlung eigentümliche Kontrast, d. i. die „Nichtigkeit des Ent-wurfs“, sonst als etwas „Inneres“, „Subjektives“ angesehen werden muss. Nur in der durch diesen Kontrast strukturierten Szene der geschich-tlichen Welt kann ein Ich-Sager hinsichtlich der eigenen Wahl „schul-dig“ sein.

Die „Objektivität“ der geschichtlichen Szene unterscheidet sich also von der Objektivität der durch das Naturgesetz erklärbaren Tatsache. Die Objektivität der Szene ist vielmehr die Intersubjektivität (Mitsein). Diese Intersubjektivität wird durch die Sorge als besorgende Fürsorge ermög-

Einleitung

23

licht (§ 7 Sorge als besorgende Fürsorge und die Intersubjektivität der geschichtlichen Welt). Heidegger hat seine Begriffe Mitsein und Fürsorge durch die kritische Aufnahme der Husserlschen Begriffe der Einfühlung und der Appräsentation entwickelt. Diese Theorie der Intersubjektivität lässt sich als Nachvollzug der szenischen Selbstauslegung eines anderen Ich-Sagers interpretieren. Sie behandelt nämlich die Wahrheit der Selbst-auslegung eines anderen Ich-Sagers. Beim Nachvollzug der Selbst-auslegung wird ein Ich-Sager in die Szene eines Anderen versetzt. Beim Versetzt-Sein in die Szene eines Anderen ist eine andere Funktion der Einbildungskraft notwendig, als die Funktion, ein Naturereignis nach dem Naturgesetz zugänglich zu machen. Die besorgende Fürsorge lässt sich deshalb als „existenziale Einbildungskraft“ interpretieren, die die Szene eines Ich-Sagers und die Wahrheit des Personalpronomens inter-subjektiv zugänglich macht. Aber beim Versetzt-Sein in die öffentliche Szene muss das Allgemeinheitsmoment des Handlungsgrunds berück-sichtigt werden, aufgrund dessen die Szene einer Handlung nicht nur fak-tisch erschlossen wird, sondern auch erschlossen werden soll oder hätte er-schlossen werden sollen. Weil Heidegger in seiner Analyse der Eigentlich-keit und Uneigentlichkeit die Anerkennung der allgemeinen Regel als Handlungsgrund vernachlässigt, wird die Rationalität in der geschich-tlichen Welt in SuZ gefährdet.

I. Dasein und Ich-Sagen

§ 2 Leiblichkeit, Lebenswelt und Selbstauslegung

Das Dasein ist der wichtigste Begriff in SuZ, aber gleichzeitig der am schwersten zu verstehende. Er wird von Heidegger eingeführt, um den neuzeitlichen Begriff der Subjektivität zu erneuern bzw. um diese Prob-lematik radikal umzugestalten. Heidegger zufolge fehlt es bei Descartes oder Kant an „einer thematischen Ontologie des Daseins“ (SuZ, 24). Die Ontologie des Daseins soll „eine vorgängige ontologische Analytik der Subjektivität des Subjekts“ (ebd.) sein. Diese Behauptung ist aber insofern überraschend, als doch gerade Descartes der erste Philosoph ist, der die untrügliche Gewissheit der eigenen denkenden Existenz als erstes Prinzip der Philosophie dargestellt hat. Heidegger behauptet hingegen, Descartes lasse den Seinssinn des „sum“ unbestimmt (ebd.). Er meint mit der „Sub-jektivität des Subjekts“ oder mit dem Sinn des „ich bin“ also nicht die cartesische Gewissheit (ebd., 115).

Heidegger gibt in § 9 von SuZ die erste Charakterisierung des Da-seins. „Das »Wesen« dieses Seienden liegt in seinem Zu-sein. Das Was-sein (essentia) dieses Seienden muß, sofern überhaupt davon gesprochen werden kann, aus seinem Sein (existentia) begriffen werden“ (SuZ, 42). Heidegger versteht unter dem Dasein nicht etwas, was an einer raumzeit-lichen Stelle zu identifizieren und mit Prädikaten zu charakterisieren ist. Ein solcher Gegenstand hat irgendeine Struktur oder ein Wesen, das er mit anderen gleichartigen Gegenständen teilt. Solch ein Wesen lässt sich von der „Existenz“ unterscheiden. Um die gemeinsame Struktur zu er-kennen, ist es nicht notwendig, sich darüber zu informieren, wann und wo ihr Exempel „existiert“. Mit dem Wesen des Daseins kann er deshalb nicht die physikalische Struktur des menschlichen Körpers meinen, die in ein-zelnen Körpern exemplifiziert wird.

Im Unterschied dazu bezeichnet Heidegger den Charakter des Da-seins als „je ihm mögliche Weisen zu sein“ (ebd.). Was er mit dem Aus-druck „Weise zu sein“ meint, erläutert Heidegger in der zweiten Charak-terisierung des Daseins. „Das Ansprechen von Dasein muß gemäß dem Charakter der Jemeinigkeit dieses Seienden stets das Personalpronomen mitsagen: »ich bin«, »du bist«“ (ebd.). Weiterhin erklärt er in § 64 zum Ich-sagen:

„Die Aufklärung der Existenzialität des Selbst nimmt ihren »natür-lichen« Ausgang von der alltäglichen Selbstauslegung des Daseins, das sich über »sich selbst« ausspricht im Ich-sagen. Eine Verlautba-rung ist dabei nicht notwendig. Mit »Ich« meint dieses Seiende sich

§ 2 Leiblichkeit, Lebenswelt und Selbstauslegung

25

selbst. Der Gehalt dieses Ausdrucks gilt als schlechthin einfach. Er meint je nur mich und nichts weiter (ebd., 318).“

Die „Weise zu sein“ ist also das, was unter dem Sein des 1. Personal-pronomens Sg. verstanden wird, auch wenn eine „Verlautbarung“ fehlt. Das weitere Argument in SuZ zeigt, dass Heidegger in die „Weise zu sein“ viele Verben einschließt, die ein Personalpronomen als Subjekt ha-ben können. In diesem Sinne ist Erkennen oder Entdecken der Wahrheit oder Falschheit auch eine Seinsart oder Seinsweise des Daseins (vgl. SuZ, 61, 220). Heidegger bezeichnet insbesondere die „Weisen zu sein“, die durch Verben gekennzeichnet werden, die raumzeitliche Gegenstände oder Ereignisse als ihr Objekt haben, als Besorgen. Als Ausdrücke des Be-sorgens gibt er folgende Liste an; „zutunhaben mit etwas, herstellen von etwas, bestellen und pflegen von etwas, verwenden von etwas, aufgeben und in Verlust geraten lassen von etwas, unternehmen, durchsetzen, er-kunden, befragen, betrachten, besprechen, bestimmen“ (ebd., 56). Im Un-terschied zu diesen existenziellen Weisen zu sein steht das Besorgen für die „ontologische Struktur der Existenz“ (ebd., 12). Das Ziel der existen-zialen Analytik besteht darin, die ontologische Struktur der existenziellen Weise zu sein als Sorge darzustellen. Das Seiende, das dabei analysiert werden soll, ist nicht „Was“, sondern „Wer“, d. i. etwas, was man beim Ich-Sagen versteht. Heidegger bezeichnet die ontologische Struktur des faktisch-existenziellen Verständnisses des „ich“ als Existenzial, im Unter-schied zu Kategorien als ontologischer Struktur raumzeitlicher Dinge und Ereignisse (ebd., 44).

Ich verwende im Folgenden den Ausdruck „Ich-Sager“ und den Hin-tergrund des Ich-Sagens als Interpretation des Daseins. Intuitiv kann man diese Interpretation folgendermaßen zum Ausdruck bringen: Jeder Ich-Sager bringt seinen Hintergrund von Hause aus mit. Heidegger schreibt in SuZ: „Das Dasein bringt sein Da von Hause aus mit“ (ebd., 133)11. Ich versuche, dieses „Da“ als Hintergrund des Ich-Sagens zu interpretieren. In der Alltagssprache sagt man: Ich bin da. In diesem Da-sein betreibt ein Ich-Sager etwas und versteht sich selbst gemäß dem, was er betreibt, als Handwerker, Bauer, Vater usw. Heidegger verwendet das Wort „da“ nicht im normalen räumlichen Sinne (ebd., 132), sondern vielmehr im Sinne von Hintergrund oder „Bewandtnis“, womit ein Ich-Sager vertraut sein muss, um „ich“ durch oben genannte verschiedene Verben auslegen zu können. Bei der existenzialen Analytik handelt es sich nach dieser Interpretation also um die Darstellung der Bedingung der Möglichkeit des faktischen Ich-Sagens. Die existenziale Analytik bildet deshalb einen deutlichen Kontrast

11 Bei dieser Formulierung steht Heidegger offensichtlich unter dem Einfluss von Husserl. Siehe Ideen II, S. 202: „Jeder hat sein „Hier“ und das ist für dasselbe phäno-menale Jetzt ein anderes als das meine.“

Dasein und Ich-Sagen

26

zur kantischen transzendentalen Analytik, bei der es sich um die Darstel-lung der Bedingung der Möglichkeit des empirischen Urteils über raum-zeitliche Gegenstände im Sinne von „a ist ein F“ handelt. Mit der Frage, ob sich das Verhältnis zwischen „existenziell“ und „existenzial“ auf die gleiche Weise wie das von „empirisch“ und „transzendental“ bei Kant auf-fassen lässt, beschäftige ich mich in den folgenden zwei Paragraphen.

Was Heidegger mit der ontologischen Struktur der Existenz meint, ist aber noch näher zu erörtern. Alle Menschen, die eine Sprache er-worben haben, können „ich“ in ihren je eigenen Sprachen in Verbindung mit verschiedenen Adjektiven oder Verben sagen. Dabei legen sie stets sich selbst in der einen oder anderen Weise aus. Es gibt wohl viele Exis-tenzweisen, die sich sprachlich nur schwer artikulieren lassen, wie etwa das „Skill“ eines Handwerkers. Eine solche leibliche Vertrautheit mit sich selbst und mit seiner Umwelt unterscheidet sich aber von der instinktiven Reaktion des Tiers auf seine Umgebung. Diese Vertrautheit ist in ihrer Selbstauslegung in einem weiten Kontext, wie Handwerker, Vater etc., verwoben. Wenn ein Handwerker mit seinem Hammer geschickt oder ungeschickt umgeht, geht es ihm darum, ob er ein zuverlässiger Hand-werker sein, seine Familie ernähren usw. kann. Seine leibliche Vertrautheit mit Werkzeugen oder seiner Umwelt macht den Hintergrund aus, unter dessen Voraussetzung er oder Andere sein Verhalten implizit verstehen oder seine Äußerung: „Ich bin so und so, betreibe etwas, betrachte et-was“ usw. explizit auslegen kann. „Das Sein, darum es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist je meines“ (ebd., 42). Mit dieser These meint Hei-degger also das Sein des Ich-Sagers, der sich selbst in seiner Vertrautheit mit seinem eigenen Leib und seiner Umwelt implizit versteht oder durch verschiedene Verben bzw. Adjektive ausdrücklich auslegt.

Das wirft aber die Frage auf, warum der Exemplifikations-zusammenhang zwischen dem „ich“ und seinen Prädikaten nicht bestehen kann. Ich meine mit dem „ich“ mich selbst, der Japaner ist, seinen Körper hat und jetzt in Bonn wohnt. Ist an mir der Begriff Japaner nicht exempli-fiziert? Sind Verben wie wohnen nicht eine zweistellige Funktion, die eine Person und ein Haus als Variable hat? Das Verständnis des Satzes mit „ich“ kann man bekanntlich nicht durch die entsprechende Beschreibung über einen Eigennamen ersetzen. Der Sinn des Satzes „Ich bin Japaner und wohne in Bonn.“ verändert sich je nachdem, wer den Satz aussagt. Dagegen wird der Satz „T. H. ist Japaner und wohnt in Bonn“ von den-jenigen in gleicher Weise verstanden, die T. H. kennen und Deutsch spre-chen. Sicherlich kannte Heidegger wegen seiner Lektüre der Logischen Untersuchungen Husserls die Problematik der Indexikalität.12 Wollte Hei-

12 LU 1. Unters. S. 87: „Auf der anderen Seite nennen wir wesentlich subjektiv und okkasionell oder kurzweg wesentlich okkasionell jeden Ausdruck, dem eine begrifflich-

§ 2 Leiblichkeit, Lebenswelt und Selbstauslegung

27

degger vielleicht mit seiner These der Jemeinigkeit des Daseins auf die sprachliche Regel des „ich“ aufmerksam machen?

Wenn dies der Fall wäre, würde man wohl einwenden, dass das „ich“ und ein Eigenname sich auf dieselbe Person beziehen, die raumzeit-lich identifizierbar ist.13 Der Unterschied zwischen „ich“ und dem Eigen-namen bezeichnet den Unterschied der sprachlichen Bedeutung oder Re-gel. Warum braucht man dazu noch die Ontologie des Daseins, das sich Heidegger zufolge von dem Vorhandenen unterscheidet? Zugegeben, dass einem Personalpronomen nicht nur physikalische Prädikate, sondern auch mentale Prädikate oder Handlungsprädikate zugeschrieben werden, aber ein Dasein ist ein Mensch (ebd., 11). Ein Mensch existiert irgendwann und irgendwo. Er ist also auch ein Vorhandenes.

Die von E. Tugendhat vorgeschlagene sprachanalytische Inter-pretation von Heidegger hat ihre Stärke in der Analyse des Verstehens als Verstehen der Absicht der Handlung.14 Wenn man im Hinblick auf die Struktur der Absicht SuZ liest, sieht man ein, dass Heidegger mit „Sein-können“ die zu wählende bzw. zu vermeidende Möglichkeit des „ich“ meint.15 Ich bezeichne im Folgenden diese Möglichkeit als vorweg-zunehmende Möglichkeit und unterscheide sie vom Wählen des Mittels zum Zweck. Man kann wohl Möglichkeiten des „ich“, Handwerker zu sein, mutig zu sein etc., wählen. Aber wenn man aufgrund einer prakti-schen Überlegung ein Mittel zu einem bestimmten Zweck wählt, ist der Anfangsgrund der Überlegung (τὸ οὓ ἕνεκα, Worum-willen) implizit oder explizit immer schon vorweggenommen. Außerdem kann man im Unter-schied zu verschiedenen alltäglichen Existenzweisen die Möglichkeit des „ich“, im eigentlichen Sinne sich selbst zu sein, nicht wählen, so dass man im Alltag auf solch eine Möglichkeit nicht aufmerksam sein kann. Des-halb muss man das vorwegzunehmende Worum-willen von der Wahl eines Mittels unterscheiden.

Heideggers Ausdruck für die Absicht ist „sich entwerfen auf fakti-sche Möglichkeiten“ oder „Seinkönnen“16. Mit dieser Konzeption des Sich-Entwerfens steht er unter dem Einfluss des aristotelischen Begriffs προαίρεσις (siehe § 5 b)). In dieser Absicht versteht jeder Ich-Sager sich selbst als jemand, der das und das machen will, wobei dieses Verstehen

einheitliche Gruppe von möglichen Bedeutungen so gehört, daß es ihm wesentlich ist, seine jeweils aktuelle Bedeutung nach der Gelegenheit, nach der redenden Person und ihrer Lage zu orientieren.“

13 E. Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, S. 83f.

14 Ebd. S. 226f.

15 SuZ, S. 236: „Das primäre Moment der Sorge das »Sichvorweg«, besagt doch: Dasein existiert je umwillen seiner selbst. »Solange es ist«, bis zum Ende verhält es sich zu sei-nem Seinkönnen.“

16 Ebd. S. 194, 296f, 299, 339, 343.

Dasein und Ich-Sagen

28

nicht sprachlich artikuliert zu werden braucht. Die Absicht bzw. das Sich-Entwerfen ist in diesem Sinne immer sich verstehend (vgl. SuZ, 194). Heidegger bezeichnet diese auf die Zukunft hin orientierte Struktur der Absicht als „Sich-vor-weg“.17 Dabei braucht man aber Seinkönnen nicht unbedingt als praktische Möglichkeit zu betrachten. Nach den Newton-schen Gesetzen einen Gegenstand zu interpretieren ist auch eine vorweg-zunehmende Möglichkeit des „ich“ (siehe § 6 a)). Ein „verstehendes Seinkönnen“ (SuZ, 231) bzw. sich auf eine existenzielle Möglichkeit hin zu entwerfen heißt also, im theoretischen oder praktischen Sinne die Ab-sicht eines Ich-Sagers zu verstehen.

Die Schwäche der Tugendhatschen Interpretation liegt allerdings da-rin, dass er genauso wie bei seiner Interpretation des Heideggerschen Wahrheitsbegriffs dem Hintergrund der Selbstauslegung keine Beachtung schenkt. Er erwähnt zwar die Handlungssituation, aber analysiert ihren Begriff nicht weiter.18 Die Stärke der existenzialen Analytik Heideggers besteht dagegen in der Einsicht, dass das „ich“ nur als ein In-der-Welt-Sein verstanden werden kann. Das heißt, die Vertrautheit mit dem Hin-tergrund ist die unentbehrliche Grundlage für die Selbstauslegung eines Ich-Sagers. Heidegger drückt diese Sachlage folgendermaßen aus: „Im Ich-sagen spricht sich das Dasein als In-der-Welt-sein aus“ (SuZ, 321). Was Heidegger damit meint, muss jedoch noch weiter analysiert werden.

Wenn Heidegger mit der „Subjektivität des Subjekts“ diese Ver-trautheit mit dem Hintergrund meint, dann fragt man sich, in welchem Sinne diese existiert. Man kann diese Vertrautheit vielleicht als Ver-trautheit mit dem eigenen mentalen Zustand ansehen.19 Ein großer Unter-schied zwischen dem, was man mit dem 1. Personalpronomen Sg. meint, und vorhandenen Dingen liegt in der Tat darin, dass die Interpretation des „ich“ durch mentale Prädikate gegenüber anderen Interpretationen des Personalpronomens durch physikalische Prädikate oder Handlungsprädi-kate einen besonderen Status hat. Es ist seit Descartes bekannt, dass das 1. Personalpronomen Sg. mit mentalen Prädikaten etwas Infallibles aus-drücken kann.

Heidegger wollte sich aber von einer solchen cartesischen Deutung der Subjektivität befreien. Es ist Husserl, der für ihn bei der Befreiung von diesem Aspekt des cartesischen Subjektivitätsbegriffs am bedeutend-sten war. Man mag vielleicht mein Verständnis der Phänomenologie be-zweifeln, wenn ich so etwas behaupte. Husserl war doch gerade der Philo-

17 Ebd. S. 191, 236. Siehe auch GA 18, S. 60, GA19, S. 147f. und GA21, S. 147.

18 Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, S. 186. E. Tugendhat, Der Wahr-heitsbegriff bei Husserl und Heidegger, 2. Aufl. Berlin, 1970, S. 350f.

19 B. Russell, Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description, in Proceedings of the Aristotelian Society, Bd. XI 1910-1911. S. 108-128.

§ 2 Leiblichkeit, Lebenswelt und Selbstauslegung

29

soph, der sich an den Begriff des reflektierenden Bewusstseins als „Rechtsquelle der Geltung“ gehalten hat. Alle Setzung der transzendenten Welt ist zweifelhaft. Dagegen wird die Struktur der Intentionalität in der Reflexion zweifellos gegeben. Dieses reflektierende Bewusstsein ist das Feld der Phänomenologie (Ideen I, § 46). Trotz dieses stark cartesi-schen Aspektes seiner Philosophie ist es allerdings wiederum Husserl, der einen anderen Aspekt des Cartesianismus m. W. als Erster überwunden hat.20 Gemeint ist die Unterscheidung zwischen res cogitans und res extensa oder die fatale Trennung des Mentalen vom Physikalischen. Es ist ein grundlegendes Missverständnis, Husserl im gleichen Sinne wie Descartes als Mentalisten zu bezeichnen.21 Wie wir später sehen werden, geht ein solches Missverständnis auf das Missverständnis des Husserlschen Be-griffs Noema zurück (siehe § 4 a)).

Im Unterschied zu Descartes und den meisten der gegenwärtigen Philosophen erkennt Husserl, dass ein Ich, wenn es von der Vertrautheit22 mit der Leibbewegung und räumlichen Richtungen wie Vorderseite, Rückseite, links, rechts, weit, nah etc., isoliert ist, Wahrnehmungsverben nicht mehr verstehen kann.23 Husserl hat zwar seine Analyse der Intentio-nalität nicht im Hinblick auf den Sinn sprachlicher Ausdrücke entfaltet, aber es ist möglich, seine Analyse als eine Theorie der indexikalischen Ausdrücke umzudeuten, die Husserl als „Grammatik des Ausdrucks des Seelenlebens“ (vgl. Ideen II, 166) bezeichnet. Er nennt in Ideen II diese Existenzweise des Ich ein System des „Ich kann“ (Ideen II, 253). In die-ser Konzeption der Subjektivität nimmt Husserl den Heideggerschen Be-griff des Sein-Könnens als Möglichkeit des Personalpronomens teilweise vorweg (vgl. Ideen II, 258ff.). Husserl entfaltet diese Einsicht als seine Theorie der sogenannten „Kinästhesie“. Das „Ich“ als der Ausdruck mei-nes intentionalen Lebens lässt sich niemals abgetrennt von meinem Leib interpretieren. Der Leib differenziert sich seinerseits auch von einem phy-sikalischen Körper. In diesem Sinne unterscheidet sich Husserls Theorie der „Kinästhesie“ vom behavioristischen Reduktionismus des Mentalen auf beobachtbare Körperbewegung.24

20 In dieser Hinsicht hebt M. Sommer den Einfluss von Avenarius auf Husserl hervor. M. Sommer, Husserls Göttinger Lebenswelt, Einleitung in die Konstitution der geistigen Welt, Hamburg, 1984, S. XIX

21 H. L. Dreyfus, Being-in-the-World, Cambridge Massachusetts, 1991, S. 46f.

22 Husserl verwendet den Begriff der Vertrautheit in EU, siehe EU, S. 33, 125, 137, 140, 172.

23 Eine wichtige Ausnahme ist Evans. G. Evans, The Varieties of Reference, hrsg. v. J. McDowell, Oxford, 1982, S.224: „our ‘I’- Ideas are Ideas of bearers of physical no less than mental properties.“

24 Sommer, Husserls Göttinger Lebenswelt, S. XXXI.

Dasein und Ich-Sagen

30

Wenn ich beispielsweise behaupte: „Dies ist ein Kubus“, nehme ich implizit an, dass die unsichtbare Rückseite auch ein Quadrat ist. In Husserls Worten: Die vorderseitige Erscheinung des Kubus motiviert mich, implizit zu unterstellen: Wenn ich mich bewege, sehe ich seine Rück-seite und diese muss ein Quadrat sein. Die gegenwärtige perspektivische Erscheinung eines Gegenstandes birgt in sich eine Regel seiner weiteren perspektivischen Erscheinung in der Zukunft (Ideen I, 366). Diese Regel der Gegenstandserscheinung impliziert aber auch den möglichen Perspek-tivwechsel, der zusammen mit der Leibbewegung eintreten kann (Ideen II, 226). Perspektivische Erscheinungen räumlicher Gegenstände deuten implizit darauf hin, wo ich mich befinde und wie die Gegenstände sich aus möglichen anderen Standpunkten zeigen würden, die ich, wenn ich mich bewege, einnehmen kann (vgl. Ideen II, 168). Das Verständnis des „ich“ mit Wahrnehmungsprädikaten setzt folglich die Vertrautheit mit den raumzeitlichen Richtungen, den perspektivischen Ding-erscheinungen und dem Perspektivwechsel bei der Leibbewegung vor-aus.25

Es ist zwar richtig, dass das Wissen über räumliche Gegenstände falli-bel ist, aber daraus kann nicht folgen, dass das Intentionale, wie Kant sich ausdrückt, etwas Inneres und das Räumliche etwas Äußeres ist. Das In-nere impliziert bei Kant keinen räumlichen Sinn, sondern es drückt er-kenntnistheoretisch die unmittelbare Gewissheit von oder den privile-gierten Zugang zu dem eigenen mentalen Zustand aus (KrV, A367ff.). Zugegeben, dass das Intentionale nicht wie andere Dinge im Raum zu identifizieren ist, so hat es doch immer seine eigene Räumlichkeit, auch wenn es sich im Traum oder in einer Halluzination befinden mag. Die Vertrautheit mit meinem eigenen intentionalen Zustand wie Sehen einer Farbe, Hören einer Stimme, Tasten einer rauen Oberfläche etc. lässt sich nicht von den räumlichen Richtungen oder von der räumlichen Ferne und Nähe trennen, die zwischen einem Ich und seinen Umweltdingen ent-stehen.

Wenn man die Vertrautheit mit sich selbst als etwas „Inneres“ kenn-zeichnet, bringt diese Kennzeichnung eine für die Subjektivität unnötige Metapher mit sich. Die Metapher des Inneren deutet darauf hin, dass die Räumlichkeit von der Subjektivität, insofern man die cartesische Gewiss-heit oder die Infallibilität als wesentlich für die Subjektivität betrachtet, ausgeschlossen werden soll. Die räumliche Vertrautheit oder das Wissen vom Räumlichen ist immer einem möglichen Zweifel ausgesetzt. Aber wenn der Kontrast zwischen Zweifelhaftem und Zweifellosem mit dem

25 Ich werde den Unterschied zwischen der Vertrautheit mit dem Wahrnehmungshori-zont und der Vertrautheit mit der Handlungssituation im zweiten und dritten Kapiteln untersuchen.

§ 2 Leiblichkeit, Lebenswelt und Selbstauslegung

31

Kontrast zwischen Objektivem und Subjektivem gleichgesetzt wird, führt diese Gleichsetzung zum „Überspringen“ der Problematik der Lebenswelt und zur Verengung des Subjektivitätsbegriffs. Die Problematik der Fallibilität oder die des Scheins sollte man nicht im Zusammenhang mit der cartesischen Subjektivität, sondern mit der Problematik der Welt be-handeln. Dabei muss dieser Weltbegriff vom Problem der Realität der Außenwelt unterschieden werden, wie es bei Heidegger der Fall ist (siehe § 6 b)).

Die kantische Lösung des Räumlichen durch den transzendentalen Idealismus (KrV. A 369) vermag nichts an der Verengung des Subjektivi-tätsbegriffs zu verändern. Das Räumliche ist, insofern es ein Gegenstand der empirischen Erkenntnis ist, abhängig von der „Form der Anschau-ung“ und von der transzendentalen Apperzeption als „Vehikel“ der Kate-gorien. Aber bei Kant bleibt dunkel, was er mit der „Form der Anschau-ung“ meint. Wenn er damit die räumliche Struktur des Wahrnehmungs-gegenstandes meint, ist seine Behandlungsart des Raums unangemessen, weil er, worauf Heidegger aufmerksam macht (SuZ, 109), die Problema-tik der räumlichen Orientierung nur als subjektives Gefühl betrachtet.26 Kant übersieht, dass das Räumliche wie meine rechte Hand oder die Vor-derseite eines Gegenstandes kein Gegenstand der Erkenntnis im Sinne der KrV ist. Meine rechte Hand ist weder objektiv noch subjektiv im kanti-schen Sinne, weil die Objektivität bei Kant die Unabhängigkeit von der Perspektive eines Ich beinhaltet.27 Meine rechte Hand ist intersubjektiv zugänglich. Aber ein Anderer hat den Zugang zu meiner rechten Hand nicht als den zu einem objektiv-perspektivfrei erkennbaren physikalischen Gegenstand, sondern als „seiner“ rechten Hand. Die Existenz meiner rechten Hand ist von meiner intentionalen Perspektive abhängig, aber intersubjektiv zugänglich. Die Intersubjektivität des orientierten Leibs und der Umwelt muss man von der Objektivität im Sinne der Unabhän-gigkeit von der Ich-Perspektive unterscheiden.

Im Unterschied zu Descartes, Kant und vielen Anderen behandelt Husserl den Subjektivitätsbegriff besonders in seinen Ideen II nicht in Bezug auf die Infallibilität. Die Infallibilität des im reflektierenden Be-wusstsein Gegebenen braucht Husserl nicht wegen seines leiblich-lebens-weltlichen Subjektivitätsbegriffs, sondern wegen seines Beharrens auf der Idee der absolut-apodiktischen Wissenschaft (CM, § 9). Das besagt:

26 I. Kant, Was heißt: Sich im Denken orientieren?, Werke in zwölf Bänden, Bd. V, hrsg. v. W. Weischedel, 1968 Frankfurt, AA308.

27 I. Kant, Prolegomena, hrsg. von K. Vorländer, Hamburg, 1965, § 19: „Es sind daher objektive Gültigkeit und notwendige Allgemeingültigkeit (für jedermann) Wechselbe-griffe […].“ „Was die Erfahrung unter gewissen Umständen mich lehrt, muß sie mich jederzeit und auch jedermann lehren, und Gültigkeit derselben schränkt sich nicht auf das Subjekt oder seinen damaligen Zustand ein.“

Dasein und Ich-Sagen

32

Wenn man diese Idee der absolut-apodiktischen Wissenschaft verwirft, braucht man seinen neuen Subjektivitätsbegriff nicht aufzugeben. Ich werde in der folgenden Interpretation zeigen, dass Heidegger sich auf eben diese Weise die Husserlsche Phänomenologie angeeignet hat.28 Die Husserlsche Phänomenologie hat zudem eine Schwäche in der Analyse der Handlung, was ich in § 5 b) behandeln werde.

Meine räumliche Vertrautheit mit den intentionalen Gegenständen verkörpert sich in meinem Leib. Auch in Traum erscheinen mein Leib und meine Umwelt, insofern mein intentionales Leben tätig ist. Auch bei der Imagination oder im Traum muss man deshalb den Husserlschen leiblich-lebensweltlichen Subjektivitätsbegriff berücksichtigen.

„Und auch die Auszeichnung hängt offenbar hiermit zusammen, dass der Leib zum Träger der Orientierungspunkte Null wird, des Hier und Jetzt, von dem aus das reine Ich den Raum und die ganze Sinnenwelt anschaut. So hat also jedes Ding, das erscheint, eo ipso Orientierungsbeziehung zum Leib, und nicht nur das wirklich Er-scheinende, sondern jedes Ding, das soll erscheinen können. Imagi-niere ich mir einen Zentauren, so kann ich nicht anders als ihn in einer gewissen Orientierung und in einer gewissen Beziehung zu meinen Sinnesorganen imaginieren: er steht „rechts“ von mir, „nä-hert“ sich oder „entfernt“ sich, dreht sich, wendet sich „mir“ zu oder ab. Mir, meinem Leib, meinem Auge, das auf ihn gerichtet ist; ich sehe ihn mir in der Phantasie an, d. i. mein Auge geht frei be-

28 D. Zahavi äußert sich über den Zusammenhang zwischen Husserl und Heidegger in einer neuen Studie über die beiden Philosophen. „Ich behaupte natürlich nicht, es gäbe einen reibungslosen Übergang zwischen Husserl und Heidegger, eine unproblemati-sche Kontinuität, als ob das Denken des Letzteren einfach als natürliche Entwicklung jenes des Ersteren angesehen werden könnte. Es gibt mehrere bedeutsame Unterschie-de, und man sollte niemals vergessen, daß wir es hier mit unabhängigen Denkern, die von verschiedenen Persönlichkeiten der philosophischen Tradition beeinflußt waren, zu tun haben. Dennoch findet Heideggers Kritik an Husserl innerhalb eines Horizon-tes gemeinsamer Annahmen statt. Diese Kritik ist eine immanente, der Phänomenolo-gie innewohnende Kritik, und sie ist weder ein Bruch noch eine allgemeine Zurückwei-sung. Aus den gleichen Gründen würde ich behaupten, daß ein genaues Verständnis des husserlschen Programms unerläßlich ist, um den phänomenologischen Aspekt in Heideggers Denken verstehen und schätzen zu können. Anders ausgedrückt: Wenn man die Verbindung zwischen Husserl und Heidegger ignoriert oder herunterspielt, ist es sehr gut möglich, daß man am Ende Heideggers Philosophie fehlinter-pretiert.“ D. Zahavi, Phänomenologie und Transzendentalphilosophie, in Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven, hrsg. von G. Figal et al. Frankfurt a. M. 2009, S. 85. kursiv. v. Zahavi. Ich stimme mit dieser Beurteilung vollkommen überein. Ich werde unten zeigen, wie stark Heidegger unter dem Einfluss der Husserlschen Phänomenolo-gie steht, besonders ist das Verständnis der noetischen und noematischen Charaktere bei Husserl unentbehrlich für das Verständnis von SuZ. Aber gerade in der Interpreta-tion der phänomenologischen Theorie des Charakters unterscheiden sich die zwei Phi-losophen voneinander.

§ 2 Leiblichkeit, Lebenswelt und Selbstauslegung

33

wegt, so und so akkomodierend, hin und her, und die visuellen „Er-scheinungen“, die Schemata, folgen einander in der motivierten „zugehörigen“ Ordnung, in der sie das Erfahrungsbewusstsein vom daseienden, in verschiedener Weise gesehenen Zentaur-Gegenstand ergeben (Ideen II, 56).“

Mein Leib ist nicht identisch mit einem rein physikalisch beschriebenen Körper. Dieser ist vielmehr der „Träger der Orientierungspunkte Null“. Auch in Traum oder in Halluzination kann das Intentionale ohne diesen Träger des Orientierungspunktes Null nicht existieren. Es ist die große Leistung von Husserl, dass er die Rolle des Leibes für ein intentionales Leben bei Wahrnehmungs- oder Handlungssituationen von seiner natura-listisch-kausalen Beschreibung unterscheidet. Husserls Einsicht hat auch für die heutige Diskussion über Qualia eine große Bedeutung.29 Diese Diskussion steht unter dem starken Einfluss der cartesischen Unter-scheidung zwischen res cogitans und res extensa oder der Lockeschen Un-terscheidung zwischen primären und sekundären Qualitäten. Qualia ist nämlich etwas, was sich auf physikalische Beschreibung der Umgebung und Sinnesorgane nicht reduzieren lässt. Es ist vielmehr die Weise, wie man sich bei einem Erlebnis fühlt. Bei dieser Diskussion berücksichtigt man aber seltsamerweise nicht die Vertrautheit mit den räumlichen Rich-tungen, obwohl Qualia immer in einer leiblich vertrauten Raumstruktur erscheinen muss. Die physikalischen Zustände eines Körperteils, der bei einer Wahrnehmung als meine rechte Hand erscheint, kann jeder andere Mensch genauso gut wie ich selbst erkennen. Theoretisch ist es durchaus möglich, dass ein rationales Wesen, das außerhalb des Solarsystems wohn-te und nichts über zoologische Funktion des menschlichen Körpers und meine perspektivischen Richtungen weiß, trotzdem den physikalischen Zustand meiner rechten Hand genauso gut auffasst wie ich selbst. Aber es gibt keine physikalische Eigenschaft, die den Körperteil zu meiner rechten Hand macht. Perspektivische Richtungen lassen sich nicht rein physika-lisch definieren, weil sie nicht unabhängig vom Standpunkt eines mögli-chen intentionalen Lebens beschrieben werden können. Um perspek-tivische Richtungen zu verstehen, muss man deshalb die Existenz eines in-tentionalen Lebens mit einbeziehen. Das intentionale Leben ist aber nicht nach dem cartesischen Subjektivitätsbegriff, sondern nach dem leiblich-lebensweltlichen Subjektivitätsbegriff aufzufassen. In diesem Sinne sind Qualia kein mentaler Zustand, sondern die Erscheinungsweise der le-bensweltlichen Gegenstände selbst, wie sie sich einem intentionalen Le-ben zeigen. Wenn ich z. B. Schmerz empfinde, suche ich ihn niemals in

29 T. Nagel, What is it like to be a bat?, in The Philosophical Review, Bd. 83, Ithaca und New York, 1974, S. 435-450, F. Jackson, What Mary didn’t know, in The Journal of Phi-losophy, Bd. 83(5) 1986, S. 291-5.

Dasein und Ich-Sagen

34

meiner „inneren Sphäre“ durch Introspektion, sondern er ist immer ir-gendwo in meinem orientierten Leib lokalisiert. Das heißt, Qualia sind immer in die raumzeitliche Struktur meiner Lebenswelt verwoben.30

Der Begriff der Leiblichkeit ist auch unentbehrlich für die Auslegung des Personalpronomens. In Wahrnehmungs- oder Handlungssituationen lege ich mich selbst unausdrücklich oder ausdrücklich mit Wahrneh-mungs- oder Handlungsprädikaten aus. Diese Selbstauslegung vollziehe ich immer zusammen mit der vorreflexiven Vertrautheit mit der Umwelt. Ein umweltlicher Gegenstand „steht „rechts“ von mir, „nähert“ sich oder „entfernt“ sich, dreht sich, wendet sich „mir“ zu oder ab.“ Die Selbstaus-legung des 1. Personalpronomen Sg, – ich, mein, mir, mich – lässt sich nicht von der leiblichen Vertrautheit mit der perspektivischen Erschei-nung der Umweltdinge trennen. Falls ich beispielsweise jemanden mit meiner rechten Hand ins Gesicht schlagen und sagen würde: „Ich habe ihn geschlagen“, meine ich mit dem „ich“ mich selbst. Mit dem „ich“ kann ich dabei weder einen rein physikalisch beschriebenen Körper noch ein nicht räumliches mentales Ereignis meinen, denn in den beiden Beschrei-bungen ist der Sinn von „meine rechte Hand“ oder „seine linke Wan-ge“ verloren gegangen. Das heißt, ohne die Vertrautheit mit meinem Leib und mit der Struktur meiner Umwelt wäre das „ich“ in der Aussage nicht verständlich.31

Um Verwirrung zwischen ich und „ich“ zu vermeiden, verwende ich von nun an „Ich-Sager“ „mein“ „mir“ „mich“ als Termini der Theorie der leiblich-lebensweltlichen Selbstauslegung. Husserl bezeichnet die Struktur, die dem Verständnis des Personalpronomens Sg., du/dein/dir/dich, er/sein/ihm/ihn, sie/ihr/ihr/sie zugrunde liegt, als „Ichlich-keit“ (Ideen II, 213) und Heidegger als Selbstheit (GA26, 242f.). Ichlichkeit bzw. Selbstheit ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, eine Person nicht als etwas Mentales, sondern als einen Ich-Sager kennen-zulernen (vgl. Ideen II, 229, GA26, 241). Die Ich-du-Beziehung kann niemals zwischen zwei auf zwei physikalischen Körpern „super-

30 Vgl. Ideen II, S. 146: „Die lokalisierten Empfindungen sind nicht Eigenschaften des Leibes als physischen Dinges, aber andererseits sind sie Eigenschaften des Dinges Leib, und zwar Wirkungseigenschaften. Sie treten auf, wenn der Leib berührt, gedrückt, ge-stochen etc. wird, und treten da auf, wo er es wird […].“ S. 158: „So besitzen alle Dinge der Umwelt ihre Orientierung zum Leibe, wie denn alle Ausdrücke der Orientierung diese Beziehung mit sich führen. Das „Fern“ ist fern von mir, von meinem Leibe, das „Rechts“ weist auf meine rechte Leibesseite, etwa die rechte Hand zurück etc.“

31 Vgl. Ideen II, S. 260: „Gewiß ist in der Wahrnehmung des „ich bewege“ auch die Wahrnehmung der physischen Bewegung im Raum beschlossen, somit kann da auch die Frage der physischen Kausalität gestellt werden. Andererseits aber muß sie nicht gestellt werden, und sie ist nicht zu stellen in der personalen Einstellung, in der allein die tätige und leidende Person als Motivationssubjekt ihrer Umwelt gesetzt ist.“

§ 2 Leiblichkeit, Lebenswelt und Selbstauslegung

35

venierenden“ mentalen Ereignissen eintreten.32 „Dich“ lernen wir viel-mehr immer als einen Ich-Sager in „deiner“ leiblichen Vertrautheit mit „deiner“ Umwelt kennen.

Was ein Körper zu „meinem“ Leib macht, ist also das intentionale Leben eines Ich-Sagers. Ein räumliches Ding kann nur einem intentio-nalen Leben von seiner Vorderseite her erscheinen. Die Existenz „mei-ner“ rechten Hand ist abhängig vom intentionalen Leben eines Ich-Sagers, aber „meine“ Hand ist nichts Mentales. Die Vorderseite ist keine physika-lische Eigenschaft des Gegenstandes. Aber sie ist auch nichts Mentales. Es ist auch nicht möglich, „meine“ rechte Hand oder die Vorderseite auf eine sprachliche Bedeutung oder Regel zurückzuführen. Mit dem Ausdruck „meine rechte Hand“ meint ein Ich-Sager „meine“ rechte Hand. Wenn man aber den sprachlichen Ausdruck als einen raumzeitlichen Gegen-stand33 wie Luftschwingung oder Nervenerregung betrachtet und irgend-wo in der Sphäre des Mentalen oder im Bereich des idealen Sinns seine Bedeutung oder Regel sucht, mithilfe derer der physikalisch betrachtete Ausdruck sich indirekt oder direkt auf einen Gegenstand bezieht, fragt man sich, worauf der Ausdruck sich bezieht. Er bezieht sich freilich auf „meine" rechte Hand, diese ist aber nicht ein rein physikalisch beschriebe-ner Körperteil. Außerdem kann der Ausdruck dabei nicht nach seinem physikalischen Aspekt betrachtet werden, wenn er richtig verstanden wird. Es ist falsch, den Sachverhalt so darzustellen: Ein Ausdruck als physikali-sches Ereignis bezieht sich vermittels der sprachlichen Bedeutung oder Regel auf „meine“ rechte Hand. Auch wenn man sprachliche Regeln auf den intersubjektiven Sprachgebrauch einer Sprachgemeinschaft zurück-führen mag, ist diese Erklärung insofern nichtssagend, als unklar bleibt, in welchem Sinne intersubjektiver Sprachgebrauch existiert. Ist er am Ende physikalisch beschreibbar? Wenn nicht, was ist daran nicht physikalisch zu beschreiben und in welchem Sinne existiert dieses Nicht-Physikalische? Weil es unmöglich ist, sprachliche Bedeutung auf ein Na-turereignis zu reduzieren, muss man sich nach der „Sprachwende“ noch

32 D. Davidson, Mental Events, 1970, abgedruckt in The Essential Davidson, hrsg. von E. Lepore et al. Oxford, 2006, Davidson schreibt unter dem Einfluss von Kant folgendermaßen: „When we portray events as perceivings, rememberings, decisions and actions, we necessarily locate them amid physical happenings through the relation of cause and effect“ (119). Wir werden in § 5 a) sehen, dass diese typisch neuzeitliche Sichtweise der Handlung falsch ist. Wenn wir ein Ereignis als Handlung betrachten, platzieren wir das niemals in die kausal beschriebene physikalische Welt. Vielmehr be-findet sich ein Ich-Sager als Handelnder in seiner Umwelt.

33 E. Tugendhat, Vorlesungen zur Einführung in die sprach-analytische Philosophie, Frankfurt a. M. 1976, S. 353.

Dasein und Ich-Sagen

36

einmal fragen, wie der „Raum der Gründe“ mit der „Welt“ zusammen-hängt, ob er „a frictionless spinning in a void“34 ist.

Ein physikalisch beschriebener Ausdruck kann sich nur auf einen ge-nauso physikalisch beschriebenen Körperteil beziehen, wobei man in die-sem Gegenstandsbezug keine Bedeutung „meiner rechten Hand“ mehr finden kann. Die physikalische Beschreibung des Ausdrucks lässt sich nicht mit der Vertrautheit mit „meinem“ Leib und „meiner“ Umwelt ver-einbaren. Vielmehr vollzieht der Ausdruck oder das Verstehen des Aus-drucks seine Funktion einer Artikulation der Umweltstruktur. Diese wird durch die sprachliche Artikulation ohne direkte Wahrnehmung inter-subjektiv zugänglich. Das heißt, jedes Personalpronomen bringt immer die gesamte Struktur der Umwelt als Hintergrund der Auslegung des Wortes von Hause aus mit. Es ist kein Zufall, dass Heidegger in SuZ das Wort „Gegenstandbezug“ nicht verwendet, sondern Ausdrücke wie sich zeigen lassen, begegnen lassen, bewenden lassen etc. gewählt hat, die er vom Medial im Griechischen ableitet. Im Verständnis des Ausdrucks zeigt sich „meine“ rechte Hand als solche. Ich werde im Folgenden weiter un-tersuchen, wie Dinge sich bei der sprachlichen Artikulation zeigen, und in welchem Sinne dieses Sich-Zeigen sich vom nicht-sprachlichen „Sich-Zei-gen“ unterscheidet. Diese Problematik des sprachlich artikulierten Sich-Zeigens stammt aus der Heideggerschen Aufnahme der kategorialen An-schauung Husserls (siehe § 4 a)). Wir werden sehen, dass es eben das Wie dieses sprachlich artikulierbaren Sich-Zeigens ist, welches Heidegger Welt nennt (siehe § 6 b)).

Der Körperteil wird also nicht wegen irgendeiner sprachlichen Be-deutung oder Regel zu „meiner“ rechten Hand, sondern „meine“ rechte Hand muss als solche schon existiert haben, bevor ein Ich-Sager mit dem Ausdruck diese meint. Wie Husserl es ausdrückt, ist der Leib „als Leib durch und durch seelenvoller Leib. Jede Bewegung des Leibes ist seelen-voll, das Kommen und Gehen, das Stehen und Sitzen, Laufen und Tanzen etc. Ebenso jede menschliche Leistung, jedes Erzeugnis usw.“ (Ideen II, 240). Die Vertrautheit mit dem eigenen Leib und mit der Umwelt muss ein Ich-Sager immer voraussetzen, um das 1. Personalpronomen Sg. in Wahrnehmungs- oder Handlungssätzen zusammen mit indexikalischen Ausdrücken und raumzeitlichen Richtungsworten zu verstehen. Diese Vertrautheit kann man nicht durch die Kenntnis der sprachlichen Be-deutungen oder Regeln ersetzen.35 Sie ist vielmehr die Grundlage des Ver-ständnisses der Bedeutungen oder Regeln alltäglicher Sprache. Sie kann

34 J. McDowell, Mind and World, Cambridge Massachusetts, 1994, S. 50f.

35 Ich stimme mit Franks Kritik an Tugendhat überein, M. Frank, Ansichten der Sub-jektivität, Frankfurt a. M., 2012, S. 276. Aber man sollte das unmittelbare Wissen des Selbst, das dem Regelwissen zugrunde liegt, nicht mehr cartesisch deuten.

§ 2 Leiblichkeit, Lebenswelt und Selbstauslegung

37

sprachlich auch nicht als propositionaler Inhalt verstanden werden, wie „a ist F (5kg)“ (N. B.: Die Kopula im Satz soll ohne Tempus interpretiert werden. Siehe § 5 b) α)). Vielmehr ist die Vertrautheit sprachlich ver-standen das Wie dieses Inhaltes. Das Wie des propositionalen Inhaltes kann man beispielsweise so ausdrücken: Dieser Hammer (in meiner rech-ten Hand) ist (jetzt) zu schwer! Die Vertrautheit ist als das Wie der Pro-position oder als performativer Aspekt der Sprache meistens im so-genannten Sprachgefühl sedimentiert, über das nur Muttersprachler in der jeweiligen Szene, ohne Aufmerksamkeit darauf zu verwenden, verfügen. Muttersprachler können das eigene Sprachgefühl Nicht-Muttersprachlern nicht als System der situationsunabhängigen Regel beibringen, da das Sprachgefühl nur in der jeweiligen Szene eines möglichen Ich-Sagers ver-ständlich ist. Dieser szenisch sedimentierte Sinn der Vertrautheit ist oft, besonders im Deutschen, durch die Verbindung des Verbs mit Präpo-sitionen und Kasus sprachlich artikuliert. Wie wir sehen werden, ist es kein Zufall und liegt es auch nicht an Heideggers Vorliebe für die deut-sche Sprache, dass er als Terminus der Daseinsanalytik Verben mit Präpo-sitionen, wie „umgehen mit“ oder „sein-bei“, gewählt hat (siehe § 5 b)).

Wenn ich behaupte, dass die Leiblichkeit auch für das Verständnis des Heideggerschen Daseins unentbehrlich ist, dann wird man wohl ein-wenden, dass Heidegger in SuZ die Leiblichkeit nicht thematisch be-handelt.36 Das ist richtig. Allerdings erwähnt Heidegger die Leiblichkeit in Bezug auf die Räumlichkeit des Daseins:

36 R. Bernet vertritt diese Meinung: „Diese Leiblichkeit ist nun aber gerade das zentrale Thema des 2. Teils von Husserls Ideen II, der Heidegger zwar vorgelegen haben muß, den er aber in der frühen Freiburger und Marburger Zeit offensichtlich nicht zur Kenntnis genommen hat.“ R. Bernet, Leiblichkeit bei Husserl und Heidegger, in Heideg-ger und Husserl. Neue Perspektiven, hrsg. von G. Figal et al. Frankfurt a. M. 2009, S. 46. Aber in Bezug auf die Leiblichkeit ist gerade das Gegenteil der Fall. Manche Passagen aus den Prolegomena und anderen Marburger Vorlesungen zeigen deutlich, dass Hei-degger sich mit der Problematik der Leiblichkeit auskannte. Bernet unterschätzt die Leiblichkeit bei Heidegger, weil er selbst auf den neuzeitlichen Subjektivitätsbegriff be-steht. Er schreibt: „Was seelisches Sein von naturhaftem Sein unterscheidet, ist letzt-lich also nicht der Unterschied zwischen dem Motivationszusammenhang von seeli-schen Erlebnissen und dem Kausalzusammenhang von physischen Körpern, sondern eben die Form der Zeit. Das Wesen der Seele gründet im Wesen des Bewußtseins, und das Wesen des Bewußtseins gründet in der Zeit“ (ebd., 64). Es ist m. E. nicht dieser Aspekt der Husserlschen Phänomenologie, den wir heute noch besonders von Husserl zu lernen hätten. Zwar analysiert Husserl die Zeitstruktur der Intentionalität, Retenti-on und Protention, und diese unterscheidet sich z. B. von der kantischen Zeitanalyse in KrV, die an dem Fluss der Wahrnehmung und der Naturkausalität orientiert ist. Aber die Behauptung: Die Zeit sei das Wesen des Seelischen, ist nichts anders als die Kennzeichnung des neuzeitlichen Subjektivitätsbegriffs, der auf Kant und Descartes zurückgeht. Die Leistung, die besonders Husserl zugeschrieben werden soll, besteht vielmehr darin, dass das menschliche intentionale Leben, wenn man die reduktionisti-

Dasein und Ich-Sagen

38

„Aus dieser Ausrichtung entspringen die festen Richtungen nach rechts und links. So wie seine Ent-fernungen nimmt das Dasein auch diese Richtungen ständig mit. Die Verräumlichung des Da-seins in seiner »Leiblichkeit«, die eine eigene hier nicht zu behan-delnde Problematik in sich birgt, ist mit nach diesen Richtungen ausgezeichnet. Daher muß Zuhandenes und für den Leib Ge-brauchtes, wie Handschuhe zum Beispiel, das die Bewegungen der Hände mitmachen soll, auf rechts und links ausgerichtet sein (SuZ, 108).“

In der Vorlesung Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (=Prolego-mena), wo Heidegger die Idee der Daseinsanalytik zum ersten Mal syste-matisch dargestellt hat, schildert er den Zusammenhang zwischen der Da-seinsräumlichkeit und der Leiblichkeit noch eingehender als in SuZ.

„In der Verfassung der Orientation gründet die Möglichkeit des Zeigens. Das Zeigen läßt ein ›Dort‹ sehen und erfahren. Dieses ›Dort‹ bringt das jeweilige ›Hier‹ des Zeigens und des Zeigers zur Entdeckung. Daß umweltliche Zeichen begegnen, verstanden und gebraucht werden, besagt: Das In-der-Welt-sein, der besorgende Umgang in ihr ist als solcher orientiert. Weil das Dasein in seinem Sein als In-Sein orientiertes ist, deshalb gibt es rechts und links, ge-nauer gesprochen, sofern orientiertes Dasein leibhaftes ist, ist die Leiblichkeit notwendig orientiert. Die Orientation des Erfassens und Hinsehens artikuliert das ›Geradeaus‹ und ›Nach-rechts-und-links‹. Das Dasein ist orientiert als leibliches, als leibliches ist es je selbst sein Rechts und Links, und deshalb sind auch die Leibteile rechte und linke. Das heißt, zum Sein der Leibdinge selbst gehört es, daß sie durch die Orientierung mitkonstituiert sind (GA20, 319, kursiv v. T. H.).“

Diesem Zitat kann man eindeutig entnehmen, dass Heidegger unter dem Dasein nicht die cartesische Subjektivität des Mentalen, sondern eine leib-lich-lebensweltliche Subjektivität versteht. „Dort“, „hier“, „links und rechts“ sind in der einheitlichen Struktur der Umwelt verständlich. Auf der leiblichen Vertrautheit mit der Umweltstruktur basiert der Gebrauch des Zeichens. In diesem Zitat soll man aber besonders auf den folgenden Satz achten: „Sofern orientiertes Dasein leibhaftes ist, ist die Leiblichkeit

sche Erklärung dieses Phänomens ablehnen will, auf das „Weil der Motivation“ hin in-terpretiert werden muss. Wenn man das menschliche intentionale Leben auf einen Mo-tivationsgrund hin interpretiert, sollte man dieses nicht in der Welt der Naturwissen-schaft, sondern innerhalb seiner Umwelt betrachten und seinen Leib nicht als einen physikalisch beschriebenen Körper, sondern als ein Orientierungszentrum ansehen. Heidegger verdankt seinen Begriff der Ausrichtung in SuZ offensichtlich der Husserlschen Theorie der leiblichen Orientierung. Es ist besonders dieser Aspekt, den wir heutige, besonders analytisch orientierte Philosophen von Husserl lernen müssen.

§ 2 Leiblichkeit, Lebenswelt und Selbstauslegung

39

notwendig orientiert.“ Heidegger schreibt die Orientierung primär nicht der Leiblichkeit, sondern dem Dasein zu. Dieses Zitat deutet darauf hin, dass Heidegger das menschliche intentionale Leben als aus zwei Aspekten bestehend betrachtet. Das menschliche intentionale Leben ist einerseits leibhaft, aber es gibt Heidegger zufolge einen anderen Aspekt, den er mit dem Begriff des Daseins zum Ausdruck bringen will. Er geht davon aus, dass wir die Orientierung diesem Aspekt verdanken. Hier findet man m. E. den Punkt, an dem Husserl und Heidegger sich voneinander tren-nen. Dies werde ich in § 3 c) noch eingehend untersuchen.

Es kann aber kein Zweifel darüber bestehen, dass Heidegger die Leib-lichkeit Husserls als bahnbrechend betrachtet hat.

„Das, was hier von Aristoteles gegeben worden ist, ist bis heute noch nicht ausgenützt worden. Erst in der Phänomenologie ist da-mit begonnen worden. Keine Trennung von »psychischen« und »leiblichen Akten«! Das ist praktisch zu sehen, z. B. wie ich meine Hand bewege, wie ich mit ihr eine Bewegung mache. Man muß dar-auf sehen, daß die primäre Daseinsfunktion der Leiblichkeit sich den Boden für das volle Sein des Menschen sichert. Bei Aristoteles finden sich auch schon die Ansätze für die Fehlorientierung ins Bio-logische in der gesamten Tradition (Descartes: res cogitans – res extensa) (GA18, 199, kursiv v. Heidegger).“

Wie wir in § 3 und § 5 sehen werden, deutet Heidegger die aristotelische Theorie des Charakters anhand der Theorie der leiblich-lebensweltlichen Selbstauslegung um. Heideggers Aristoteles-Interpretation ist genauso wie seine Kant-Interpretation der Versuch eines philosophischen Dialogs mit Aristoteles. Heidegger selbst behauptet nicht, dass man bei Aristote-les Begriffe wie In-der-Welt-Sein oder Theorie der Selbstauslegung finden kann.37 Wenn man aber die aristotelische Theorie des Charakters mithilfe der Husserlschen Theorie der Leiblichkeit und Lebenswelt umdeutet und entwickelt, erreicht man eine wichtige Einsicht, die man weder bei Aristo-teles noch bei Husserl finden kann. Diese Einsicht führt zur hermeneu-tischen Wende in der Phänomenologie (siehe § 5 b)).

Trotz dieser Würdigung der Leiblichkeit in den Vorlesungen vor der Veröffentlichung von SuZ findet man in diesem Buch auch negative Äu-ßerung hinsichtlich der Fehlinterpretation der Leiblichkeit.

„In-Sein dagegen meint eine Seinsverfassung des Daseins und ist ein Existenzial. Dann kann damit aber nicht gedacht werden an das

37 Vgl. GA18, S. 66: „ζωή: Sein des Menschen ist In-einer-Welt-sein. (Vielleicht sind Sie der Meinung, daß dies hineingedeutet ist in Aristoteles, aber Sie werden vielleicht später einmal sehen, daß Interpretation vielleicht nichts anders ist als Herausstellen dessen, was nicht da steht.)“

Dasein und Ich-Sagen

40

Vorhandensein eines Körperdinges (Menschenleib) »in« einem vor-handenen Seienden (SuZ, 54).“

„Das In-Sein kann daher ontologisch auch nicht durch eine onti-sche Charakteristik verdeutlicht werden, daß man etwa sagt: Das In-Sein in einer Welt ist eine geistige Eigenschaft, und die Räum-lichkeit des Menschen ist eine Beschaffenheit seiner Leiblichkeit, die immer zugleich durch Körperlichkeit »fundiert« wird (ebd., 56).“

Der Grund dieser unterschiedlichen Stellungnahme zur Leiblichkeit liegt wohl darin, dass der Leib auch in der raumzeitlichen Struktur der Umwelt identifizierbar ist und dieser Begriff deshalb für das richtige Verständnis des In-Seins und des Daseins irreführend ist. Daraus kann man aber nicht schließen, dass Heidegger in SuZ seine Ansicht über die Leiblichkeit ge-ändert und diese nun als für den Begriff des Daseins unwesentlich an-gesehen hat. Die Wichtigkeit der Leiblichkeit für das Verständnis des Da-seins lässt sich durch die Belege aus der Vorlesung Anfangsgründe textlich nachweisen. Diese Stelle werde ich in § 3 c) interpretieren.

Die Schwierigkeit mit der Problematik der Leiblichkeit geht auf die Frage zurück, wie man die Existenz des intentionalen Lebens erfassen soll. Um „meinen“ Leib von seiner rein physikalischen Beschreibung zu unter-scheiden, muss man das intentionale Leben des Ich-Sagers in Betracht zie-hen. Aber ist das intentionale Leben am Ende nicht ein mentaler Zustand, der zumindest zeitlich zu identifizieren ist? Wir haben guten Grund, an-zunehmen, dass ein mentaler Zustand mit irgendeinem physikalischen Zu-stand des Körpers in irgendeinem kausalen Zusammenhang steht. Husserl hat vielleicht recht mit seiner Behauptung, dass man sich der Setzung des intentionalen Erlebnisses enthalten muss, um das Wesen der intentionalen Struktur zu thematisieren. Aber lässt sich die Faktizität „meines“ intenti-onalen Lebens wirklich als Tatsache eines intentionalen Erlebnisses oder eines mentalen Zustands betrachten?

§ 3 Weltvertrautheit und die Faktizität des „ich bin“

a) Leiblich-lebensweltliche Subjektivität als geworfenes In-der-Welt-sein-Können

Wenn das „Ich“ in Wahrnehmungs- oder Handlungssätzen nur vor dem Hintergrund der Umwelt und in der leiblichen Vertrautheit mit ihr ver-standen werden kann, kann man auch sagen, dass dieser Hintergrund den Sinn des Seins des „ich“ ausmacht. Dieser Hintergrund ist, wie wir sehen werden, gleichzeitig etwas, was wir bei der Deutung von umweltlichen Dingen immer schon vorausgesetzt haben (siehe § 5 b)). In diesem Sinne

§ 3 Weltvertrautheit und die Faktizität des „ich bin“

41

birgt die Vertrautheit mit dem Hintergrund in sich sowohl das Verständ-nis des Seins der umweltlichen Dinge als auch das Verständnis des Seins des „ich“.

Man kann nicht leugnen, dass irgendein physikalisches Ereignis pas-siert ist, wenn ein Ich-Sager mit einer richtigen Handbewegung äußert: „Ich hämmere“. Darauf basierend kann auch ein mentaler Zustand ein-treten. Aber es ist nicht das Wissen des physikalischen Zustands des Hirns oder die Vertrautheit mit dem mentalen Zustand, welches das Ver-ständnis der Aussage ermöglicht. Die physikalische Beschreibung des Hirns trägt zum Verständnis einer Handlung als Handlung nichts bei. Das Fühlen des Gewichts des Hammers würde „mir“ auch nicht beim Vollzug der Handlung eines Ich-Sagers helfen, wenn es nicht in „mei-ner“ rechten oder linken Hand lokalisiert wäre.

Um eine Handlung zu verstehen, muss man sie auf eine mögliche Absicht bzw. einen möglichen Handlungsgrund hin interpretieren.38 Man achtet aber bei solch einer Handlungstheorie nicht darauf, dass die Be-schreibung einer Handlung, innerhalb deren ein Ereignis als Handlung verständlich wird, nur in einer lebensweltlichen raumzeitlichen Struktur durchzuführen ist. Es ist prinzipiell ausgeschlossen, bei der Auslegung ei-ner Handlung den Körper des Handelnden, die ihn umgebenden Dinge, die zeitliche Struktur seiner Absicht, die Mittel-Zweck-Überlegung und die Wahl perspektivfrei zu beschreiben. Um eine Handlung als Handlung zu verstehen, ist das Folgende die unentbehrliche Grundlage: i) Der Leib des Handelnden ist immer schon orientiert; ii) umgebende Dinge er-scheinen in irgendeiner Richtung mit irgendeiner Entfernung; iii) die Ab-sicht des Handelnden richtet sich auf die Zukunft, oder genauer ge-sprochen, auf eine vorwegzunehmende Möglichkeit des 1. Personal-pronomens Sg., auch wenn sie sprachlich nicht deutlich artikuliert und nur eine vage Ahnung bleiben mag; iv) die Überlegung und die Wahl sind im Hinblick auf diese vorwegzunehmende Möglichkeit, d. i. im Hinblick auf ein Worum-willen, zu vollziehen. Und sie sind deshalb immer vom Standpunkt des Handelnden aus raumzeitlich orientiert.

Man muss deshalb stets im Auge behalten, dass Begriffe wie Wahl, Entschluss oder Überlegung, die auch in SuZ vorkommen, nicht mentalis-tisch zu deuten sind. Vielmehr müssen sie immer innerhalb der ganzen Struktur der leiblich-lebensweltlichen Orientierung interpretiert werden. Das, was im Sein des Personalpronomens bei Wahrnehmungs- oder Handlungssätzen als Hintergrund implizit oder „vorontologisch“ ver-standen ist, ist diese ganze Struktur. Das heißt, zur Faktizität des Selbst-auslegenden „Ich bin ...“ gehört diese Struktur, die Heidegger Welt nennt.

38 D. Davidson, Actions, Reasons, and Causes, 1963, abgedruckt in The Essential Da-vidson, hrsg. von E. Lepore, Oxford, 2006.

Dasein und Ich-Sagen

42

Dasein und In-der-Welt-Sein wurden von Heidegger zuerst als eine allgemeine Bezeichnung für das Leben eingeführt. Heidegger interpretiert z. B. den Titel De anima von Aristoteles als „Über das Sein in der Welt“ (GA17, 293). Die aristotelische Seele ist das Prinzip der Lebe-wesen.39 Die aristotelische Natur ist kein totes mechanisches System der Neuzeit. Aristoteles erfasst vielmehr Natur als etwas, was das Prinzip von Bewegung und Ruhe hat.40 Die Seele ist also das Prinzip der dem Leben eigentümlichen Bewegung und Ruhe, wie Vernunft, Wahrnehmung, ört-liche Bewegung und Stehen, Bewegung nach der Ernährung, dem Wach-stum und dem Schwinden. Als Prinzip dieser Bewegung und Ruhe ist die Seele die Vervollkommnung oder die Tätigkeit des potenziell Leben ha-benden Leibs. Es ist die Seele, die einen lebendigen Leib von einem toten Körper unterscheidet.41 Es ist deshalb nicht überraschend, dass Heidegger, wie wir bereits im obigen Zitat gesehen haben, diese aristotelische Auffas-sung der Seele und des Leibs anhand der Husserlschen Theorie der Leib-lichkeit umgedeutet hat. In diesem Sinne gehört die phänomenologische Theorie der Leiblichkeit und Lebenswelt zusammen mit der monado-logischen Umdeutung der aristotelischen Seele bei Leibniz42 zur Tradition der anti-mechanischen Auffassung der Natur.

In der Tat wendete Heidegger den Begriff des Daseins noch in der Vorlesung Prolegomena nicht nur auf Menschen, sondern auch auf das Le-ben überhaupt an (GA20, 223). Er wollte mit der Bezeichnung In-der-Welt-Sein das Leben zu leblosen Dingen, die weltlos sind, im Kontrast ste-hen lassen (vgl. SuZ, 55). Er interpretiert das Leben aber anhand der Husserlschen Analyse der Intentionalität. Worin erkennt er das Epoche-machende in der Husserlschen Analyse, das über die psychologische In-terpretation der Intentionalität hinausgeht?

„Er [Husserl; T. H.] sucht positiv eine Grundstruktur und sieht sie in dem, was er als Intentionalität bezeichnet. Er sieht das Be-wußtsein positiv hinsichtlich dieses entscheidenden Struktur-moments. Das hat aber für die ganze weitere Bewußtseins-problematik eine entscheidende Bedeutung: Die Intentionalität selbst des Bewußtseins ist nicht irgendein Zustand des ego, son-dern in diesem »Sichrichten-auf« ist das Worauf des Gerichtetseins mitgegeben. Die Intentionalität soll nicht als eine Eigenart psychi-scher Vorgänge betrachtet werden, sondern sie soll als eine Weise

39 Aristoteles, Über die Seele, hrsg. von H. Seidl, Hamburg, 1995, 402a.

40 Aristoteles, Physik, hrsg. von H. G. Zekl, Hamburg, 1987, 192b13–15.

41 Über die Seele, 412b18–23 Vgl. J. L. Ackrill, Aristotle’s definition of psyche, 1972-3, abgedruckt in J. Barnes, Articles on Aristotle, Bd. IV, London 1979, S. 119-133.

42 G. W. Leibniz, Les principes de la philosophie ou la monadologie, in Kleine Schriften zur Metaphysik, hrsg. und übers. v. H. Holz, Frankfurt a. M, 1996. §§ 14–19. Heideg-ger erkennt die begriffliche Nähe zwischen Dasein und Monade. Vgl. GA 24, S. 426f.

§ 3 Weltvertrautheit und die Faktizität des „ich bin“

43

gegeben werden, in der etwas begegnet, so, daß das, was begegnet, mit dem Begegnen in den Blick kommt: das Sichrichten-auf in eins mit seinem spezifischen Worauf. Das ist der fundamentale Sinn dessen, was mit Intentionalität von vornherein gemeint ist, so daß also in der Einstellung mit dem cogitare in eins das cogitatum ge-geben ist als das Seiende im Wie seines jeweiligen Begegnens für den Zugang und Umgang selbst (GA17, 260, kursiv v. Heideg-ger).“

Heideggers Interpretation nach besteht die entscheidende Einsicht von Husserl nicht darin, dass er die Intentionalität als eine wesentliche Struk-tur des Bewusstseins hervorgehoben hat, sondern darin, dass er die Ana-lyse der Intentionalität im Hinblick auf die Struktur der Erscheinungs-weise des intentionalen Gegenstandes durchgeführt hat, die Husserl in ei-ner Abhandlung Noematik nennt.43 „Das Sichrichten-auf in eins mit sei-nem spezifischen Worauf-“, diese Struktur hat Husserl in Ideen I als Noesis-Noema-Struktur, besonders als die Lehre des noetischen und noematischen Charakters ausgearbeitet und in Ideen II weiter zur Theo-rie der Lebenswelt (Umwelt) und der Leiblichkeit entwickelt. Wie wir be-reits gesehen haben, wird ein intentionaler Gegenstand einem intentio-nalen Leben in einer bestimmten Weise oder (in Husserls Worten) „in Abschattungen“ gegeben, wie von der Vorderseite, links, rechts, nah, fern usw. Es ist naheliegend, dass Heidegger, weil er die Intentionalität leib-lich-lebensweltlich interpretiert hat, in den genannten Vorlesungen das „In-der-Welt-Sein“ als allgemeine Bezeichnung für intentionales Leben verwendet hat. Dinge und Ereignisse sind nur dem intentionalen Leben in einer bestimmten Weise zugänglich. Wenn man nicht die Gesamtheit von Dingen und Ereignissen, sondern ihre Zugänglichkeit als das Phänomen der Welt betrachtet, kann man wohl leblose Dinge als weltlos und Leben als Sein in der Welt bezeichnen. Heidegger schildert beispielsweise das In-der-Welt-Sein einer Schnecke folgendermaßen:

„Man könnte sagen: Die Schnecke kriecht zuweilen aus ihrem Ge-häuse und behält es dabei zugleich, sie streckt sich nach irgendet-was aus, nach Nahrung, nach gewissen Dingen, die sie am Boden findet. Kommt die Schnecke dadurch erst in ein Seinsverhältnis zur Welt? Nein! Das Herauskriechen ist nur eine örtliche Modifikation ihres Schon-seins-in-der-Welt. Auch wenn sie im Gehäuse ist, ist ihr Sein recht verstandenes Draußensein. Sie ist in ihrem Haus nicht wie das Wasser im Glas, sondern sie hat das Innen ihres Hau-ses als Welt, daran sie sich stößt, das sie betastet, darin sie sich wärmt und dergleichen (GA20, 224).“

43 E. Husserl, Bewußtsein und Sinn – Sinn und Noema, in Husserliana XI S. 333.

Dasein und Ich-Sagen

44

Auf den ersten Blick sieht diese Beschreibung des Lebens einer Schnecke naiv aus. Aber damit wollte Heidegger auf den Unterschied zwischen der Räumlichkeit des intentionalen Lebens und der Räumlichkeit des leblosen Dinges aufmerksam machen. Diese Analyse der Räumlichkeit wurde auch in SuZ übernommen (SuZ, 54), die noch naive Auffassung des In-der-Welt-Sein als allgemeine Bezeichnung für das Leben hat Heidegger in SuZ jedoch aufgegeben. Vielmehr beschränkt er dort das In-der-Welt-Sein auf menschliches intentionales Leben.44 Heidegger erläutert in der Vorlesung Die Grundbegriffe der Metaphysik (=Grundbegriffe) den Grund dieser Be-schränkung: „Das Benehmen des Tieres ist nie ein Vernehmen von etwas als etwas“ (GA29/30, 450). Das, was Heidegger in Grundbegriffe die Als-Struktur nennt, ist der Grund, warum nur das menschliche intentionale Leben sich in der Welt befindet. Der Zusammenhang zwischen Deutungs-fähigkeit oder Sprache und der Welt nimmt auch im späteren Denken Heideggers einen wichtigen Stellenwert ein. So schreibt er z. B. im Brief über den »Humanismus« (=Humanismusbrief):

„Weil Gewächs und Getier zwar je in ihre Umgebung verspannt, aber niemals in die Lichtung des Seins, und nur sie ist »Welt«, frei gestellt sind, deshalb fehlt ihnen die Sprache. Nicht aber hängen sie darum, weil ihnen die Sprache versagt bleibt, weltlos in ihrer Um-gebung. Doch in diesem Wort »Umgebung« drängt sich alles Rät-selhafte des Lebe-Wesens zusammen. Die Sprache ist in ihrem We-sen nicht Äußerung eines Organismus, auch nicht Ausdruck eines Lebewesens. Sie läßt sich daher auch nie vom Zeichencharakter her, vielleicht nicht einmal aus dem Bedeutungscharakter wesensgerecht denken. Sprache ist lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst (Humanismusbrief, in WM, 326).“

An dieser Stelle kann ich auf den Heideggerschen Begriff der Welt noch nicht weiter eingehen. Ich begnüge mich hier damit, anhand der Zitate die Problematik der Welt vorzuzeichnen. i) Heidegger sah zumindest vor der Veröffentlichung von SuZ eine gewisse strukturelle Gemeinsamkeit der Gegebenheit des intentionalen Gegenstandes bei Menschen mit der Ge-gebenheit bei anderen Lebewesen. ii) Nach der Veröffentlichung von SuZ vertritt Heidegger aber die These, dass nur die Gegebenheit des intentio-nalen Gegenstandes bei Menschen im eigentlichen Sinne als Welt gekenn-zeichnet werden kann. Dagegen soll die Gegebenheit bei anderen Lebewe-sen nur als Umgebung betrachtet werden. iii) Der Grund dieses Unter-schieds zwischen Menschen und anderen Lebewesen liegt in der Als-Struktur bzw. der Sprache. iv) Sprache soll dabei weder als Äußerung ei-nes Organismus noch im Hinblick auf sprachliche Bedeutung betrachtet werden. Sprache kann, wenn ihre Als-Struktur gemäß der Ek-sistenz des

44 SuZ, S. 58. Vgl. GA29/30, S. 450, 496.

§ 3 Weltvertrautheit und die Faktizität des „ich bin“

45

Menschen betrachtet wird, für die Welt gehalten werden, die von Heideg-ger als „die Lichtung des Seins“ oder „lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst“ bezeichnet wird. Ich komme auf die Problematik der Welt in Kap. III zurück.

Im Folgenden untersuche ich weiterhin den Unterschied zwischen der „Existenz“-Weise des Tiers und der des Menschen durch die Analyse des Begriffs des In-der-Welt-Seins. Wir Menschen teilen wohl die räum-liche Orientierung auch mit primitiven Lebewesen wie der Schnecke, weil sie die Fähigkeit zur Tastempfindung hat. Dinge erscheinen insofern einer Schnecke von ihrem Standpunkt aus. Dadurch kann sie sich in ihrer Um-gebung leiblich orientieren. Aber was der tierischen Vertrautheit mit der Umgebung fehlt, ist die Modalisierung ihrer „Existenz“-Weise, die Hei-degger Seinkönnen nennt. Innerhalb der Orientierung in der tierischen Umgebung gibt es keinen Spielraum für die Wahl ihrer Existenzweise.45 Dagegen kann sich ein Ich-Sager zu seiner eigenen möglichen Existenz-weise verhalten.46 „Dasein ist Seiendes, das sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält“ (SuZ, 52f.). Handwerker zu sein, ist eine Mög-lichkeit eines Ich-Sagers, die er wählen kann. Hämmern ist ein Verhalten zu seiner möglichen Existenzweise, guter oder schlechter Handwerker zu sein. Im Handeln seines alltäglichen Lebens hat sich jeder Ich-Sager be-reits im weiten Kontext der Selbstauslegung dafür entschieden, wie er sich verhalten soll.47

Aber diese Möglichkeit ist nur als eine in der Umwelt immer schon orientierte mögliche Existenzweise zu wählen. Der Aspekt der Existenz-weise, sich immer schon leiblich orientiert in einer Welt zu befinden, ist nicht etwas, was man wählen kann. Vielmehr ist ein Ich-Sager „in diese

45 Den Begriff der Wahl verwende ich hier im weiten Sinne des Wortes, also nicht nur für die Wahl des Mittels, sondern auch für das Vorwegnehmen des Worum-willen.

46 Tugendhat hebt, obwohl die Aristoteles-Vorlesungen Heideggers damals noch nicht veröffentlicht waren, mit Recht und einsichtvoll den Einfluss des aristotelischen Hand-lungsbegriffs auf Heidegger hervor. Vgl. Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbe-stimmung, S. 178: „Die nichtrationalen Tiere sind jedoch, da sie keine Bewußtseinszu-stände haben, die sich in Sätzen artikulieren können, noch nicht bewußtseinsmäßig auf ihr Sein und auf das, was dafür gut ist, bezogen. Wonach sie streben, ist daher nicht ge-radezu das Sein, sondern das Angenehme; dieses ist der bewußtseinsmäßige Repräsen-tant des Guten, und durch es wird das Streben lediglich objektiv mit der Seinserhaltung vermittelt. Nur der Mensch ist, und zwar, wie Aristoteles ausdrücklich sagt, weil er in Sätzen (logoi) redet, bewußtseinsmäßig auf sein Sein und das dafür Gute bezogen.“ Al-lerdings kann man die Sorgestruktur Heideggers nicht auf die propositionale Struktur des Zeitbewusstseins (a war, ist, oder wird F sein) zurückführen. Vielmehr soll die Zeitlichkeit der Sorge als Weltvertrautheit bzw. das Wie der Proposition angesehen werden. Siehe § 5 b).

47 SuZ, S. 42: „Dasein ist meines wiederum je in dieser oder jener Weise zu sein. Es hat sich schon immer irgendwie entschieden, in welcher Weise Dasein je meines ist.“

Dasein und Ich-Sagen

46

Möglichkeit geworfen“(ebd., 251, kursiv v. Heidegger). Hier stößt man auf einen merkwürdigen Sachverhalt. „Ich bin ein Handwerker“, das ist eine Möglichkeit, die ein Ich-Sager wählen kann. Aber diese Möglichkeit ist eine sich immer schon in einer Welt befindende Existenzweise, oder, in Heideggers Worten, „ein geworfenes In-der-Welt-sein-können“48. Diese Möglichkeit ist nicht im Sinne der Theorie der möglichen Welten aufzu-fassen, weil eine vorwegzunehmende, aber nicht wirkliche Möglichkeit für die Faktizität des Wählenden konstitutiv ist.49 Diese Faktizität ist also nicht eine Tatsache unter den gesamten bestehenden Sachverhalten in ei-ner möglichen „Welt“. Sogar eine nicht gewählte „kontrafaktische“ Mög-lichkeit ist für einen faktisch Ich-Sagenden, z. B. für einen faktisch Schul-digen in der Selbstauslegung: „Ich bin schuldig. Ich hätte mich anders verhalten sollen“, bedeutsam. Die kontrafaktische Möglichkeit eines Per-sonalpronomens ist nämlich konstitutiv für den Hintergrund einer fakti-schen Auslegung desselben Personalpronomens als Schuldiger, Verant-wortender, Bereuender usw. Heidegger bezeichnet diesen Aspekt des In-der-Welt-sein-Könnens als „Nichtigkeit des Entwurfs“. „Die Freiheit aber ist nur in der Wahl der einen, das heißt im Tragen des Nichtgewählt-habens und Nichtauchwählenkönnens der anderen“ (ebd., 285, kursiv v. Heidegger). Dieser Hintergrund lässt sich deshalb, wie wir unten noch eingehender betrachten werden, nicht auf die Gesamtheit der wahren phy-sikalischen Beschreibungen zurückführen (siehe § 6 b)). Heidegger be-zeichnet deshalb die Möglichkeit als In-der-Welt-sein-Können im Unter-schied zur logischen Möglichkeit oder zur Möglichkeit raumzeitlich iden-tifizierbarer Dinge als Existenzial (ebd., 143).

Wir wollen nun den Hintergrund der Selbstauslegung noch weiter analysieren. Zum Verständnis des Seins des „ich“ gehört die leibliche Ver-trautheit mit der raumzeitlichen Struktur der Lebenswelt. Die Aussage „Ich werde hämmern“ zu verstehen, heißt, sich vom erstpersönlichen Standpunkt aus raumzeitlich orientieren zu können. Um diese Aussage auf diese Weise zu verstehen, muss sich ein Ich-Sager mit den Zeitmodi von Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit und mit den räumlichen Richtungen und Entfernungen von seiner Ich-Perspektive her auskennen. Wie wir in § 5 b) noch eingehender betrachten werden, hat Heidegger bei der Analyse des Begriffs Verstehen immer verschiedene Bedeutungen des Wortes vor Augen. Verstehen besagt bei Heidegger zuerst Können im Sinne der Fähigkeit zur Orientierung bzw. zum Umgang in der Hand-

48 Ebd., S. 192, 295.

49 Ebd., S. 145: „Es ist aber nie mehr, als es faktisch ist, weil zu seiner Faktizität das Seinkönnen wesenhaft gehört. Das Dasein ist aber als Möglichsein auch nie weniger, das heißt das, was es in seinem Seinkönnen noch nicht ist, ist es existenzial.“ Vgl. Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, S. 222f.

§ 3 Weltvertrautheit und die Faktizität des „ich bin“

47

lungssituation bzw. Szene (SuZ, 143). Zweitens bedeutet es das Verstehen der Absicht bzw. das Verstehen der Möglichkeit des „ich“, in Heideggers Worten, „das Seinkönnen zu ihm selbst, umwillen seiner“ (ebd.), oder „das verstehende Sichentwerfen auf ein Seinkönnen“ (ebd., 194). Das Verstehen dieser Möglichkeit des 2. bzw. 3. Personalpronomens Sg. be-zeichnet Heidegger im Unterschied zum Verstehen der Möglichkeit des 1. Personalpronomens Sg., als Fürsorge.50 Drittens bedeutet Verstehen das Verstehen des Seins des „ich“. Die Frage: Wer sind Sie?, beantwortet ein Ich-Sager meistens durch die Angabe dessen, was er jeden Tag betreibt (ebd., 126). Und viertens bedeutet Verstehen das Verständnis des Seins von Umweltdingen, mit denen ein Ich-Sager umgeht. Diese vier Momente des Verstehens machen die einheitliche Struktur der Handlung aus. Ein Ich-Sager orientiert sich in einer Szene mit irgendeiner Absicht, wie Tisch aufbauen, Reis anbauen, Familie ernähren usw. In dieser Orientierung versteht er sich selbst als Handwerker, Bauer, Vater usw. Und hier zeigen sich Umweltdinge als bedeutsam für die Möglichkeit des „ich“. In dieser Vertrautheit mit der alltäglichen Szene versteht ein Ich-Sager Umweltdin-ge als dienlich, geeignet, ungeeignet usw. Diese einheitliche Struktur des Verstehens nennt Heidegger Entwurf.51

Diese auf ein Worum-willen hin erschlossene Szene hat eine eigene Form der Artikulation, die Heidegger Überlegung nennt (ebd., 359). Von einem vorweggenommenen Worum-willen her „kommt“ ein Ich-Sager durch eine Mittel-Zweck-Überlegung auf die gegenwärtige Wahl „zurück“. Dadurch „entdeckt“ er ein gewähltes Mittel als relevant für das Worum-willen. Tugendhat ist der Meinung, dass Heidegger die Problematik der Überlegung in SuZ nicht behandelt hat.52 Aber das kann nicht der Fall sein, denn der Verweisungszusammenhang der Bewandtnis ist nichts an-deres als eine phänomenologische Aneignung der aristotelischen Mittel-Zweck-Überlegung (siehe § 5 b)). Heidegger äußert sich in SuZ zwar negativ über den Schluss: „»Erschließen« meint demnach nie so etwas wie »mittelbar durch einen Schluß gewinnen«“ (SuZ, 75), aber diese Äuße-rung ist nicht so zu deuten, dass die Erschlossenheit des Daseins ohne Begrifflichkeit wäre, wie tierische Vertrautheit mit der Umgebung. H. Dreyfus vertritt hingegen diese Lesart,53 und auch W. Blattner ver-teidigt sie, wenn er schreibt:

50 Die Fürsorge werde ich im Zusammenhang mit der geschichtlichen Welt behandeln (siehe § 7 a)).

51 SuZ, S. 145. Vgl. GA 29/30 S. 527: „Mit ›Entwurf‹ ist keine Abfolge von Handlun-gen gemeint, kein Vorgang, der zusammengestückt wäre aus einzelnen Phasen, sondern gemeint ist die Einheit einer Handlung, aber einer Handlung von ureigener Art.“

52 E. Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, S. 241.

53 H. Dreyfus, Overcoming the myth of the mental, in Topoi, 2006 S. 43-49.

Dasein und Ich-Sagen

48

„Understanding, on the other hand, is not grounded in a foreconception, which is to say that it does not have even the de-terminacy of conceptual articulation. Understanding is pre-conceptual, rather than merely preconscious. Not only is it not rule governed, it is not conceptual governed at all. Understanding lacks the structure of the as. […]“

„Understanding is what Dreyfus calls ‘absorbed coping,’ an in-explicit mastery of one’s world and oneself. Such mastery is in-explicit, however, not in the sense that it is un- or preconscious (though it may well mostly be), but rather in the sense that it is preconceptual, prepropositional. Precognitive understanding can-not ‘be expressed in propositions,’ it cannot ‘be retained and kept as something asserted.’ (Blattner, 2007, 16f., kursiv v. Blattner)“ 54

Mit Blattner ist nur insofern übereinzustimmen, als er das Verstehen, wie Heidegger es selbst behauptet, streng von der Auslegung unterscheidet.55 Allerdings scheint Blattner eine noch stärkere These zu vertreten: Ver-stehen kann ohne Als-Struktur existieren. Solch eine These führt, wie es bei Dreyfus der Fall ist,56 zur Gleichsetzung der menschlichen Welt-

54 W. Blattner, Ontology, the A Priori, and the Primacy of Practice, in Transcendental Heidegger, hrsg. v. S. Crowell et al. Standford, California, 2007.

55 SuZ, S. 148

56 Dreyfus, Overcoming the myth of the mental, S. 48: „According to existential phe-nomenologists like Heidegger, Merleau-Ponty, and Todes, analytic attention brings about a radical transformation of our absorbed coping. Only then can we have an expe-rience of objects with properties, about which we can form beliefs, make judgments and justify inferences. At the same time, however, this transformation covers up the nonconceptual perception and coping that made our openness to the world possible in the first place. This has led us to leave aside the question of how the non-conceptual perceptual skills we share with animals and infants open us to a reality more basic than knowledge.“ Diese Interpretation widerspricht offensichtlich der Aussage Heideggers: „Der Leib des Menschen ist etwas wesentlich anderes als ein tierischer Organ-ismus“ (Humanismusbrief, in WM, S. 324.). Dreyfus gerät in diese Fehlinterpretation, weil sein Verständnis des Mentalen cartesisch ist, und deshalb hat er den phänomeno-logischen Begriff der Leiblichkeit missverstanden. Aber so wenig wie Husserl vertritt Heidegger solch eine naive Auffassung der Intentionalität. Der Leib des Menschen ist deshalb etwas wesentlich anderes als ein tierischer Organismus, weil der Leib innerhalb des Motivationszusammenhangs bzw. „Raums der Gründe“ eine andere Rolle spielt, als die Rolle des tierischen Leibs in der Umgebung. Ich werde in § 6 b) untersuchen, wa-rum die tierische Vertrautheit der Umgebung nicht als Weltvertrautheit angesehen werden kann.

Als ein nicht-philosophisches Zeugnis für die Kluft zwischen der tierischen Ver-trautheit und der menschlichen Vertrautheit möchte ich hier eine Passage aus dem Buch von H. Keller anführen, der Sprache wegen ihrer Behinderung bis zum Alter von sieben Jahren versagt blieb: „Before my teacher came to me, I did not know that I am. I lived in a world, that was a no-world. I cannot describe adequately that unconscious, yet conscious time of nothingness. I did not know that I knew aught, or that I lived or acted or desired. I had neither will nor intellect. I was carried along to objects and acts

§ 3 Weltvertrautheit und die Faktizität des „ich bin“

49

vertrautheit mit der tierischen Vertrautheit mit der Umgebung, was als Heidegger-Interpretation inakzeptabel ist. Blattner neigt zur Isolierung des Verstehens von der Auslegung, weil sein Verständnis der Proposition unklar ist. Wenn man unter Proposition die Entität versteht, die einen be-stimmten Wahrheitswert haben kann, dann muss man sich fragen, was für einen Wahrheitswert eine Aussage wie „Der Hammer ist zu schwer“ ha-ben kann. Wie wir in § 5 b) sehen werden, kann solch eine Aussage nur als quasi-propositional aufgefasst werden. Streng genommen hat sie kei-nen Wahrheitswert, sondern eine situationsabhängige Richtigkeit im Sin-ne der ὀρθότης βουλῆς, die Aristoteles vom engeren Sinn der Wahrheit als Richtigkeit der Meinung ὀρθότης δόξης unterscheidet.57 Die situationsab-hängige Richtigkeit basiert nicht auf dem Wahrheitswert einer Propositi-on wie „a ist F (5 Kg)“. Sie wird vielmehr nur innerhalb des Horizonts der Handlungssituation verstanden, der immer für die Möglichkeit einer ex-pliziten Auslegung offen ist. Verstehen muss einerseits von der Ausle-gung unterschieden werden, weil es die Vertrautheit mit dieser horizonta-len Struktur ist, die jede Auslegung als Hintergrund voraussetzt. Anderer-seits grenzt sich Verstehen von der tierischen Vertrautheit mit der Umge-bung ab, weil es die Vertrautheit mit dem Hintergrund der Auslegung ist. Die Differenzierung zwischen Verstehen und Auslegung bedeutet nicht die Isolierung des Verstehens von der Als-Struktur.

Heidegger ist nur insofern kritisch gegenüber dem Schluss oder der praktischen Überlegung, als diese von der leiblichen Vertrautheit mit der Umwelt getrennt und nur als deduktiver Schluss angesehen wird.58 Die Erschlossenheit des Daseins ist zwar nicht propositional, aber im weitest verstandenen Sinne begrifflich strukturiert. Diese weitest verstandene Be-

by a certain blind natural impetus. I had a mind which caused me to feel anger, satisfac-tion desire. These two facts led those about me to suppose that I willed and thought. I can remember all this, not because I knew that it was so, but because I have tactual memory. It enables me to remember that I never contracted my forehead in the act of thinking. I never viewed anything beforehand or chose it. I also recall tactually the fact that never in a start of the body or a heart-beat did I feel that I loved or cared for any-thing. My inner life, then was a blank without past, present, or future, without hope or anticipation, without wonder or joy or faith.“ H. Keller, The Story of My Life, New York, 2004, hrsg. v. J. Berger, S. 317. Man kann vielleicht den scheinbaren Widerspruch der Kellerschen Beschreibung kritisieren, dass sie gleichzeitig „tactual memory“ und „without past, present, future“ erwähnt. Das kann man aber auf diese Weise interpre-tieren: Tiere und Kleinkinder können wohl Erinnerung haben, aber erst nach dem Spracherwerb kann ein Kind die zeitliche Struktur der Erinnerung begrifflich artikulie-ren und jene als vergangen ansehen. Siehe die folgende Analyse der Artikulation der Zeitstruktur beim aristotelischen Handlungsbegriff (§ 5 b)).

57 EN, 1142b 10-16.

58 Siehe die Interpretation des praktischen Syllogismus und die performative Interpre-tation des Untersatzes (§ 7 b)).

Dasein und Ich-Sagen

50

grifflichkeit als Hintergrund der Auslegung untersuche ich in §§ 4–5. Ein solcher Hintergrund ist immer offen für die begriffliche Artikulation. Deshalb bezeichnet Heidegger das der Überlegung eigentümliche Schema als „das »wenn-so«: wenn dies oder jenes zum Beispiel hergestellt, in Ge-brauch genommen, verhütet werden soll, so bedarf es dieser oder jener Mittel, Wege, Umstände, Gelegenheiten. Die umsichtige Überlegung er-hellt die jeweilige faktische Lage des Daseins in seiner besorgten Um-welt“ (SuZ, 359). Die jeweilige faktische Szene des Ich-Sagers wird auf ein Worum-willen hin meistens nur implizit verstanden. Diese kann aber durch eine Mittel-Zweck-Überlegung ausdrücklich artikuliert werden, wie „Ich muss bis Morgen Tische aufbauen“, „Dazu brauche ich kleine Nägel“. In der impliziten Vertrautheit mit der Szene ist der Mittel-Zweck-Zusammenhang meistens unauffällig, aber wenn er gestört wird, dann wird ein Ich-Sager auf ihn aufmerksam (SuZ, 74f.). Dann vollzieht er eine Mittel-Zweck-Überlegung ausdrücklich und erschließt eine Szene explizit, z. B. durch eine Aussage wie: „Der Hammer ist zu schwer!“ Außerdem werden Verstehen und Auslegung in der Handlungssituation in einer Ver-trautheit mit der der Handlung eigentümlichen raumzeitlichen Struktur vollzogen. Den richtigen Hammer gibt es z. B. in einem Lagerhaus, das normalerweise nicht weit weg, aber gerade in dieser Szene zu weit entfernt ist. Diese vom Ziel der Handlung her verstandene Entfernung wird in der Hetze und im Ärger über den Hammer erschlossen. Ich untersuche in § 6 b) die Frage, wie diese der Handlung eigentümliche Raumstruktur als Struktur der Welt angesehen werden kann.

Die Szene hat im Unterschied zur Umgebung des Tiers einen Mög-lichkeitscharakter. Es kann sich herausstellen, dass die Lieferung des Pro-dukts nicht morgen, sondern erst nächste Woche erfolgt. Der Hand-werker hat eine falsche Szene erschlossen. Die Hetze und der Ärger des Handwerkers verwandeln sich in eine peinliche Stimmung. Für die Szene ist nämlich die vorwegzunehmende Möglichkeit konstitutiv, woraufhin die Entfernung in der jeweiligen Stimmung verstanden ist. Aber die Ab-sicht war falsch, und in der gegenwärtigen Szene ist das Lagerhaus nicht mehr zu weit entfernt. Er hätte in der Schein-Szene als erfahrener Hand-werker sein können, aber in Wahrheit existiert er als vergesslicher Mensch. Als hintergründiger Sinn des Personalpronomens erhält die jeweilige Sze-ne selbst den Charakter der Wahrheit und Falschheit. Aber diese Wahr-heit und Falschheit ist nicht die Gesamtheit der Beschreibung der beste-henden und nicht bestehenden physikalischen Zustände. Die Wahrheit und Falschheit der jeweiligen Szene ist vielmehr der Hintergrund der Wahrheit und Falschheit des Personalpronomens, die Heidegger „existen-zielle Wahrheit“ oder „Wahrheit der Existenz“ nennt (SuZ, 297).

In SuZ behandelt Heidegger die „existenzielle Wahrheit“ (ebd., 316), d. i. die Wahrheit des „ich“ im Hinblick auf die „eigentliche Wahrheit des

§ 3 Weltvertrautheit und die Faktizität des „ich bin“

51

Daseins“ (ebd., 297). Die Selbstauslegung im alltäglichen Leben bzw. die „Selbstauslegung des Man“ (ebd., 258) ist insofern meistens in der „Un-wahrheit der Existenz“ (ebd., 222), als die Existenzfrage eines Ich-Sagers – „Wer ich bin“ – nicht dadurch erschöpfend beantwortet werden kann, indem angegeben wird, was er im Alltag betreibt. Die Frage, wer ich ei-gentlich bin, lässt sich nicht durch die Angabe der Gesamtheit der gesell-schaftlichen Rollen eines Ich-Sagers beantworten. Das eigentliche Selbst eines Ich-Sagers kann vielmehr in einer solchen Szene erschlossen werden, wo er sich im impliziten oder expliziten Verständnis von „Ich sterbe“ mit der Möglichkeit seines eigenen Todes konfrontiert findet. Allerdings muss es auch im Alltag die uneigentliche Wahrheit oder Falschheit der Existenz, d. i. die richtige oder falsche alltägliche Auslegung des Seins des Personalpronomens geben. Die alltägliche existenzielle Wahrheit und Falschheit ist besonders wichtig bei der Szene von Lob und Tadel oder bei einem Gerichtsprozess.59 Das heißt, die Frage, ob ein Ich-Sager für mora-lisch bzw. technisch gut oder schlecht gehalten wird oder ob er als ver-antwortlich oder nicht verantwortlich für irgendein Ereignis angesehen wird, lässt sich von der Wahrheit und Falschheit der Szene nicht trennen. Im Folgenden wird daher untersucht, wie Heidegger diesen situationsab-hängigen Charakter der Selbstauslegung durch die phänomenologische Interpretation der Nikomachischen Ethik entwickelt hat.

b) Heideggers Interpretation der Nikomachischen Ethik und die Jemeinig-keit

Heideggers Analytik des Daseins lässt sich als leiblich-lebensweltliche Umdeutung der aristotelischen ἕξις interpretieren. Ἕξις und ἀρετή sind nämlich bei Aristoteles – in Heideggers Worten – existenzielle Weisen zu sein, wobei man bei Aristoteles freilich keine existenziale Analytik finden kann. Wie man die aristotelische Theorie des Charakters (ἦθος) durch die phänomenologische Theorie der leiblich-lebensweltlichen Selbstauslegung umdeuten kann, ist das Hautthema der frühen Aristoteles-Interpretation Heideggers.

59 Heidegger scheint in den folgenden Stellen die uneigentliche existenzielle Wahrheit und Falschheit berücksichtigt zu haben. Vgl. SuZ, S. 288: „Die Verständigkeit des Man kennt nur Genügen und Ungenügen hinsichtlich der handlichen Regel und öffentli-chen Norm. Verstöße dagegen verrechnet es und sucht Ausgleiche. Vom eigensten Schludigsein hat es sich fortgeschlichen, um desto lauter Fehler zu bereden.“ Ebd., S. 337: „Das alltägliche Besorgen versteht sich aus dem Seinkönnen, das ihm aus mög-lichem Erfolg und Mißerfolg mit Rücksicht auf das je Besorgte entgegenkommt.“ Aber die Vernachlässigung der alltäglichen existenziellen Wahrheit und Falschheit ist die Schwäche des Heideggerschen Begriffs Öffentlichkeit. Siehe § 5 a) und § 7 b).

Dasein und Ich-Sagen

52

Der Zeitraum zwischen dem Wintersemester 1923/24 und dem Sommersemester 1925 ist die entscheidende Entwicklungsphase des frü-hen Heidegger, um die Entstehungsgeschichte des Begriffs „Dasein“ zu verfolgen. In den vier Marburger Vorlesungen wurden die folgenden Themen behandelt: im Wintersemester 1923/24 die Auseinandersetzung mit Husserl und Descartes; im Sommersemester 1924 die phänomeno-logische Interpretation aristotelischer Schriften; im Wintersemester 1924/25 die Interpretation aristotelischer Schriften, besonders des Buchs VI der Nikomachischen Ethik sowie von Platons Sophistes; im Sommer-semester 1925 die Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philoso-phie und die Skizze von SuZ. In der Vorlesung im Sommersemester 1924 verwendete Heidegger Ausdrücke wie „Dasein“ oder „Daseiende“ noch nicht im Sinne von SuZ, sondern sowohl für das menschliche Leben als auch für andere Dinge60 und im Sommersemester 1925 wurde das Dasein als Bezeichnung für das Leben eingeführt (GA20, 223). Diese Tatsache deutet darauf hin, dass die Auseinandersetzung mit Husserl und die phä-nomenologische Interpretation von Aristoteles für die Entstehung des Begriffs des Daseins ausschlaggebend waren.

Die Themen, die in den Vorlesungen zur Sprache kamen, sind viel-fältig, aber es lässt sich ein Leitmotiv feststellen, das den Vorlesungen zu-grunde liegt: Die Frage, ob man die Faktizität des „ich“ nach dem Modell des Gegensatzes von Tatsächlichkeit und Gültigkeit verstehen kann (GA17 94f.). Diese Leitfrage führt Heidegger zur kritischen Betrachtung der eidetischen Phänomenologie Husserls61 und zur phänomenologischen Aneignung der aristotelischen ἕξις.

Der Unterschied von Tatsächlichkeit und Gültigkeit entstammt aus dem Geltungsproblem theoretischer Urteile. Die Geltung eines theore-tischen Urteils ist »zeitlos«62 bzw. unabhängig davon, wer wann und wo das Urteil fällt. Die Geltung muss deshalb von psychischen oder physio-logischen Vorgängen im Urteilenden unterschieden werden. Husserl teilt diese Ansicht mit den Neukantianern und Frege. Diese Lehre geht aber auf Kant selbst zurück.63 Ich zitiere als Beispiel eine Stelle aus einem Auf-satz von Rickert:

„Der Gedanke z. B., den wir ‚Gravitationsgesetz‘ nennen, wurde zuerst von Newton gedacht. Aber ist dieser Gedanke etwa nur ein Denkakt Newtons? Gewiss nicht. Tausende haben ihn seit Newton ebenfalls gedacht. Der Denkakt war bei Jedem jedesmal ein anderer

60 GA18, S. 34, 300.

61 GA17 S.114 und GA 20, S. 151.

62 G. Frege, Der Gedanke, in Logische Untersuchungen, hrsg. v. G. Patzig, Göttingen, 1966, S. 64.

63 I. Kant, Prolegomena, hrsg. von K. Vorländer, Hamburg, 1965, § 19.

§ 3 Weltvertrautheit und die Faktizität des „ich bin“

53

und als psychisches Sein auch wohl jedes Mal von jedem anderen Mal verschieden. Trotzdem war der Gedanke der Gravitation für jeden, der ihn wirklich dachte, derselbe.“64

Heidegger kritisiert diese Tendenz zeitgenössischer Philosophen folgen-dermaßen:

„Dieser Unterschied [zwischen Tatsächlichem und Gültigem; T. H.] ist aus dem theoretischen Verhalten und Urteilen geschöpft. Darin wird unterschieden: gültiger Sinn und Tatsächlichkeit des ur-teilenden Verhaltens. Dieser Unterschied wird verabsolutiert. Hier macht sich das Versäumnis in einem ganz verhängnisvollen Sinn fühlbar. Es wird von einer streng sachlichen Untersuchung ab-gesehen und ein ganz banaler Platonismus zu Hilfe genommen (GA17, 94, kursiv v. Heidegger).“

Heideggers Kritik läuft nicht darauf hinaus, naturalistisch die Unter-scheidung zwischen Begrifflichkeit und Tatsächlichkeit zu annullieren. Seine Kritik richtet sich vielmehr gegen die Verabsolutierung der Gültig-keitsidee theoretischer Urteile und der dieser Idee entsprechenden Tat-sächlichkeit. Heideggers Einwand richtet sich gegen die Tendenz, Spre-chakt oder „Lebensäußerung“ in einer jeweiligen Szene nach dem Maß-stab der theoretischen Erkenntnis zu verstehen.

„Die Kreide ist zu hart, oder sandig, oder irgend so etwas, dann würde ich eine Aussage machen innerhalb des Verrichtens, inner-halb des Schreibens, eine Aussage, die ich in keiner Weise inter-pretieren dürfte: Diese Aussage: »Die Kreide ist zu sandig« ist nicht nur ein Bestimmen der Kreide, sondern zugleich ein Aus-legen meines Verhaltens und Nichtverhaltenkönnens – nicht »recht« schreiben können. In dieser Aussage will ich nicht dieses Ding, das ich in der Hand habe, bestimmen als etwas, das die Ei-genschaft des Harten oder des Sandigen hat, sondern ich will damit sagen: Sie hemmt mich im Schreiben; die Aussage ist also inter-pretierend bezogen auf das schreibende Verhalten, d. h. auf den primären Umgang des Schreibens selbst, d. h. ist Aussage als Aus-legung des In-Seins – als Sein-bei. Das Wobei ist im Verrichten notwendig mit verstanden […] (GA21, 157, kursiv v. Heidegger).“

Der Sinn einer Aussage wie „Dieser Hammer ist zu schwer!“ ist an-gemessen oder unangemessen je nach dem Handlungsgrund, woraufhin eine Szene erschlossen wird. Ein Handelnder versteht den Sinn der Aus-

64 H. Rickert, Zwei Wege der Erkenntnistheorie, in Kant-Studien 14, 1909, S. 196 (Sper-rung v. Rickert). Vgl. E. Husserl, LU, 1. Unters., § 11 und Ideen I, § 64: „Soweit es sich um individuelles Dasein handelt, verfährt der Phänomenologe nicht anders als je-der Eidetiker, z. B. der Geometer. In ihren wissenschaftlichen Abhandlungen sprechen die Geometer nicht selten von sich und ihrem Forschen; aber das mathematisierende Subjekt gehört nicht mit in den eidetischen Gehalt der mathematischen Sätze selbst.“

Dasein und Ich-Sagen

54

sage in Zusammenhang damit, was er zusammen mit der Äußerung macht. Man vollzieht solch einen Sprechakt mit bestimmten Gebärden, Mienen, einem gewissen Tonfall mit Emotionen usw. Ich verstehe im Folgenden unter etwas Performativem das mit dem Sprechakt verbundene Verhalten im Sinne von Austin bzw. die „Lebensäußerung“ Diltheys.65 Beim im-pliziten Verständnis des Verhaltens kann es an einem sprachlichen Aus-druck fehlen. Aber das verstandene Performative ist immer offen für die Möglichkeit sprachlicher Artikulation. Auch die Angemessenheit dieses Performativen ist abhängig von der jeweiligen Szene. Derselbe schwere Hammer ist ungeeignet für einen bestimmten Zweck in einer Szene, aber wohl geeignet für einen anderen Zweck in einer anderen Szene. Je nach-dem, ob der Hammer geeignet oder ungeeignet ist, verändert sich auch die Emotion, die im Zusammenhang mit dem Hammer auftritt, verändern sich Gebärde, Miene, Tonfall usw. Wie kann man diesen situations-abhängigen Aspekt des Sinnes einer solchen Aussage und den genauso si-tuationsabhängigen Aspekt des Performativen auffassen? Gibt es eine zeitlose Geltung des Performativen? Kann die Tatsächlichkeit der Szene, vor deren Hintergrund das Performative verstanden wird, mit der Tat-sächlichkeit des psychischen oder physiologischen Vorgangs des Aus-sagenden gleichgesetzt werden?

Es ist Aristoteles, der als Erster gegen die Verabsolutierung der Gül-tigkeitsidee der theoretischen Wahrheit protestiert und die Untersuchung nach Gesichtspunkten des Praktischen von der apodiktischen Wissen-schaft unterscheidet. In der Nikomachischen Ethik kritisiert er die Idee des Guten folgendermaßen: „Auch wenn ein Gutes existiert, das eines ist und allgemein ausgesagt wird, oder das abgetrennt und an und für sich besteht, so ist es doch klar, dass dieses Gute für den Menschen weder zu verwirk-lichen noch zu erwerben ist.“66 Diese Kritik beruht auf der Struktur der Handlung. Der Gegenstand der Handlung (πρακτόν) muss immer ein ein-zelnes Ding (τὰ καθ’ ἕκαστα) sein, (vgl. EN, 1141b16) und eine Wahl zielt auf die jeweilige Situation (πρὸς τὸν καιρόν) ab (vgl. EN, 1104a8f.).

65 J. L. Austin, How to do things with Words, Cambridge Massachusetts, 2. Aufl. 1975, S. 8: „The uttering of the words is, indeed, usually a, or even the, leading incident in the performance of the act (of betting or what not), the performance of which is also the object of the utterance, but it is far from being usually, even if it is ever, the sole thing necessary if the act is to be deemed to have been performed. Speaking generally, it is always necessary that the circumstances in which the words are uttered should be in some way, or ways, appropriate, and it is very commonly necessary that either the speaker himself or other persons should also perform certain other actions, whether ‘physical’ or ‘mental’ actions or even acts of uttering further words“ (kursiv v. Austin). W. Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, (=Aufbau) mit Einleitung v. M. Riedel, Frankfurt a. M. 1981, S. 98, 252f.

66 Aristoteles, Die Nikomachische Ethik, übers. v. O. Gigon, München 1991, S. 113, EN, 1096b 32–34.

§ 3 Weltvertrautheit und die Faktizität des „ich bin“

55

Deshalb muss die Richtigkeit (ὀρθότης) der praktischen Überlegung von der Wahrheit der apodiktischen Wissenschaft unterschieden werden (vgl. EN, 1142b8f.). Die Prinzipien der apodiktischen Wissenschaft lassen kei-ne Änderung zu (EN, 1139a6f.). Dagegen handelt es sich bei einer Hand-lung um Veränderliches (ἐνδεχόμενον). Das heißt, die Richtigkeit der Wahl ist davon abhängig, „wann man soll und wobei man es soll und wem gegenüber und wozu und wie“.67 Das Gute für den Menschen ist die Tä-tigkeit der Seele (ψυχῆς ἐνέργεια) aufgrund der Tugend68, d. i. aufgrund ih-rer bestimmten Disposition zu bzw. ihrer Verhaltensweise bei der Wahl (ἕξις προαιρετική). Nach dieser Verhaltensweise trifft ein Wohlberatener in der jeweiligen Lage gemäß einer sorgfältigen Überlegung (εὐβουλίᾳ) ei-ne Wahl (EN, 1106b36f.). Der Charakter (ἦθος) eines Handelnden ent-hüllt sich in einer durch die Wahl erschlossenen Szene. Das war der Grund, warum Aristoteles die Idee des Guten kritisiert hat. Diese ist von den einzelnen Dingen abgetrennt, mit denen man bei einer Handlung umgeht (EN, 1096b34f, 1143a32f.). Aber nur gemäß der Verhaltensweise in einer konkreten Szene beurteilt man, ob jemand technisch bzw. mora-lisch gut oder schlecht ist.

Weil Heidegger sich unter dem Einfluss von Dilthey seit dem Anfang seiner frühen Freiburger Vorlesungen mit dem situationsabhängigen Cha-rakter des menschlichen Lebens befasst hat69, bekam diese aristotelische Unterscheidung zwischen der apodiktischen Wissenschaft und der prakti-schen Wissenschaft für ihn eine große Bedeutung. Der Kern seiner phä-nomenologischen Interpretation von Aristoteles liegt darin, sich den aris-totelischen Begriff der „Tätigkeit der Seele“ und der „Verhaltens-weise“ mithilfe der Husserlschen leiblich-lebensweltlichen Subjektivität anzueignen. So heißt der Titel von Kapitel II, Teil I von GA18: „Die aristotelische Bestimmung des Daseins des Menschen als ζωὴ πρακτική im Sinne einer ψυχῆς ἐνέργεια“, wobei die ψυχή als „Sein in der Welt“ inter-pretiert werden muss.

Aber diese Interpretation enthält gleichzeitig eine scharfe Kritik an der Eidetik Husserls. Heidegger kommentiert die aristotelische Platon-Kritik in der Nikomachischen Ethik folgendermaßen:

„Ἀγαθόν besagt nicht nur nicht so etwas wie »Wert« – wenn man seinen eigentlichen Sinn verstanden hat, kann damit nicht gemeint sein ein ideales Sein von Werten und Wertzusammenhängen –, son-dern eine besondere Weise des Daseins desjenigen Seienden, mit dem

67 Ebd., S. 140, EN, 1106b21f.

68 EN, 1098a16f.: „τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ’ ἀρετήν.“

69 GA56/57, S. 116f., 205. Vgl. Ch. Jamme, Phänomenologie: Heidegger und Husserl, in Heidegger Handbuch, hrsg. v. D. Thomä, Stuttgart, 2003, S. 39f.

Dasein und Ich-Sagen

56

wir es selbst in der πρᾶξις zu tun haben, orientiert auf den καιρός (GA18, 305, kursiv v. Heidegger).“

Er gibt auch den folgenden Kommentar zur ἀρετή als μεσότης.

„Die ἀρετή als ἕξις ist keine Eigenschaft, kein von außen an das Da-sein herangebrachter Besitz, sondern eine Weise des Daseins selbst (ebd., 181).“

„Für unser Sein, charakterisiert durch die Jeweiligkeit, lässt sich keine einmalige und absolute Norm geben. Es kommt darauf an, das Sein des Menschen so auszubilden, dass es in die Eignung versetzt wird, die Mitte zu halten. Das besagt aber nichts anderes als den Augen-blick zu ergreifen (ebd., 186).“

„Das Dasein, sofern es Leben ist, ist immer jeweiliges Dasein, es gibt nicht Dasein überhaupt. Dasein ist immer: ich bin, kein Seien-des, das ist […] (ebd., 246, kursiv v. Heidegger).“

Die Verhaltensweise bei der Wahl ist etwas, gemäß dem ein Mensch für moralisch gut oder schlecht gehalten wird (EN, 1106a10f.). Diese Zu-schreibung von Tugend und Laster ist situationsabhängig. Heidegger hat diese aristotelische These der Situationsabhängigkeit der Zuschreibung von Tugend und Laster durch die leiblich-lebensweltliche oder besser sze-nische Theorie des Ich-Sagens umgedeutet.70 Gut oder tugendhaft zu sein, ist eine „Weise des Daseins selbst“, d. h. ein Seinkönnen des Ich-Sagers. Diese Weise des Daseins ist immer jeweilig und es gibt keine absolute und situationsunabhängige Norm dafür, weil zum Sein des „ich“ die Vertraut-heit mit dem eigenen Leib und der Umwelt gehört, die je aus der Perspek-tive eines Ich-Sagers strukturiert ist. Wie wir nachher sehen werden, scheint auch Aristoteles eingesehen zu haben, dass die Ich-Aussage unter den Untersätzen des praktischen Syllogismus vorkommen muss, auch wenn das Verstehen der Aussage unausgesprochen und implizit bleiben mag. Denn es ist nicht der allgemeine Obersatz, sondern der Untersatz mit den indexikalischen Ausdrücken (τόδε, ἐγώ), der bewegt (De anima, 434a16–20). Ich werde in § 7 b) das hermeneutische Als als die perfor-mative Interpretation des Untersatzes des praktischen Syllogismus inter-pretieren, der sofort (εὐθύς) zur Handlung führt.

70 Vgl. Seminare, S. 31f.: „Die Descartes gewidmeten Paragraphen von »Sein und Zeit« stellen den ersten Versuch dar, aus dem Gefängnis des Bewußtseins herauskommen. […] Es kommt vielmehr darauf an, daß der griechische Sinn des ἐγώ gedacht werden kann“ (kursiv v. Heidegger.). Volpi weist in diesem Zusammenhang auf die folgende Stelle in der Nikomachischen Ethik hin: „δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλεύσασθαι περὶ τὰ αὑτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα“ (EN, 1140a25-27). F. Volpi, Der Rückgang auf die Griechen in den zwanziger Jahren, in Heidegger Handbuch, hrsg. v. D. Thomä, Stuttgart, 2003, S. 33. Ich werde den Ausdruck„τὰ αὑτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα” in § 5 b) im Zusammenhang mit dem hermeneutischen Begriff der Bedeutsamkeit in-terpretieren.

§ 3 Weltvertrautheit und die Faktizität des „ich bin“

57

Diese Hervorhebung der „Jeweiligkeit“ und „Jemeinigkeit“ des Seins des „ich“ führt Heidegger unvermeidlich zur Kritik an der kantischen Un-terscheidung zwischen der transzendentalen Apperzeption und dem em-pirischen Subjekt, die von Husserl unkritisch übernommen wurde.71 Die transzendentale Apperzeption ist das „Vehikel“ der Kategorien (KrV A348/B406). Diese sind die Bedingung der Möglichkeit der objektiv gülti-gen Erkenntnis. Um solche Bedingungen darzustellen, muss man von si-tuationsabhängigen Aspekten des einzelnen Bewusstseins absehen. Als Vehikel solcher Bedingungen ist die transzendentale Apperzeption das „Bewusstsein überhaupt“ (Prolegomena, AA 300). Heideggers Kritik an Husserl richtet sich eben gegen dieses kantische Element der Eidetik. Das ist deutlich zu ersehen, werden die folgenden Zitate aus Ideen I und aus der Marburger Vorlesung im Wintersemester 1923/24 miteinander ver-glichen.

„Nur die Individuation lässt die Phänomenologie fallen, den ganzen Wesensgehalt aber in der Fülle seiner Konkretion erhebt sie ins eidetische Bewusstsein und nimmt ihn als ideal-identisches We-sen, das sich, wie jedes Wesen, nicht nur hic et nunc, sondern in unzähligen Exemplaren vereinzeln könnte (Ideen I, 172, Sperrung v. Husserl).“

„In der Interpretation Husserls haben wir gesehen, dass sich in der Ansetzung des thematischen Feldes »Bewusstsein« eine bestimmte Art und Weise zeigt, auf Dasein im konkreten Sinne genommen als auf eine bestimmte Exemplifikation eines Allgemeinen zurück-zugehen. Bewusstsein bezeichnet den Umkreis von Phänomenen, die auf Strukturen studiert werden, die jedem Bewusstsein qua Be-wusstsein zukommen. Menschsein ist nur ein Fall dieser all-gemeinen Seinsmöglichkeit »Bewusstsein« (GA17, 114).“

Husserls Entfaltung seiner Phänomenologie nach dem Modell der kanti-schen transzendentalen Philosophie hat aber von Anfang an eine Schwie-rigkeit. In seiner Darstellung der Erkenntnis orientiert sich Husserl, wie wir unten sehen werden, nicht an der situationsunabhängig-objektiven Gültigkeit des propositionalen Inhalts, sondern an der Erfüllung der lee-ren Intention durch Wahrnehmung. Diese Erfüllung hat die horizontale Struktur der perspektivischen Erscheinung des Wahrnehmungs-gegenstandes als ihren Hintergrund. Seine horizontale Struktur ist aber notwendigerweise vom Standpunkt eines Erkennenden abhängig. Sie lässt sich deshalb mit der kantischen transzendentalen Apperzeption als „Be-wusstsein überhaupt“ nicht vereinbaren. In diesem Sinne geht die Heideggersche Husserl-Kritik auf diese methodische Schwierigkeit der

71 GA17, S. 271: „Der Begriff des Bewußtseins ist in der Tat aus der Descartesschen Psychologie und der Kantischen Erkenntnistheorie einfach von Husserl übernommen worden.“

Dasein und Ich-Sagen

58

eidetischen Phänomenologie selbst zurück. Dieses Problem seiner Phä-nomenologie hat auch Husserl nicht völlig übersehen. Er schreibt z. B. in Ideen II folgendermaßen:

„Wie steht es nun aber mit der Seele und dem Menschen als Natur? Ist das auch bloß Exemplar eines Allgemeinen? Darauf wird man wohl antworten müssen: sofern Seele naturalisierter Geist ist und zum Geiste die spezifische Individualität gehört, nicht. Andererseits muß man wohl sagen: alles, wodurch sich die Seele als Naturrealität bestimmt, ist exemplarisch und allgemein. Die Individualität liegt nicht in dem, was hier Natur ist. Die Natur ist das X und prinzipi-ell nichts anderes als X, das sich durch allgemeine Bestimmungen bestimmt. Der Geist aber ist kein X, sondern das in Geisterfahrung Gegebene selbst (Ideen II, 302, kursiv v. T. H.).“

Diesen Zitaten kann man deutlich entnehmen, dass es in der Husserlschen Phänomenologie Schwankungen gibt, was die Auffassung von der Exis-tenz des Intentionalen betrifft. In Ideen I berücksichtigt Husserl über-haupt nicht das, was er in Ideen II als „spezifische Individualität“ des Geistes bezeichnet. Er betrachtet die Noesis-Noema-Struktur nur als We-sen im gleichen Sinne wie das Wesen eines raumzeitlichen Gegenstandes. Ein individuelles Bewusstsein ist nur ein Exemplar des Wesens, wie ein unter einen allgemeinen Begriff zu subsumierendes Ding. Einerseits hat Husserl die Problematik der Korrelation zwischen der Intentionalität und der perspektivischen Struktur der Lebenswelt entfaltet. Dadurch hat er den Zugang zum leiblich-lebensweltlichen Subjektivitätsbegriff eröffnet. Dieser Begriff dient auch Heidegger als Grundlage seiner Analytik des Daseins. Andererseits hält sich Husserl aber streng an den cartesisch-kantischen Begriff des Bewusstseins als „Geltungsgrund aller objektiven Geltungen“ (CM, 65). Diese Tendenz Husserls steht aber seinem leiblich-lebensweltlichen Subjektivitätsbegriff entgegen. Hier ist der Grund für seine Schwankungen zu sehen. Es ist fragwürdig, ob man das, was Husserl in Ideen II als „spezifische Individualität“ oder als „das in Geistes-erfahrung Gegebene selbst“ bezeichnet, mit dem Bewusstsein als „Gel-tungsgrund aller objektiven Geltungen überhaupt“ in Einklang bringen kann.

Allerdings liegt der Unterschied zwischen Husserl und Heidegger nicht darin, dass Husserl Reflexion als die Methode der Phänomenologie verwendet, während Heidegger sie verworfen hat. Heidegger erkennt die Rolle der Reflexion für die Phänomenologie durchaus. Weil man in der phänomenologischen Analyse der Intentionalität nicht nur den intentio-nalen Akt, sondern auch die Gegebenheitsweise des intentionalen Gegen-standes thematisieren muss, geht diese Reflexion „nicht über psychische Vorgänge, sondern über die Weise des Verhaltens zur gegenständlichen Welt“ (GA17, 262).

§ 3 Weltvertrautheit und die Faktizität des „ich bin“

59

„Die Bestimmung der Intentionalität ermöglicht erst die phänome-nologische Forschungsmethode; denn diese ist möglich, wenn mit der Reflexion der Akt, auf den reflektiert wird, präsent ist, das, wo-rauf die Reflexion sich richtet, nicht der natürliche Gegenstand, sondern der Gegenstand im Wie seines Gemeintseins. Ein Tisch ist […] nicht als dieser spezifische Gegenstand in das Problemfeld der Phänomenologie genommen, sondern so, daß er im Wie seines Ge-genstandseins in die Betrachtung gestellt wird, das heißt, daß nicht der Tisch lediglich hinsichtlich seiner Erfahrbarkeit präsent wäre, sondern es wird hier der Charakter seines Realseins präsent, der mit in den Bereich der phänomenologischen Analyse selbst gehört (ebd., 263, kursiv v. Heidegger).“

Bei dieser phänomenologischen Reflexion geht es um die Thematisierung der Weise, wie ein intentionaler Gegenstand präsent ist, bzw. des noema-tischen „Charakters seines Realseins“.72 Es liegt nahe, dass die Heidegger-sche Analyse des Charakters der Zuhandenheit als Sein des Zuhandenen ebenfalls mittels dieser Reflexion durchzuführen ist. Denn ohne solch ei-ne Reflexion wäre die Unterscheidung zwischen „existenziell“ und „exis-tenzial“ nicht zu begreifen. In einer existenziellen Weise zu sein (z. B. zu hämmern) wird ein Seiendes in seinem Zeugcharakter „voronto-logisch“ verstanden. Das vorontologische Verständnis des Zeugcharakters ist verwurzelt in der Zeitlichkeit der Sorge als Sein des Daseins.73 Die On-tologie des nichtdaseinsmäßigen Seienden wird durch die Ontologie des Daseins durchgeführt. Heidegger stellt dieses Programm der Fundamen-talontologie in SuZ in der Vorlesung Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft (= Kant-Vorlesung) knapp dar:

„Alle ontologische Fragestellung vergegenständlicht das Sein als solches. Alle ontische Untersuchung vergegenständlicht das Seien-de. Die ontische Vergegenständlichung ist aber nur auf dem Grun-de und durch den ontologischen, beziehungsweise voronto-logischen Entwurf der Seinsverfassung möglich. Zugleich aber be-darf auch die ontologische Fragestellung und Vergegenständ-lichung des Seins einer ursprünglichen Begründung, und diese wird

72 Vgl. Ideen I, S. 222 : „Beiderseits, in psychologischer wie phänomenologischer Ei-stellung, ist dabei scharf im Auge zu behalten, daß das »Wahrgenommene« als Sinn, nichts in sich schießt […], als was in dem wahrnehmungsmäßig Erscheinenden gege-benenfalls »wirklich erscheint«, und genau in dem Modus, in der Gegebenheitsweise, in der es eben in der Wahrnehmung Bewußtes ist. Auf diesen Sinn, wie er der Wahrneh-mung immanent ist, kann sich eine eigenartige Reflexion jederzeit richten, und nur dem in ihr Erfaßten hat sich das phänomenologische Urteil in treuem Ausdruck anzupassen“ (Sperrung v. Husserl). Siehe auch die folgende Interpretation des „noematischen Sinns“ in § 4.

73 Die Analyse der Weltlichkeit der Welt wird nachher eingehender behandelt werden. Siehe § 5 b).

Dasein und Ich-Sagen

60

durchgeführt von der Forschung, die wir Fundamentalontologie nennen (GA25, 36f., kursiv v. Heidegger).“

Insofern diese „Vergegenständlichung“ sich als Reflexion im Sinne der „phänomenologischen Forschungsmethode“ interpretieren lässt,74 steht Heidegger zumindest in der Zeitphase der Veröffentlichung von SuZ der Reflexion selbst als der Methode der Phänomenologie nicht kritisch ge-genüber. In der existenzialen Analytik des Daseins wird das Sein des nicht daseinsmäßigen Seienden entweder als Zuhandenheit oder als Vorhanden-heit vergegenständlicht. Dieses Sein ist zwar in einer existenziellen Weise zu sein vorontologisch verstanden, aber die Vergegenständlichung des vorontologisch verstandenen Seins des Seienden ist nicht existenziell durchzuführen. Obwohl die phänomenologische Reflexion von Heideg-ger nicht ausdrücklich in SuZ erwähnt wird, ist sie nötig auch für die Da-seinsanalytik, um die ontologische Struktur der „existenziellen Weise zu sein“ als Zeitlichkeit darzustellen.

Man sollte den Trennpunkt zwischen Husserl und Heidegger viel-mehr in der Interpretation dessen suchen, was Heidegger in obigem Zitat als „vorontologischen Entwurf der Seinsverfassung“ bezeichnet. Die vor-ontologisch entworfene Seinsverfassung ist etwas, was jeder als Hinter-grund der Selbstauslegung immer schon implizit verstanden hat. Obwohl die vorontologische Seinsverfassung nur durch die phänomenologische Reflexion vergegenständlicht werden kann, ist die Seinsverfassung als der hintergründige Sinn des „ich“ im alltäglichen Umgang mit der Umwelt und im alltäglichen Sprechakt nur existenziell verstanden. Deshalb schreibt Heidegger in SuZ folgendermaßen:

„Die existenziale Analytik ihrerseits aber ist letztlich existenziell, d. h. ontisch verwurzelt. Nur wenn das philosophisch-forschende Fragen selbst als Seinsmöglichkeit des je existierenden Daseins existenziell ergriffen ist, besteht die Möglichkeit einer Er-schließung der Existenzialität der Existenz und damit die Möglich-keit der Inangriffnahme einer zureichend fundierten Problematik überhaupt (SuZ, 13f., kursiv v. Heidegger).“

Husserl würde hingegen das, was Heidegger mit der „existenziellen Weise zu sein“ meint, für ein „Bestandstück psychophysischer Menschen“ halten.

74 Vgl. GA25, S. 27: „Vergegenständlichung heißt: etwas zum Gegenstand machen. Gegenstand kann nur werden, was vordem schon ist. Seiendes braucht aber nicht, um zu sein was und wie es ist, notwendig Gegenstand zu werden. ›Seiendes wird Gegen-stand‹ heißt nicht: Es kommt allererst in sein Sein, sondern: Als das Seiende, das es ge-rade schon ist, soll es für das erkennende Befragen Rede stehen. Rede stehend auf die Frage, was und wie und woher es ist, steht das Seiende dem enthüllenden Befragen ent-gegen.“

§ 3 Weltvertrautheit und die Faktizität des „ich bin“

61

„Für mich, das meditierende Ich, das in der ἐποχή stehend und ver-bleibend, sich ausschließlich als Geltungsgrund aller objektiven Geltungen und Gründe setzt, gibt es also kein psychologisches Ich, keine psychischen Phänomene im Sinne der Psychologie, das ist als Bestandstück psychophysischer Menschen (CM, 64f.).“75

Husserl hat insofern recht, als er Geltung und Gründe von physikalisch-kausalen Vorgängen oder von den darauf basierenden psychischen Phäno-menen unterscheidet. Aber durch die These der existenziell-ontischen Verwurzelung der existenzialen Analytik beabsichtigt Heidegger auch nicht, Geltung und Gründe psychologisch oder naturalistisch zu redu-zieren. Heidegger geht es vielmehr darum, dass die existenzielle Vertrau-theit mit der eigenen Leiblichkeit und der Umwelt weder physikalischer noch psychischer Vorgang, d. i. kein Vorhandenes ist.

„Worin Dasein in dieser Weise sich je schon versteht, damit ist es ursprünglich vertraut. Diese Vertrautheit mit Welt verlangt nicht notwendig eine theoretische Durchsichtigkeit der die Welt als Welt konstituierenden Bezüge. Wohl aber gründet die Möglichkeit einer ausdrücklichen ontologisch-existenzialen Interpretation dieser Be-züge in der für das Dasein konstitutiven Weltvertrautheit, die ihrer-seits das Seinsverständnis des Daseins mit ausmacht (SuZ, 86, kur-siv v. T. H.)“.

Diese Weltvertrautheit macht als hintergründiger Sinn der Selbst-auslegung und umweltlicher Dinge das Sein des „ich“ und das Seins-verständnis von nicht daseinsmäßigem Seiendem aus. Dieses Sein des „ich“ ist aber nicht das Sein des in der ἐποχή stehenden und reflek-tierenden Ich, das Husserl zufolge „nichts Menschliches“ (Krisis, 187) ist. Heidegger ist vielmehr der Meinung, dass die Existenzialität in der je-weiligen ontisch-existenziellen Vertrautheit mit Welt verwurzelt ist. Er schreibt: „Das Dasein ist in seiner Vertrautheit mit der Bedeutsamkeit die ontische Bedingung der Möglichkeit der Entdeckbarkeit von Seiendem, das in der Seinsart der Bewandtnis (Zuhandenheit) in einer Welt begegnet […]“ (ebd., 87, kursiv v. T. H.). Die Vertrautheit mit Welt oder mit der Bedeutsamkeit kann nur ontisch sein, weil sie immer im faktisch-existen-ziellen Ich-Sagen verstanden ist.

Der Meinungsunterschied zwischen Husserl und Heidegger ist bei der Zusammenarbeit des Encyclopaedia-Britannica-Artikels deutlich ge-worden. Das erkennt man an dem Kommentar zu dem von Husserl ver-

75 Vgl. CM, S, 117: „Die in meinem Ego sich vollziehende phänomenologische Selbst-auslegung, die aller seiner Konstitutionen und für es seienden Gegenständlichkeiten, nahm ja notwendig die methodische Gestalt einer apriorischen an, einer die Fakta in das entsprechende Universum purer (eidetischer) Möglichkeiten einordnenden Selbst-auslegung. Sie betrifft also mein faktisches Ego nur, insofern es eine der reinen Mög-lichkeiten ist [...]“.

Dasein und Ich-Sagen

62

fassten Entwurf des Artikels. Heidegger fügt dem folgenden Satz in der zweiten Fassung des Artikels die darauf folgende Anmerkung hinzu:

„Ich habe als transzendentaler Phänomenologe nicht mein ego als Seele, ein Wort, das schon in seinem Sinne seiende oder mögliche Welt voraussetzt, sondern dasjenige transzendental reine ego, in dem auch diese Seele mit ihrem transzendenten Sinn sich aus ver-borgenen Bewusstseinsleistungen den Sinn und die Geltung ver-schafft, die sie für mich hat.“

„Gehört nicht eine Welt überhaupt zum Wesen des reinen ego? Vgl. unser Todtnauberger Gespräch <1926> über das „In-der-Welt-sein“ (Sein und Zeit I, § 12, § 69) und den wesentlichen Unter-schied zum Vorhandensein „innerhalb“ einer solchen Welt (Phä-nomenologische Psychologie, 273f.).“

Hier verstehen Husserl und Heidegger unter „Welt“ nicht dasselbe. Hus-serl meint damit, in Heideggers Worten, Vorhandenes, das, in Husserls Worten, „gesetzt“ werden kann.76 Husserl zufolge ist die Seele auch in diesem Sinne etwas Transzendentes oder Gesetztes. Wenn Heidegger aber unter Welt weder Physikalisches noch Psychisches noch die Gesamtheit von beidem versteht, was meint er dann damit?

Heidegger definiert in § 14 von SuZ seinen Weltbegriff. Unter Welt versteht er weder „das All des Seienden“ noch die Region des Seienden, sondern das, „»worin« ein faktisches Dasein als dieses »lebt«. Welt hat hier eine vorontologisch existenzielle Bedeutung“ (SuZ, 65, kursiv v. T. H.). Diesen dritten Weltbegriff kann man als hintergründigen Sinn der Selbstauslegung interpretieren. Welt hat eine solche existenzielle Be-deutung, weil sie als Hintergrund des faktischen Ich-Sagens verstanden ist. Von diesem existenziell-ontischen Weltbegriff unterscheidet Heidegger den existenzial-ontologischen Weltbegriff, den er Weltlichkeit nennt. Die-ser letzte Weltbegriff als „Bedingung der Möglichkeit der Entdeckbarkeit von Seiendem“ kann, wie Heidegger in der obigen Anmerkung zum Husserlschen Artikel schreibt, zum Wesen des reinen ego gehören. Aber man kann diesen Weltbegriff nicht mit dem Husserlschen Weltbegriff im Sinne der „Welt als Eidos“ (Ideen I, 70) gleichsetzen. Husserl dürfte die Heideggersche These, die Bedingung der Möglichkeit der Entdeckbarkeit von Seiendem sei ontisch, oder die These der existenziell-ontischen Ver-wurzelung der existenzialen Analytik, kaum annehmen können. Wie kann aber die Weltvertrautheit auf eine andere Weise denn als eine psychische Tatsache existieren?

Wir wollen uns hier zusammenfassend an das Ergebnis der bisherigen Interpretation erinnern. Die Vertrautheit mit dem eigenen Leib und der

76 Vgl. W. Biemel, Husserls Encypaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkung dazu.

§ 3 Weltvertrautheit und die Faktizität des „ich bin“

63

raumzeitlichen Struktur der Umwelt bildet den Hintergrund der Selbst-auslegung, unter dessen Voraussetzung jeder das „ich“ verstehen und in-terpretieren kann. Dieser Hintergrund hat eine gewisse strukturelle Ge-meinsamkeit mit der Umgebung des Tiers. Aber als der Hintergrund der Selbstauslegung hat er zugleich den Charakter der Wahrheit und Falsch-heit. Die wichtige Leistung der Husserlschen Phänomenologie liegt Hei-deggers Einschätzung nach darin, dass sie diesen Hintergrund als Gege-benheit des intentionalen Gegenstandes thematisiert hat. Nun gilt es, das genauer zu verstehen, was Heidegger in der Darstellung der Husserlschen Phänomenologie mit Charakter oder dem „Seiende[n] im Wie seines je-weiligen Begegnens für den Zugang und Umgang selbst“ meint. Dieses Wie ist nämlich der Hintergrund, unter dessen Voraussetzung jeder die Wahrheit oder Falschheit seiner faktischen Selbstauslegung verstehen kann. Diese Wahrheit und Falschheit des Personalpronomens ist, wie wir nach-her sehen werden, unentbehrlich für den Heideggerschen Begriff der ge-schichtlichen Welt (siehe, §§ 6–7).

Mit Bezug auf das Wie stellt Heidegger in den Prolegomena den Weltbegriff anders dar als in SuZ:

„Wenn wir nach der phänomenalen Struktur der Welt fragen, so fragen wir nach dem Wie des Seins, in dem das Seiende genannt Welt von sich her als das Begegnende sich zeigt, nach dem Sein des Seienden, das im Begegnenlassen des Besorgens begegnet. Die Begegnisstruktur dieses Seienden Welt ist kein Konglomerat von Auffassungsweisen, mit denen ein Subjekt ein Objekt umkleidet, Formen, mit denen ein Weltstoff behängt wird, sondern die Begegnisstrukturen des Seienden sind solche des Seins der Welt selbst, sofern sie sich im alltäglichen Dasein zu zeigen vermag, da-raufhin sie entdeckt ist und entdeckbar wird. Diesen Seinscharakter des Seienden, das wir Welt nennen, und den wir nun herauslösen werden, fassen wir terminologisch als Weltlichkeit, um die Unklar-heit zu vermeiden, ›Weltlichkeit‹ nicht als Seinscharakter des Sei-enden verstanden zu wissen, sondern als Seinscharakter des Daseins und dadurch erst und zugleich Seienden! (GA20, 227f., kursiv v. Heidegger)“

In dieser Vorlesung ist Heideggers Auffassung des Weltbegriffs noch schwankend. Heidegger unterscheidet nämlich noch nicht die Welt vom „Begegnenden“. Entsprechend verwendet er noch das Wort „Seiendes“ für Welt. Er berücksichtigt noch nicht das, was er in der Vorlesung Die Grundprobleme der Phänomenologie (=Grundprobleme) als ontologische Differenz bezeichnen wird (GA24, 454). Die Welt ist kein Seiendes, son-dern etwas, was mit Seienden geschieht. Und durch dieses Geschehen werden Seiende als innerweltlich erfahren (GA26, 250f.). „Innerweltlich-keit ist demnach keine vorhandene Eigenschaft des Vorhandenen an sich selbst“ (ebd., 251). Trotz dieser Schwankung ist Heideggers Hervorhe-

Dasein und Ich-Sagen

64

bung des „Wie“ und der „Begegnisstruktur“ für die Interpretation des Heideggerschen Weltbegriffs einleuchtend. Heidegger versteht unter Welt eben dieses Wie oder den Charakter, den er die Bedeutsamkeit nennt.77

Um dieses Wie bzw. den Charakter noch genauer zu interpretieren, müssen die Begriffe Hintergrund, Perspektive, Lage, Situation, Szene, die bis hierher nur im groben Sinne verwendet worden sind, noch präziser de-finieret werden.

c) „Da“ als Szene

Ich verwende im Folgenden statt „zeitlos“ den Begriff perspektivfrei, um die Geltung des theoretischen Urteils zu charakterisieren. „Zeitlos“ ruft einen Eindruck hervor, als ob es eine absolute Interpretation eines propo-sitionalen Inhalts gäbe, die die Möglichkeit verschiedener Interpretatio-nen ausschließt. Tatsächlich kann es aber sein, dass jeder propositionale Inhalt je nach Begriffssystem anders interpretiert wird.78 Aber selbst wenn man die Idee der zeitlos-absoluten Geltung verwerfen mag, bleibt die Gel-tung theoretischer Urteile doch perspektivfrei.

Mit Perspektive meine ich die Erscheinungsweise von Dingen und Er-eignissen, die von irgendeinem erstpersönlichen Standpunkt abhängig ist. Wir werden sehen, dass diese Perspektive gerade das Thema einer phäno-menologischen Forschung ist, die Husserl Noematik nennt. Räumliche Erscheinungsweisen wie „hier“, „dort“, „links“, „rechts“, „nah“, „fern“ oder die Zeitmodi von Zukunft, Gegenwart, Vergangenheit sind abhängig von jeweiligem Standpunkt jedes Ich-Sagers. Es ist aber der ob-jektiven Gültigkeit einer theoretischen Erkenntnis raumzeitlicher Gegen-stände gleichgültig, ob ein zu erkennender Gegenstand hier oder dort, links oder rechts von einem Ich-Sager liegt. Und ob ein durch ein Natur-gesetz erklärbarer Sachverhalt von einem Ich-Sager erwartet wurde, jetzt entdeckt wird oder er sich daran erinnert, hat mit der Wahrheit oder der Falschheit des Sachverhalts nichts zu tun. Die objektive Gültigkeit einer

77 GA24, S. 370: „Wir nennen die Zeit deshalb Weltzeit, weil sie den Charakter der Be-deutsamkeit hat, der in der Aristotelischen Zeitdefinition und überhaupt in der traditi-onellen Zeitdefinition übersehen ist.“ und S. 419: „Das Ganze dieser Bezüge, d. h. all dessen, was zur Struktur der Gesamtheit gehört, damit sich Dasein überhaupt etwas zu verstehen geben, d. h. sein Seinkönnen sich zu bedeuten geben kann, nennen wir die Bedeutsamkeit. Diese ist die Struktur dessen, was wir Welt im streng ontologischen Sinne bezeichnen“ (kursiv v. Heidegger).

78 W. V. O. Quine, Two Dogmas of Empiricism, in From Logical Point of View, Cam-bridge Massachusetts, 1953, S. 43.

§ 3 Weltvertrautheit und die Faktizität des „ich bin“

65

theoretischen Erkenntnis ist in diesem Sinne perspektivfrei.79 „Perspektiv-frei“ bedeutet deshalb nicht etwa „vom Gottesstandpunkt her“. Derselbe Sachverhalt kann je nach der „Perspektive“ verschiedener Physiktheorien unterschiedlich interpretiert werden.80 Aber innerhalb einer Interpretation ist die Geltung eines theoretischen Urteils unabhängig von der Perspekti-ve eines Ich-Sagers. In dieser Arbeit beschränke ich den Begriff der Per-spektive hauptsächlich auf die Perspektive des intentionalen Lebens, an-dernfalls setze ich das Wort in Anführungszeichen.

Die Unterscheidung zwischen Zeitlosigkeit und Perspektivfreiheit ist für die hiesige Heidegger-Interpretation wichtig, weil Heidegger in seiner angeblichen Kritik an Rickert in SuZ – „Die Gesetze wurden durch New-ton wahr“ (SuZ, 227) – die Perspektivfreiheit der Geltung theoretischer Erkenntnis vernachlässigt.81 Die Möglichkeit, nach dem Newtonschen Gesetz Dinge und Ereignisse zu deuten, ist wohl ein existenzielles Seinkönnen eines Ich-Sagers. Aber man muss die perspektivfreie Geltung des Gesetzes von seiner geschichtlichen Entdeckung unterscheiden. Wann, wo und von wem ein Naturgesetz entdeckt wurde oder verworfen wird, das hat mit der Geltung des Gesetzes oder mit seiner Erklärungskraft nichts zu tun. Die Ptolemäische Astronomie kann z. B. heute noch die Bewegung der Himmelskörper erklären,82 obwohl das geozentrische Weltbild längst verworfen ist. Selbst wenn man die Idee der absolut zeit-losen Geltung verwirft und die Revidierbarkeit der Interpretation jedes propositionalen Inhaltes annimmt, muss man die Perspektivfreiheit seiner Geltung innerhalb einer Interpretation beibehalten.

Im Vergleich zur Perspektive eines Ich-Sagers sind räumliche Er-scheinungsweisen wie Ost, West, Süd, Nord stabiler. Sie sind aber nicht perspektivfrei.83 Die geographischen Richtungen sind nämlich abhängig vom Standpunkt derjenigen, die auf diesem Planeten leben. Sie wären un-verständlich, ohne die intentionale Beziehung zwischen den auf dem Pla-neten Lebenden und der Sonne, dem Mond, den anderen Planeten oder anderen Sternen zu berücksichtigen. Ich bezeichne solch eine Perspektive als irdische Perspektive und die Perspektive eines Ich-Sagers als Ich-

79 P. Hoyningen-Huene, Context of Discovery versus Context of Justification and Thomas Kuhn, in Revisiting Discovery and Justification, hrsg. J. Schickore et al. Dor-drecht, 2006, S. 119–131, bes. S. 129f.

80 Vgl. H. Putnam, Reason, Truth and History, Cambridge, 1981, S. 72f.

81 Hogrebe hat diese Schwäche des Heideggerschen Wahrheitsbegriffs in der Vorle-sung über Heidegger hervorgehoben, die er im Sommersemester 2009 an der Rheini-schen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn gehalten hat.

82 T. S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, 3. Ausg. 1996, Chicago, S. 68.

83 Die Verkennung dieses Aspektes ist eine Schwäche der B-Theorie von Raum und Zeit. Vgl. D. H. Mellor, Real Time II, London, 1998, S. 49. Siehe § 5 b).

Dasein und Ich-Sagen

66

Perspektive. Zur irdischen Perspektive gehören auch Himmel, Erde, ka-lendarische Daten, Tag, Nacht, Jahreszeit usw. Wenn man die Erde astro-nomisch bloß als einen Planeten eines Sterns betrachtete,84 würde der Himmel als solcher verschwinden, und nur der Weltraum bliebe übrig. Denn am Himmel im alltäglichen Sinne muss die Sonne über unseren Köpfen auf- und untergehen.

Die Geltung der Gesetze in der mathematischen Physik ist unabhän-gig von der irdischen Perspektive. Tag, Nacht oder kalendarische Daten sind z. B. für physikalische Beschreibung des dritten Planeten eines Ster-nes nicht wesentlich. In dieser Beschreibung bedeutet Tag nur die Son-nenstrahlung auf einen Teil des Planeten, die unabhängig von der irdi-schen Perspektive verständlich ist. Ein Datum wie 08.11.2011 15: 00 Uhr ist verständlich nur auf irgendeiner Stelle der Erde.85 Unabhängig von der irdischen Perspektive bedeutet das Datum nur eine räumliche Beziehung zwischen einem Stern und seinem Planeten in einem Zeitpunkt, der in der perspektivfreien Zeitrelation von Früher, Später und Gleichzeitigkeit oh-ne kalendarische Daten bestimmt werden kann.

Aber wir Ich-Sager können mit rein physikalisch beschriebenen Zu-ständen von Dingen und Ereignissen nichts anfangen. Das 1. Personal-pronomen Sg. durch Wahrnehmungs- und Handlungsprädikate oder ir-gendeine gesellschaftliche Rolle zu interpretieren, bedeutet, sich in dieser Ich-Perspektive und in der irdischen Perspektive zu orientieren. Ohne perspektivische und geographische Richtungen können wir kein Gebäude identifizieren. Ohne kalendarische Daten können wir keinen Termin ver-einbaren. Nur am Himmel wechselt Tag zu Nacht. Die Sonne geht im Osten auf und im Westen unter. Mit diesen Richtungen orientieren wir uns auf der Erde, wo wir arbeiten und schlafen. Heidegger betrachtet die irdische Perspektive schon in SuZ als Grundstruktur der Alltäglichkeit des Daseins.

„In den Wegen, Straßen, Brücken, Gebäuden ist durch das Besor-gen die Natur in bestimmter Richtung entdeckt. Ein gedeckter Bahnsteig trägt dem Unwetter Rechnung, die öffentlichen Beleuch-tungsanlagen der Dunkelheit, d. h. dem spezifischen Wechsel der An- und Abwesenheit der Tageshelle, dem »Stand der Sonne«. In den Uhren ist je einer bestimmten Konstellation im Weltsystem Rechnung getragen. Wenn wir auf die Uhr sehen, machen wir unausdrücklich Gebrauch vom »Stand der Sonne«, darnach die

84 Vgl. GA20, S. 314: „Die Himmelsgegenden sind primär aus dem Aufgang und Nie-dergang der Sonne entdeckt, die Sonne ist dabei nicht als ein astronomisches Ding ver-standen, sondern als ein umweltlich Vorhandenes, im alltäglichen Besorgen ständig Ge-brauchtes, als dasjenige nämlich, was im Wechsel von Tag und Nacht Licht und Wärme gibt“ (kursiv v. T. H.).

85 Vgl. L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, 1953, New York, § 350.

§ 3 Weltvertrautheit und die Faktizität des „ich bin“

67

amtliche astronomische Regelung der Zeitmessung ausgeführt wird (SuZ, 71).“

Der Himmel und die Erde, die zwei Momente des „Gevierts“ beim späten Heidegger ausmachen, sind also die Grundstruktur der Lebenswelt.86

Die perspektivische raumzeitliche Struktur ist auch für die Selbstaus-legung durch verschiedene Charaktere von Belang. Je nachdem, ob ein Gebäude nah oder fern ist, oder ob ein Termin künftig, gegenwärtig oder vergangen ist, verändert sich unsere emotionale Verhaltensweise.87 Je nach dieser Verhaltensweise interpretieren wir uns selbst durch verschiedene Adjektive, wie „nervös“, „selbstbewusst“, „erleichtert“ usw. Ohne diese Fähigkeit zur Orientierung in der Ich- und irdischen Perspektive können wir nicht als Wahrnehmender, Handelnder, Mitglied einer Gesellschaft oder als Person mit verschiedenen Charakteren existieren.

Die raumzeitliche Struktur der Lebenswelt ist deshalb nicht nur das Sein bzw. das strukturelle Wesen der Gegenstände, die nur in der Lebens-welt identifizierbar sind, wie Werkzeuge, Häuser, öffentliche Gebäude, Städte, Länder, in denen man wohnt und arbeitet oder Veranstaltungen stattfinden. Vielmehr macht sie auch ein Strukturmoment der Ich-Sager aus. Nur in der Vertrautheit mit der raumzeitlichen Struktur der Lebens-welt kann ein Ich-Sager Handwerker, Bonner, Deutscher etc. sein.88

Die Perspektive ist kein mentales Ereignis. Sie ist aber auch keine physikalische Eigenschaft, die Dinge und Ereignisse besitzen können. Vielmehr ist sie etwas, was zwischen Dingen oder Ereignissen und einem oder mehreren intentionalen Leben oder Ich-Sagern entsteht. Allerdings ist dieses Zwischen nicht als räumlicher Abstand zwischen zwei räumlich identifizierbaren Dingen, sondern intentional aufzufassen (vgl. SuZ, 132). Perspektivische und geographische Richtungen sind räumlich. Und sie können räumlich identifizierbaren Dingen zugeschrieben werden. Aber sie sind keine solche räumliche Eigenschaft wie etwa Länge. Perspektivi-sche und geographische Richtungen können wir weder messen, noch ge-ometrisch begreifen. Außerdem gibt es keinen physikalischen Grund, wa-rum die Vorderseite eines Gegenstandes nicht seine rechte Seite sein kann,

86 M. Heidegger, Das Ding, in VA, S. 170f.

87 Vgl. Q. Smith, Phenomenology of A-Time, in The New Theory of Time, hrsg. v. N. Oaklander et al. New Haven 1994, S. 351-359.

88 Es fehlt aber Heidegger an der Analyse der Institution. In dieser Hinsicht ist die Heideggersche Analyse der Selbstauslegung nicht vollständig. In seiner Aristoteles-Interpretation berücksichtigt Heidegger Politik oder das fünfte Buch in der Nikoma-chischen Ethik, in dem Aristoteles die Gerechtigkeit behandelt, überhaupt nicht. Ich werde das Problem dieser Einseitigkeit der Heideggerschen Theorie der Selbstausle-gung in § 5 a) und § 7 b) untersuchen. Vgl. J. Ritter, ›Politik‹ und ›Ethik‹ in der prak-tischen Philosophie des Aristoteles, 1967, in: Ders., Metaphysik und Politik, Frankfurt a. M., 1969, S. 127f.

Dasein und Ich-Sagen

68

sondern eben die Vorderseite sein muss. Wie genau man die physikalische Struktur der Erde untersuchen mag, niemals kann man eine physikalische Eigenschaft finden, die den Nordpol nicht zum Südpol, sondern eben zum Nordpol macht. Wenn nicht zumindest ein intentionales Leben da wäre, könnten diese Räumlichen nicht existieren. Wenn diese Räumlichen ihrerseits nicht existieren würden, könnte auch kein leiblich-lebens-weltlich orientiertes Leben da sein.

Die räumliche Perspektive ist auch keine physikalische Tatsache. Ei-ne physikalische Tatsache kann durch irgendein Naturgesetz perspektiv-frei erklärt werden. Sie kann auch im Raum aus verschiedenen Richtungen beobachtet werden. Aber diese Richtungen selbst sind keine physikalische Tatsache, sondern die Weise, wie die Tatsachen in die räumliche Orientie-rungsstruktur eingeordnet werden. Wenn jemand beispielsweise äußert: „Die Vorderseite des Würfels ist (jetzt) rot“, wird eine physikalische Tat-sache – a hat eine physikalische Disposition D (ein Gegenstand hat D, wenn er dem Wahrnehmenden im normalen Zustand rot erscheint) – in die Orientierungsstruktur seiner Ich-Perspektive eingeordnet.

Dasselbe gilt auch für die zeitliche Perspektive. Sie ist weder eine physikalische Tatsache noch die darauf basierende psychische Tatsache in der Zeit. Eine Tatsache kann in der Vergangenheit oder in der Gegenwart sein. Sie kann als mögliche Tatsache auch in der Zukunft sein. Aber diese drei zeitlichen Modi selbst sind keine Tatsache, sondern die Weise, wie Tatsachen in die zeitliche Orientierungsstruktur eingeordnet werden. Mit Bezug auf diese perspektivische Zeitstruktur schreibt Heidegger folgen-dermaßen: „Ja, ist es denn selbstverständlich, daß wir so etwas wie »jetzt«, »dann«, »damals« »ohne weiteres verstehen« und »natürlicherweise« aus-sprechen? Woher nehmen wir denn diese »jetzt – da ...«? Haben wir der-gleichen unter dem innerweltlichen Seienden, dem Vorhandenen gefun-den? Offenbar nicht“ (SuZ, 407). Die perspektivische raumzeitliche Struktur ist ebenso wenig etwas raumzeitlich Identifizierbares, wie die existenziale Räumlichkeit und die Zeitlichkeit der Sorge ein in Raum und Zeit Vorhandenes sind (SuZ, 56, 327).

Hier muss man zwischen zwei Aspekten des intentionalen Lebens differenzieren. In De anima nennt Aristoteles die Seele „die Form des na-türlichen Körpers, der in Möglichkeit Leben hat“ (De anima, 412a19–21). Die Intentionalität der Sehkraft ist die Form des Auges (ebd. 412a18-20). Und das Auge ist das Material der Sehkraft. In demselben Kontext ver-wendet Aristoteles in der Nikomachischen Ethik auch den Begriff ἔργον (Tat, Werk oder Funktion), z. B. Funktion von Auge (EN, 1097b25f.). Ich wende diese Unterscheidung zwischen Form bzw. Funktion und Ma-terial auf die Differenzierung zwischen den zwei Aspekten des intentiona-len Lebens an. Einerseits kann man dieses als psychische Tatsache be-trachten, andererseits aber auch im Hinblick auf die Funktion der Ver-

§ 3 Weltvertrautheit und die Faktizität des „ich bin“

69

wirklichung (ἐνέργεια) oder auf die Funktion der Erschließung der raum-zeitlichen Orientierungsstruktur. Die Wahrnehmung eines raumzeitlichen Gegenstandes ereignet sich zwar als psychische Tatsache in der Gegen-wart, aber dieselbe Wahrnehmung erschließt als Sehen eines Ich-Sagers auch die raumzeitliche Orientierungsstruktur, worin er „ich“ durch Wahrnehmungsprädikate im Tempus Präsens auslegen kann.

In Anfangsgründe erläutert Heidegger, warum er in SuZ statt „Mensch“ den Begriff „Dasein“ verwendet hat. „Die eigentümliche Neut-ralität des Titels ›das Dasein‹ ist wesentlich, weil die Interpretation dieses Seienden vor aller faktischen Konkretion durchzuführen ist“ (GA26, 171). Das „Dasein ist seinem Wesen nach In-der-Welt-sein, mag es faktisch existieren oder nicht“ (ebd., 217). Mit dem neutralen Dasein meint er we-der Leiblichkeit noch einen faktisch existierenden Menschen mit Ge-schlecht. Zum Wesen des neutralen Daseins gehört nach der hiesigen In-terpretation die Weltlichkeit bzw. das Wie des Begegnenden. Aber durch das neutrale Dasein kann kein fester Sinn der raumzeitlichen Richtungen verstanden werden. Denn das In-der-Welt-Sein ist zwar ein Wesen, aber nicht das Wesen des raumzeitlich identifizierbaren Gegenstandes. Solch ein Wesen kann unabhängig von der jeweiligen Konkretion verstanden werden. Dagegen kann das In-der-Welt-Sein als das Wesen des Hinter-grundes des Ich-Sagens nur in der faktischen Konkretion verstanden wer-den. Deshalb schreibt Heidegger: „dieses neutrale Dasein ist nie das Exis-tierende; es existiert das Dasein je nur in seiner faktischen Konkre-tion“ (ebd., 172). „Das Dasein überhaupt birgt die innere Möglichkeit für die faktische Zerstreuung in die Leiblichkeit und damit in die Geschlecht-lichkeit“ (ebd., 173). „Diese Zerstreuung gründet in einem ursprünglichen Charakter des Daseins: der Geworfenheit“ (ebd., 174, kursiv v. Heidegger).

Wir haben oben gesehen, dass Heidegger das intentionale Leben aus zwei Aspekten betrachtet und die Orientierung nicht der Leiblichkeit, sondern dem Dasein zugeschrieben hat. Wir haben auch gesehen, dass Heidegger das „Dasein des Menschen“ als ζωὴ πρακτική im Sinne einer ψυχῆς ἐνέργεια“ interpretiert und die ψυχή als „Sein in der Welt“ übersetzt hat. Aufgrund der bisherigen Interpretation möchte ich den Begriff der Perspektive im hier definierten Sinne als eine Interpretation des Daseins vorschlagen. Das heißt, das Dasein ist die Weise, wie Dinge und Ereignis-se einem Ich-Sager erscheinen und in seiner raumzeitlichen Orientie-rungsstruktur identifiziert werden können. Man muss einerseits das neut-rale Dasein oder die neutrale Perspektive von der Leiblichkeit unterschei-den, weil „mein“ Leib auch in „meiner“ Orientierungsstruktur identifi-zierbar ist. Aber andererseits kann das neutrale Dasein oder die von der Leiblichkeit getrennte „Perspektive überhaupt“, wie etwa „links über-haupt“ oder „rechts überhaupt“ nicht existieren. Das Dasein oder die Per-spektive kann nur als meine/deine/seine/ihre leibliche Weltvertrautheit

Dasein und Ich-Sagen

70

existieren. Dieser Aspekt des existierenden Daseins bzw. der existieren-den Perspektive ist die Geworfenheit. Wenn ein Ich-Sager sich selbst durch Wahrnehmungs-, Tugend- und Handlungsprädikate, durch Charak-tere oder seine gesellschaftliche Rolle auslegt, ist seine leibliche Vertraut-heit mit dem „Wie des Begegnenden“ immer im Sinn des Seins des „ich“ impliziert. Dank dieser Vertrautheit können wir in der Lebenswelt Dinge und Ereignisse identifizieren, die für das personalpronominale Sein, d. i. für alltägliche Handlungen oder gesellschaftliche Rollen, bedeutsam sind. Aber diese Vertrautheit mit der raumzeitlichen Struktur der Lebenswelt selbst ist nicht etwas raumzeitlich Identifizierbares. Deshalb ist das existie-rende Dasein kein „Bestandstück psychophysischer Menschen“, d. i. kein Vorhandenes.

Das ist wohl der Grund, warum Heidegger die phänomenologische Reduktion Husserls zurückweist. Husserl übersieht, dass die faktische Weltvertrautheit, obwohl sie auch für seinen leiblich-lebensweltlichen Subjektivitätsbegriff unentbehrlich ist, kein „Bestandstück“ psychophysi-scher Menschen ist. Man kann das Wie des Begegnenden oder die raum-zeitliche Struktur der Lebenswelt wohl durch die phänomenologische Re-flexion thematisieren. Diese Struktur ist die existenzial-ontologische Struktur des Daseins, d. i. die leiblich-lebensweltliche Räumlichkeit und Zeitlichkeit eines Ich-sagenden Lebens. Aber diese Reflexion ist nicht die „Rechtsquelle der Geltung“ der Weltvertrautheit, weil die Weltvertraut-heit nicht etwas ist, was nach dem Kriterium der Geltung eines proposi-tionalen Inhaltes gesetzt werden kann (siehe § 4 a)). Die Weltvertraut-heit kann also nicht „eingeklammert“ werden. Deshalb kann sie durch das transzendentale Ego nicht konstituiert werden. Die phänomenologische Reflexion ist nicht die Rechtsquelle des Sinnes der Faktizität des „ich bin“. Dieser Sinn wurzelt vielmehr darin, dass das Leben eines Ich-Sagers die raumzeitliche Struktur der Lebenswelt erschließt. Die Faktizität des „ich“ als leibliche Vertrautheit mit Welt ist deshalb je „meine“ und lässt sich nicht durch das Begriffspaar von Wesen und Tatsache, Gültigkeit und Tatsächlichkeit, transzendentalem Ego und psychophysischen Menschen erfassen.89 In Ideen II war auch Husserl darauf aufmerksam geworden,

89 Wie Zahavi betont, ist das transzendentale Subjekt bei Husserl vom Kantischen zu unterscheiden. D. Zahavi, Husserl’s Phenomenology, Stanford, 2003, S. 74f. : „The ex-planation offered by Husserl […] is that the transcendental subject can only constitute an objective world if it is incarnated and socialized, both of which entails a mundanization“(kursiv v. Zahavi). Trotz dieser „Transformation“ (Zahavi, 2009, 96) der transzendentalen Philosophie Husserls weist Heidegger m. E. den Weltbegriff zu-rück, den die „mundanization“ voraussetzt. Die Welt ist, wie ich im Folgenden noch genauer untersuchen werde, nichts anderes als das „Wie“ des Vorhandenen. Nicht Vorhandenes, sondern dieses „Wie“ ist „abhängig“ vom Dasein (SuZ, 212). Deshalb ist die Welt bei Heidegger „ein Charakter des Daseins selbst“ (ebd., 64). Das heißt, das Dasein bedarf keiner „mundanization“. Aber um den Heideggerschen Weltbegriff und

§ 3 Weltvertrautheit und die Faktizität des „ich bin“

71

aber sein Beharren auf der Idee der apodiktisch-absoluten Wissenschaft verwehrt es ihm, seinen neuen leiblich-lebensweltlichen Subjektivitätsbe-griff konsequent zu entfalten. In dieser Hinsicht war Heidegger viel vor-sichtiger als sein Lehrer, weil er die aristotelische Abgrenzung der prakti-schen Wissenschaft von der apodiktischen Wissenschaft und die aristote-lische These der Situationsabhängigkeit der Tugendzuschreibung in die Daseinsanalytik aufgenommen hat.

Heidegger lässt in Grundprobleme seine Theorie der leiblich-lebens-weltlichen Selbstauslegung mit der reflektierenden Selbsterfassung so kontrastieren:

„Das Dasein ist existierend ihm selbst da, auch wenn sich das Ich nicht ausdrücklich auf sich selbst in der Weise einer Um- und Rückwendung zu sich selbst richtet, die man in der Phänomenolo-gie als innere Wahrnehmung gegenüber der äußeren bezeichnet. Das Selbst ist dem Dasein ihm selbst da, ohne Reflexion und ohne innere Wahrnehmung, vor aller Reflexion. Die Reflexion im Sinne der Rückwendung ist nur ein Modus der Selbsterfassung, aber nicht die Weise der primären Selbst-Erschließung. Die Art und Weise, in der das Selbst im faktischen Dasein sich selbst enthüllt ist, kann man dennoch zutreffend Reflexion nennen, nur darf man hierunter nicht das verstehen, was man gemeinhin mit dem Ausdruck ver-steht: auf das Ich zurückgebogene Selbstbegaffung, sondern ein Zusammenhang, wie ihn die optische Bedeutung des Ausdrucks ›Reflexion‹ kundgibt. Reflektieren heißt hier: sich an etwas brechen, von da zurückstrahlen, d. h. von etwas her im Widerschein sich zeigen (GA24, 226, kursiv v. Heidegger).“

Die Weise, wie ein Ich-Sager mit Dingen und Ereignissen in seinen alltäg-lichen Szenen umgeht – wie er nach seinem Arbeitsplatz im südlichen Stadtteil fährt, einen Termin für die Lieferung eines Produkts am kom-menden Dienstag vereinbart, zu diesem Zweck ein Werkzeug wählt, dieses Werkzeug in seiner rechten Hand gebraucht, etc. –, ist der Widerschein seines leiblich orientierten Selbst und eine gewisse Antwort auf die Frage, wer er im Alltag ist.

„Wir sagen, das Dasein bedarf nicht erst einer Rückwendung zu sich selbst […], sondern nirgends anders als in den Dingen selbst, und zwar in denen, die das Dasein alltäglich umstehen, findet es sich selbst. Es findet sich primär und ständig in den Dingen, weil es, sie betreuend, von ihnen bedrängt, immer irgendwie in den Dingen ruht. Jeder ist das, was er betreibt und besorgt. Alltäglich versteht man sich und seine Existenz aus dem, was man betreibt und be-sorgt. Man versteht sich selbst von da her, weil das Dasein sich zu-

den Grund seiner Zurückweisung der phänomenologischen Reduktion noch präziser zu verstehen, muss ich den Husserlschen Begriff des Charakters und Heideggers An-eignung des Begriffs in § 4. erörtern.

Dasein und Ich-Sagen

72

nächst in den Dingen findet (ebd., 226f., kursiv v. Heidegger; vgl. SuZ, 126, 239).“

Die Perspektive hat allerdings als Interpretation des Daseins eine gewisse Zweideutigkeit, weil sie auch die „Existenz“-Weise des intentionalen Le-bens sein kann, dem es an der Selbstauslegung fehlt. Wie Heidegger Da-sein und In-der-Welt-Sein des Menschen von dem des Tieres unterschei-det, muss man zwischen der Perspektive des Ich-Sagers und der Perspek-tive des anderen intentionalen Lebens differenzieren. Ich schlage deshalb den Begriff der Szene als Interpretation des Daseins vor. Eine Szene ist al-so der Hintergrund, unter dessen Voraussetzung jeder das „ich“ und Umweltdinge implizit verstehen oder explizit auslegen kann. Die Ver-trautheit mit der jeweiligen Szene macht sowohl das Sein des da Identifi-zierbaren als auch das Sein des „ich“ aus. Jeder Ich-Sager bringt seine Sze-ne von Hause aus mit. In diesem Sinne existiert jeder Ich-Sager als „sein Da“, d. i. als seine Szene. Im Folgenden verwende ich statt „leiblich-lebensweltliche Selbstauslegung“ den Begriff der szenischen Selbstausle-gung, um die Heideggersche Theorie der Selbstauslegung zu kennzeich-nen.

Das Szenische wurde zuerst von W. Hogrebe als Interpretation des Daseins vorgeschlagen.90 Er hält die Szene für den Hintergrund, vor dem der performative Aspekt menschlicher Ausdrücke wie Klang, oder Bild zugänglich und verstehbar wird.91 In der Darstellung der Perspektive habe ich mich bis jetzt hauptsächlich mit dem Zusammenhang zwischen der perspektivischen raumzeitlichen Struktur und der Selbstauslegung befasst. Die Ich- und die irdische Perspektive als leibliche Weltvertrautheit ist für die Interpretation des Daseins und für den Begriff der Szene zwar not-wendig, aber nicht hinreichend. Dazu muss man noch das Worum-willen, d. i. die vorwegzunehmende Möglichkeit und die nicht vorweggenomme-ne Möglichkeit des „ich“ als Strukturmoment in Betracht ziehen. Außer-

90 W. Hogrebe, Riskante Lebensnähe, Berlin, 2009, S. 58.

91 Ebd. S. 57: „Viele Ausdrücke der Sprache aus dem sozialen Vokabular wie ‚Entzwei-ung‛ ‚Anerkennung‛, oder ‚Versöhnung‛ lassen sich in ihrer Bedeutung ohne eine Rückbeziehung auf Szenen gar nicht entschlüsseln. Es gibt tatsächlich ein Arsenal von Worten, die semantisch deshalb Schwierigkeiten machen, weil sie nur in diesem szeni-schen Sinn griffig werden. Dimensionales und intensionales Bedeutungsverstehen rei-chen häufig nicht, wir brauchen auch ein szenisches Bedeutungsverstehen.

Durch diese Rückbeziehung wächst intendierten, aber noch nicht artikulierten Bedeutungen unvermeidlich auch sound, eine Klang- oder Befindlichkeit zu, die wir ih-rerseits wiederum semantisch nicht komplett ausschöpfen können. Man mag hier pro-beweise auch die These wagen: Nur der Rückgang auf unser szenisches Existieren er-klärt, wieso uns überhaupt Klänge und Bilder zugänglich sind, denn diese sind ja selbst szenisch sedimentierte Bedeutungen. Das verbindet Klang- und Bildverstehen mit dem Ausdrucksverstehen.“

§ 3 Weltvertrautheit und die Faktizität des „ich bin“

73

dem ist bislang noch nicht gezeigt worden, warum die Vertrautheit über-haupt Weltvertrautheit sein kann. Zu diesem Zweck muss aber zuerst der Husserlsche Begriff des noematischen Charakters erörtert werden.

An dieser Stelle müssen die folgenden drei Deutungsformen unter-schieden werden; i) die objektive Gültigkeit oder der Wahrheitswert der Proposition, ii) die Entdeckung des Wahrheitswertes bei der Wahrneh-mung, iii) der situationsabhängige Sinn der Aussage mit Prädikaten wie geeignet, ungeeignet, dienlich, abträglich usw. Kants Untersuchung in KrV orientiert sich an der ersten Deutungsform. Husserls Untersuchung orientiert sich an der zweiten. Er berücksichtigt zwar auch sogenannte Wertprädikate, aber bei ihm hat die intentionale Struktur der Wahrneh-mung eine besondere Bedeutung und dient als die Grundlage seiner Auf-fassung der Lebenswelt. Heidegger legt in SuZ einen besonderen Nach-druck auf die dritte Deutungsform. Die Perspektive, besonders die Ich-Perspektive, ist die intentionale Struktur der Wahrnehmung und deshalb die Grundlage der zweiten Deutungsform. Man fragt sich aber, ob die in-tentionale Struktur der Wahrnehmung auch für die dritte Deutungsform grundlegend ist. Im nächsten Kapitel werde ich diese Frage durch eine Analyse des Begriffs der Bedeutsamkeit untersuchen.

II. Sorge und Bedeutsamkeit

Heidegger hat sich seit dem Beginn seiner frühen Freiburger Vorlesung mit dem Thema des Unterschieds zwischen dem situativen Aspekt des menschlichen Lebens und der naturwissenschaftlichen Auffassung von ihm beschäftigt. In diesem Zusammenhang untersuchte Heidegger den Begriff der Situation bereits im Sommersemester 1919:

„Situation im Lebenszusammenhang: Situation ist eine gewisse Einheit im natürlichen Erleben. Situationen können einander durchdringen: Ihre Dauern schließen einander nicht aus (z. B. ein Jahr im Feld, ein Semester: kein objektiver Zeitbegriff). In jeder Si-tuation ist eine einheitliche Tendenz vorhanden. Sie enthält keine statischen Momente, sondern »Ereignisse«. Das Geschehen der Si-tuation ist kein »Vorgang« – wie er etwa im physikalischen Labora-torium in theoretischer Einstellung beobachtet wird, wie z. B. eine elektrische Entladung. Die Ereignisse »passieren mir«. Die Grund-form des Lebenszusammenhangs ist die Motivation. Sie tritt in den Situationserlebnissen zurück. Motivant und Motivat ist nicht expli-zite gegeben. Sie gehen implizite durch das Ich hindurch. Die In-tentionalität aller Erlebnisse einer Situation hat einen bestimmten Charakter, der der ganzen Situation entspringt. Beispiel einer Situa-tion: »Ein Gang ins Kolleg« (GA56/57, 205, kursiv v. T. H.).“

Den Worten wie „Einstellung“, „Motivation“, „Intentionalität“, „Charak-ter“, kann man entnehmen, dass Heidegger diese Problematik der Situati-on und den Diltheyschen Begriff „Lebenszusammenhang“92 anhand der Begriffe aufzuklären versuchte, die von Husserl im ersten und zweiten Buch der Ideen entwickelt worden sind. Die Begriffe Charakter und Moti-vation sind besonders wichtig für das Verständnis des hermeneutischen Begriffs der Bedeutsamkeit in SuZ. Die Bedeutsamkeit ist ein zentraler Begriff beim frühen Heidegger, den er von der Vorlesung im Winterse-mester 1919/20 an bis zur Veröffentlichung von SuZ fast jedes Semester zu analysieren versucht hat. Die Bedeutsamkeit wird in SuZ als das ange-sehen, was „die Struktur der Weltlichkeit“ (SuZ, 334) ausmacht. Inner-halb dieser Struktur zeigt sich ein Seiendes als dienlich, verwendbar, hand-lich usw. In einer frühen Freiburger Vorlesung vergleicht Heidegger den Umgang und das Womit des Umgangs mit dem Begriffspaar von Noesis und Noema bei Husserl:

„Das Womit des Umgangs faktisch besorgend ausrichtenden (aus-richten und verrichten) Lebens ist die ›Welt‹ (das, worin, womit,

92 W. Dilthey, Aufbau, 242f.

§ 4 Der noematische Charakter und Horizont

75

wofür, woraus Leben lebt). Mit dem Umgangssinn wird der des Womit ein anderer. (Nicht ohne weiteres Parallelismus membrorum, weil ein reicherer Sinnzusammenhang anzusetzen ist als Noesis – Noema [...]) (GA62, 116).“

„Diesen reicheren Sinnzusammenhang“ versucht Heidegger, durch den Begriff „Bedeutsamkeit“ zum Ausdruck zu bringen. Um diesen Begriff genau zu verstehen, müssen wir aber zuerst den Begriff des Charakters bei Husserl erörtern. Die endgültige Interpretation des Begriffs der Bedeut-samkeit werden wir am Ende des fünften Paragraphen vornehmen.

§ 4 Der noematische Charakter und Horizont

a) Kategoriale Anschauung, Noema und Heideggers kritische Aufnahme dieser Lehre

Bei Husserl hat der Begriff „Charakter“ zwei Bedeutungen: Entweder es ist ein noetischer oder es ist ein noematischer Charakter (Ideen, § 103). Mit dem noetischen Charakter in Ideen I bzw. der Aktqualität in LU 93 meint Husserl das, was von Austin und Searle illokutionäre Kraft genannt wird.94 Intentionale Erlebnisse bestehen aus propositionalem Inhalt bzw. „Materie“ und Aktqualität bzw. noetischem Charakter. Eine Materie ver-leiht einem intentionalen Akt eine „bestimmte Richtung auf ein Gegen-ständliches“ (LU, 5. Unters., 428). Und „gleiche Materien können nie-mals eine verschiedene gegenständliche Beziehung geben; wohl aber kön-nen verschiedene Materien gleiche gegenständliche Beziehung ge-ben“ (ebd., 430). Hier macht Husserl die gleiche Unterscheidung wie Frege in Über Sinn und Bedeutung. Unter Materie versteht Husserl also Intension oder den Fregeschen Sinn und unter gegenständlicher Bezie-hung Extension oder die Fregesche Bedeutung.95 Aber dieselbe Materie kann verschiedene Charaktere bzw. Aktqualitäten haben, wie Behauptung, Frage, Wunsch, Zweifel usw. (LU, 5. Unters., 426).

Bei Husserl gibt es aber einen Begriff, für den man in der analyti-schen Sprachphilosophie keine genaue Entsprechung finden kann, d. i.

93 Ideen I, § 98 und LU, 5. Unters., § 20.

94 J. L. Austin, How to do things with Words, S. 100. J. Searle, Speech Acts, Cambridge, 1969, S. 30f.

95 Vgl. LU 1. Unters. S. 53. Husserls nennt folgende Beispiele; der Sieger von Jena – der Besiegte von Waterloo; a ist größer als b und b ist kleiner als a. G. Frege, Über Sinn und Bedeutung, in Funktion, Begriff, Bedeutung hrsg. von G Patzig, Göttingen, 1969, S. 40-65.

Sorge und Bedeutsamkeit

76

„Noema“. Dieser Begriff hat bei Husserlforschern eine Diskussion über seine angemessene Interpretation hervorgerufen.96 Konkret geht es darum, ob man Noema als „intensional entity“97 oder als „the object-as-it-is-intended“98 interpretieren soll. In Zusammenhang damit kennzeichnet Putnam die phänomenologische Theorie der Intentionalität als eine „magical theory of reference“.99 Nach dieser Theorie hat der immanent bewusste „Sinn“ an sich die Fähigkeit, sich auf einen Gegenstand zu be-ziehen.

Putnam stellt dagegen die von ihm vertretene Auffassung der begriff-lichen Fähigkeit folgendermaßen dar:

„We have seen that possessing a concept is not a matter of pos-sessing images (say, of trees – or even images, ‘visual’ or ‘acoustic’, of sentences, or whole discourses, for that matter) since one could possess any system of images you please and not possess the ability to use the sentences in situationally appropriate ways (considering both linguistic factors – what has been said before – and non-linguistic factors as determining ‘situational appropriateness’).“100

Hier scheint Putnam die Husserlsche Theorie der horizontalen Intentio-nalität und der Noematik nicht verstanden zu haben. Zwar berücksichtigt Husserl nicht die Rolle des intersubjektiven Sprachgebrauchs bei der Ausbildung der begrifflichen Fähigkeit, aber er ist es eben, der betont, dass die Intentionalität immer im Zusammenhang mit ihrem Hintergrund aufzufassen ist. Zahavi, der die zweite Interpretation von Noema vertritt, fragt sich, ob man Husserl als einen „internalist“ bezeichnen kann und sagt: „He is certainly not one, if internalism is understood as a theory claiming that internal representations (existing in some worldless mental realm) are the necessary and sufficient condition for any kind of refer-ence.“101 Mit dieser Beurteilung hat Zahavi m. E. recht. Wie wir bald se-hen werden, schließt Husserl in seinen Sinnbegriff in Ideen I nicht nur die linguistische Bedeutung, sondern auch die horizontale Struktur per-spektivischer Erscheinungen des Wahrnehmungsgegenstands ein, die er „Hof“ oder „Hintergrund“ (Ideen I, 71) nennt. Dieser Hintergrund ent-spricht dem, was Putnam „non-linguistic factors as determining ‘situational appropriateness’“ nennt. Bei der Interpretation des Noema ist

96 Vgl. D. Zahavi, Husserl’s Phenomenology, S. 58f. und R. Sokolowski, Intentional Analysis and the Noema, in Dialectica 38, Bern, 1984, S. 113-129.

97 D. Føllesdal, Husserl’s Notion of Noema, in The Journal of Philosophy 66, 1969, S. 681.

98 D. Zahavi, 2003, S. 59.

99 H. Putnam, Reason, Truth and History, Cambridge, 1981, Kap. 1.

100 Ebd. S. 19 (kursiv v. Putnam).

101 Ebd. S. 60.

§ 4 Der noematische Charakter und Horizont

77

darauf zu achten, dass Husserl eben diesen Hintergrund als „weitest ver-standenen Sinn“ kennzeichnet.

In LU bezeichnet er diesen phänomenologischen Sinnbegriff als „er-füllenden Sinn“ (LU, 1. Unters., 57). Hier unterscheidet Husserl drei Begriffe des Inhalts: i) der Inhalt als intendierender Sinn oder als Sinn, Bedeutung schlechthin, ii) der Inhalt als erfüllender Sinn und iii) der In-halt als Gegenstand. Mit dem ersten und dritten Inhaltsbegriff meint Husserl Sinn und Bedeutung im Fregeschen Sinne (LU, 1. Unters., 58). Den ersten Begriff des Inhalts nennt er in der 5. Unters. „Materie“. Mit dem ersten und dem zweiten Inhaltsbegriff meint er eine ähnliche Unter-scheidung wie die zwischen „knowledge by description“ und „knowledge by acquaintance“ bei Russell.102 Derselbe Wahrnehmungsinhalt lässt un-terschiedliche begriffliche Artikulationen zu, und man muss nicht immer mit den jeweiligen Gegenständen wahrnehmungsmäßig unmittelbar ver-traut sein, um die Bedeutung des Ausdrucks zu verstehen (LU, 6. Unters., 550). Allerdings muss das mittelbar-begriffliche Verständnis von der un-mittelbar-anschaulichen Gegebenheit oder Vertrautheit (acquaintance) mit dem gemeinten Gegenstand unterschieden werden (LU, 1. Unters., 56). Im Unterschied zu Russell erweitert Husserl aber in der 6. Unters. diesen Begriff des erfüllenden Sinns über die Vertrautheit mit dem realen Wahrnehmungsinhalt bzw. „sense data“ hinaus auf die raumzeitliche Er-scheinungsweise des Wahrnehmungsgegenstandes. Den Grund dieser Er-weiterung des Sinnbegriffs erläutert er folgendermaßen:

Daher könnte man sogar geneigt sein (und ich selbst habe in die-sem Punkte lange geschwankt), die Bedeutung geradezu als diese „Materie“ zu definieren; was aber die Unzuträglichkeit hätte, dass z. B. in der prädizierenden Aussage das Moment des aktuellen Be-hauptens von der Bedeutung ausgeschlossen wäre (LU, 6. Unters., 617, kursiv v. T. H.).

Husserl meint hier mit dem „Moment des aktuellen Behauptens“ die Akt-qualität des Behauptens aufgrund einer Wahrnehmung. Ein bloßes Glau-ben hinsichtlich einer Materie muss von der auf einer Wahrnehmung ba-sierenden Behauptung hinsichtlich derselben Materie unterschieden wer-den. Husserl hat sich in LU bemüht, die Rolle der Wahrnehmung bei der

102 B. Russell, Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description, in Proceed-ings of Aristotelian Society, Bd. XI, 1910-11, S. 108: „I say that I am acquainted with an object when I have a direct cognitive relation to that object, i. e. when I am directly aware of the object itself.“ S. 113: „I shall say that an object is ‘known by description’ when we know that it is ‘the so-and-so’, i. e. when we know that there is one object, and no more, having a certain property; and it will generally be implied that we do not have knowledge of the same object by acquaintance. We know that the man with the iron mask existed, and many propositions are known about him; but we do not know who he was“(kursiv v. Russell).

Sorge und Bedeutsamkeit

78

Erkenntnis zu begreifen. Wie Heidegger mit Recht betont, muss physio-logische oder psychologische Erklärung der Wahrnehmung bei der Inter-pretation des Begriffs des erfüllenden Sinns außer Acht gelassen wer-den.103 Diese Rolle liegt vielmehr im Wechsel der Aktqualität vom bloßen Glauben zum Behaupten, die sich nicht durch den realen Inhalt der Wahrnehmung, sondern durch modale Ausdrücke wie „kann-sein“, „wirk-lich-sein“ usw. bekundet. Und diese Behauptung dient auch als ein Grund weiterer Erwartungen über den Gegenstand. Die zweite Rolle der Wahr-nehmung nennt Husserl Motivation.

Die wichtige Lehre der Motivation hat Husserl nach LU entwickelt; sie macht die Grundlage für den Husserlschen Begriff des Horizontes aus (Ideen I, 112, Anm.). Aber bereits in LU hat Husserl dieses Thema mit Bezug auf die Gesamtwahrnehmung und die Sonderwahrnehmung be-rücksichtigt (LU, 6. Unters., 682f.). Man kann, so meine Interpretation, den Begriff der Erfüllung oder kategorialen Anschauung nur im Zusam-menhang mit der Lehre der Motivation ausführlich verstehen. Deshalb analysiere ich zunächst diesen Begriff, um danach auf die Interpretation des erfüllenden Sinns zurückzukommen.

Husserl erläutert in Ideen I den Begriff des Horizonts in Bezug auf die Motivation.

„Im Wesen liegt es, daß, was auch immer realiter ist, aber noch nicht aktuell erfahren ist, zur Gegebenheit kommen kann, und daß das dann besagt, es gehöre zum unbestimmten, aber bestimmbaren Horizont meiner jeweiligen Erfahrungsaktualität. Dieser Horizont aber ist das Korrelat der an den Dingerfahrungen selbst wesensmä-ßig hängenden Unbestimmtheitskomponenten, und diese lassen – immer wesensmäßig – Erfüllungsmöglichkeiten offen, die keines-wegs beliebige, sondern nach ihrem Wesenstypus vorge-zeichnete, motivierte sind (Ideen I, 112, Sperrung v. Husserl, kursiv v. T. H.).“

Mit „Horizont“ meint Husserl die offene Erwartungsmöglichkeit in der gegenwärtigen Wahrnehmung. Diese Möglichkeit ist zwar unbestimmt, aber durch das Wesen eines intentionalen Gegenstandes, etwa die Struktur eines Kubus und durch seine perspektivische bzw. „sich abschattende“ Er-scheinungsweise, vorgezeichnet. Die Erwartung kann durch künftige Wahrnehmungen erfüllt oder widerlegt werden. Dabei gilt es darauf zu achten, dass diese offene Erwartungsmöglichkeit begrifflich oder (in der Sprache der LU) kategorial strukturiert ist. Husserl nennt diese kategorial strukturierte Erwartungsmöglichkeit Motivation. Wie wir nachher sehen werden, ist diese Lehre der Motivation auch wichtig für die Heidegger-

103 Vgl. GA21, S. 107: Dieses Zur-Deckung-kommen des Leervorgestellten und Ange-schauten ist eine intentionale Angelegenheit, nicht ein psychischer Vorgang […]“.

§ 4 Der noematische Charakter und Horizont

79

sche Interpretation der aristotelischen Zweck-Mittel-Überlegung (siehe § 5 b)).

Man muss diese kategorial strukturierte Motivation von der psycho-logisch oder behavioristisch interpretierten Assoziation unterscheiden. Husserl analysiert die Assoziation in der Vorlesung über die passive Syn-thesis folgendermaßen:

Wir können hier direkt die Motivationskausalität als eine Notwen-digkeit sehen; wir können in Evidenz sagen: Ich erwarte hier q', weil ich unter ähnlichen Umständen q erfahren habe, und dieses Weil-so ist evident gegeben. Korrelativ: Ich schließe „induktiv“ in vollkommener Evidenz aus dem Gekommen-sein unter früheren, ähnlichen Umständen auf das nunmehrige ähnliche Kommen (Husserliana Bd. XI, 188, kursiv v. T. H.).

Auf den ersten Blick stellt sich der Eindruck ein, als wiederholte Husserl nur die Assoziationslehre der Empiristen. Man kann zwar diesen Prozess der Assoziation z. B. behavioristisch auf Reiz und Verstärkung der Reak-tion hin interpretieren und den physiologischen Prozess im Hirn während des Verhaltens beschreiben. Quine steht z. B. für eine extrem naturalisti-sche Sichtweise der Ausbildung der begrifflichen Fähigkeit:

„Consider, then an example:‘Snow is white’. At the end of § 7 we noted that when a word has been learned and is then heard again, it enlivens the trace of the learning episode. Intuitively speaking, the word ‘snow’ induces a snow image. This way of putting the matter is good, I urged, in its suggestion that the enlivened trace can have effects somewhat like those of ocular stimulation. Now such an as-sumption of likeness of effect stands us in good stead in explaining the learning of ‘Snow is white’. The child has previously learned the observation terms ‘snow’ and ‘white’; that is, he has on what occa-sion to assent to the query ‘Snow?’ and to the query ‘White?’. Now the parent queries the eternal sentence ‘Snow is white’: Its first word induces the snow image, and then the queried sequel ‘white?’ elicits the child’s assent as if he were seeing snow and not just hav-ing the image.

The mechanism that I am suggesting is, in the familiar termi-nology, a transfer of conditioning. The child has been conditioned to assent to the query ‘White?’ when snow is presented, and then this response become transferred from the snow stimulus to the as-sociated verbal stimulus, the word ‘snow’.“104

Hier zeigt Quine eine typisch psychologische Strategie, Wahrheit, Falschheit (assent, dissent) und den idealen Sinn auf einen naturalisti-schen Vorgang zu reduzieren, gegen die Frege ebenso wie die Neukantia-ner und Husserl am Ende des 19. Jahrhunderts gekämpft haben. Der Un-

104 Vgl. W. O. Quine, Roots of Reference, Illinois 1974, S. 64f.

Sorge und Bedeutsamkeit

80

terschied zwischen Quine und den damaligen Psychologisten liegt nur in seinem Behaviorismus. Husserl stellt z. B. seine Kritik am Psychologis-mus Mills folgendermaßen dar:

„Wir entnehmen daraus, daß die Inkonsistenz, die im Satze vom Widerspruch ausgedrückt wird, nämlich das Nichtzusammenwahr-sein kontradiktorischer Sätze, von Mill als Unverträglichkeit sol-cher Sätze in unserem belief gedeutet wird. Mit anderen Worten: dem Nichtzusammenwahrsein der Sätze wird substituiert die reale Unverträglichkeit der entsprechenden Urteilsakte (LU, Prolegomena, 91, kursiv und Sperrung v. Husserl).“

Aufschlussreich ist es, diese Kritik am Psychologismus mit der behavio-ristischen Auffassung der Negation bei Quine zu vergleichen. Dieser schreibt:

„We want the negation of an occasion sentence to be conditioned to just the occasions where the original sentence deserves a dissent-ing response; so the ‘no’ of dissent just fills the bill, here, of a post-positive negation sign. When we move out to standing sentences [like ‘Snow is white’; T. H.] this talk of occasions loses its point. Still, assent and dissent carry over to standing sentences, and with much the same force that they had for occasion sentences. When the child uttered an occasion sentence on the wrong occasion, the parent’s ‘no’ betokened negative conditioning […]. The parent’s ‘no’ served the same purpose when the child transgressed in other, nonsentential ways; and its force is not lost on standing sentences (Quine, 1974, 75).“

Husserl würde wahrscheinlich Quine kritisieren: „Das Nichtzusammen-wahrsein der Sätze“ „Schnee ist weiß“ und „Schnee ist nicht weiß“ wird von Quine durch die reale Unverträglichkeit von „positiver und negativer Konditionierung“ substituiert. Wir können deshalb mit Recht von Hus-serl eine potenzielle Argumentation gegen die behavioristische Theorie des Spracherwerbs erwarten.

Husserl interessiert sich bei seiner Lehre der Assoziation nicht für eine psychologische bzw. behavioristische Interpretation der Assoziation. Vielmehr ist im obigen Zitat über die Assoziation dem Ausdruck „Weil-so“ Beachtung zu schenken. Jemand sieht beispielsweise einen Würfel a und erwartet aufgrund früherer Wahrnehmung ähnlicher Gegenstände (b, c, d, …), dass die Rückseite ein Quadrat ist. Diese Rolle der Ähnlichkeit sollte weder psychologisch noch physiologisch gedeutet werden. Viel-mehr dient die erinnerte Ähnlichkeit als Grund des Erwartens. Das heißt, die Erwartung kann folgendermaßen begründet werden: Die Rückseite muss so und so (z. B. wie ein Quadrat) aussehen, weil a eine ähnliche Ge-stalt (z. B. Kubus) wie b, c, d usw. hat. Diese Begründung der Erwartung durch Ähnlichkeit basiert auf der begrifflichen Struktur des intentionalen

§ 4 Der noematische Charakter und Horizont

81

Gegenstandes. Es kann sein, dass ein Kind, das noch nichts von Geomet-rie gelernt hat, seine Erwartung nicht ausdrücklich begründen kann und seine Erwartung nur passiv ausbildet. Die Erwartung des Kindes bewegt sich noch in der sogenannten vorprädikativen Ebene (EU, § 9). Aber man muss diese vorprädikative Erfahrung von der assoziativen Reaktion von Tieren auf die Umgebung unterscheiden. Letztere führt nicht zur Artiku-lation der begrifflichen Struktur. Das Kind bewegt sich dagegen im Moti-vationszusammenhang. Mit anderen Worten, das Kind kann versuchen, seine Erwartung zu begründen oder, besser ausgedrückt, den Grund sei-nes Verhaltens oder „das Weil der Motivation“ (Ideen II, 230) zu su-chen.105 Der Horizont der Suche wird durch den Wesenstypus des inten-tionalen Gegenstandes vorgezeichnet. Diese Suche nach dem Begriff er-fahren wir oft bei Fragen von Kindern nach Gegenstandsnamen. Solche Fragen kann man phänomenologisch auf diese Weise analysieren: Die Evidenz der Wahrnehmung ähnlicher Gegenstände motiviert das Kind und zeichnet ihm die Richtung der Suche vor. Husserl nennt solch ein Verfahren der Suche Typisierung.106 Es ist gerade diese Typisierung oder „Verallgemeinerungsfähigkeit“, die eine spontane Fragestellung von bloß konditionierter Reaktion unterscheidet, in welcher es keinen Spielraum für die unterschiedlichen illokutionären Kräfte gibt.107

105 Vgl. EU, S. 226. Der Zusammenhang zwischen der Suche nach dem Begriff und der wissenschaftlichen Begründung wird schon von Aristoteles untersucht. Aristoteles, Zweite Analytik, H. G. Zekl, 1998, Hamburg, 100a6f. Der Unterschied zwischen Be-gründen oder Bestimmen und Suchen kommt bei Kant in Kritik der Urteilskraft durch die Differenzierung zwischen der bestimmenden und reflektierenden Urteilskraft zum Ausdruck. Zu einer klaren Interpretation dieser Unterscheidung, vgl. W. Hogrebe, Me-taphysik und Mantik, Frankfurt a. M. 1992, § 8, Die ursprüngliche Lust der Prädikation.

106 EU, S. 35: „Aber noch mehr. Nicht nur die allgemeine Auffassung als „Gegen-stand“, „Explikabels überhaupt“ ist dem entwickelten Bewusstsein von vornherein vor-gezeichnet, sondern auch schon eine Typisierung aller Gegenstände. Mit jedem neuar-tigen, (genetisch gesprochen) erstmalig konstituierten Gegenstand ist ein neuer Ge-genstandtypus bleibend vorgezeichnet, nach dem von vornherein andere ihm ähnliche Gegenstände aufgefaßt werden.“

107 Die Typisierung muss man auch beim Spracherwerb von Kleinkindern berücksich-tigen. Eine amerikanische Kinderpsychologin S. R. Waxman untersucht die Rolle der Typisierung bzw. „general expectation“ beim Spracherwerb von Kleinkindern. S. R. Waxman, Everything Had a Name, in Weaving a Lexicon, hrsg. von D. G. Hall und S. R. Waxman, Cambridge Massachusetts, 2004. S. 306: „Infants in the No Word con-trol condition revealed no novelty preference, indicating that they had not detected the category-based commonalities among the familiarization objects. In contrast, infants in both the Noun and Adjective conditions revealed reliable novelty preferences, indicat-ing that they successfully formed object categories. This was a striking result because it offered clear evidence for a link between word learning and conceptual organization in infants who had just begun to produce words on their own. Infants reliably detected novel words presented in fluent, infant-directed speech, and these novel words (both

Sorge und Bedeutsamkeit

82

Man kann wohl einen Aspekt der Assoziation physiologisch oder neurologisch analysieren, aber dieser Aspekt muss von einem anderen As-pekt der Assoziation unterschieden werden, der zur Artikulation der be-grifflichen Struktur des Gegenstandes beiträgt. Es ist ein grundlegender Mangel der behavioristischen Theorie des Spracherwerbs108, dass sie die Assoziation nur im kausalen Kontext behandelt. Ihr dient mit Blick auf den Lernprozess die Assoziation nur zur Konditionierung oder Verstär-kung der Reaktion auf einen Reiz. Aber beim Spracherwerb reagiert ein Kind nicht auf Reize, sondern stellt eine Frage, z. B. „Ist dieses a ein F?“ oder nur „F?“. Diese Szene ist der früheren Szene zumindest in einer Hinsicht ähnlich, wo das Kind F gelernt hat. Eine solche Fragestellung kann man der behavioristischen Theorie zufolge nur als eine verstärkte Reaktion betrachten. Aber wenn wir wirklich auf die Frage antworten, be-trachten wir die Fragestellung niemals als Naturereignis. Vielmehr be-trachten wir die Ähnlichkeit als den Grund der Fragestellung, und das Kind befindet sich dabei nicht in der raumzeitlichen Struktur der physika-lischen Beschreibung, sondern in seiner Szene. Wir nehmen dabei an, dass das Kind, wenn es einen ausreichenden Wortschatz hätte, behaupten wür-de: „Dieses a (vor mir) muss auch ein F sein, weil dieses a und jenes b in dieser Hinsicht ähnlich sind.“ Die Rolle der Assoziation im „Raum der Gründe“ muss von ihrer Rolle im kausalen Kontext unterschieden wer-den.109 Es ist richtig, dass Husserl den intersubjektiven Sprachgebrauch

adjectives and nouns) promoted categorization. This outcome supports the proposal that infants begin the task of lexical acquisition equipped with a general expectation linking novel word (be they nouns or adjectives) to commonalities among objects. It also reveals the conceptual power of this initial link. Although the novel words were presented only during familiarization, their influence extended beyond the named fa-miliarization objects, influencing infants’ attention to the new – and as yet unnamed – objects presented at test“(kursiv v. T. H.). Diese Studie deutet darauf hin, dass man auch Kleinkindern nicht nur die Konditionierung, sondern die Verallgemeinerungsfä-higkeit zuschreiben muss. (Zur Verallgemeinerungsfähigkeit, vgl. Hogrebe, 1992, 75f.) Quine vernachlässigt in seiner behavioristischen Theorie des Spracherwerbs die „Spon-taneität“ der fragenden Kinder (Quine, 1974, 42f.). Dieses passive Modell des behavio-ristischen Lernprozesses wurde von manchen Kinderpsychologen kritisiert. Es ist meistens nicht das Kind, das vermutet, was Erwachsene meinen, sondern umgekehrt Erwachsene, die vermuten, was ein Kind meint. Vgl. L. Bloom, The Transition from In-fancy to Language, Cambridge, 1993, S. 86f.

108 Dabei muss man auch die Chomskysche Kritik an Behaviorismus, d. i. „poverty of the stimulus“ berücksichtigen. N. Chomsky, Recent contributions to the theory of innate ideas, in Synthese, Bd. 17, 1967, S. 2-11. In dieser Arbeit kann ich aber diesen Aspekt des Spracherwerbs nicht behandeln.

109 Es ist m. E. möglich, die Einsicht Husserls gemäß der heutigen analytischen Philo-sophie, etwa dem „inferentialism“ Brandoms zu entwickeln. Vgl. R. Brandom, Articulationg Reasons, Harvard, 2000, Introduction. Aristoteles kennt schon den Un-terschied zwischen der Funktion der Vorstellungsfähigkeit bei tierischer Reaktion und

§ 4 Der noematische Charakter und Horizont

83

nicht zum Thema seiner Phänomenologie gewählt hat. Trotz dieses Man-gels kann man von ihm noch etwas Wichtiges über das Thema lernen.

Diese Artikulation der begrifflichen Struktur wie F-Sein eines Ge-genstandes, Konjunktion, Disjunktion, Konditional (wenn – so) usw. be-zeichnet Husserl in LU als kategorialen Akt. Der Zusammenhang zwi-schen der Gesamtintention eines Gegenstandes und den Partialintentio-nen in Bezug auf ihn ist kategorial oder ideal strukturiert (LU, 6. Unters., 683). In der gegenwärtigen Sonderwahrnehmung wie „Die Vorderseite von a ist ein Quadrat“ sind die weiteren Partialintentionen wie „Die Rückseite ist auch Quadrat“ impliziert. „Das fortwirkende Gesamtwahr-nehmen“ von a deckt sich „gemäß jeder implizierten Partialintention mit dem Sonderwahrnehmen“ (ebd.).110 Der Zusammenhang zwischen dem Sonderwahrnehmen und den Partialintentionen von a kann in der Einheit des Gesamtwahrnehmens kategorial, z. B. durch einen Konditional (Wenn a ein Kubus ist, …“) artikuliert werden.

Die Erfüllung der Partialintentionen ist nur in diesem kategorial strukturierten Motivationszusammenhang aufzufassen. Husserl schreibt deshalb folgendermaßen: „Niemals kann aber bloße Sinnlichkeit kategori-alen, genauer: kategoriale Formen einschließenden Intentionen Erfüllung bieten; vielmehr liegt die Erfüllung jederzeit in einer durch kategoriale Akte geformten Sinnlichkeit“ (LU, 6. Unters., 541, kursiv v. T. H.). Wenn die Aktqualität der Erwartung über eine unsichtbare Seite eines Kubus aus Anlass einer Wahrnehmung zur Aktqualität der Behauptung übergeht, findet diese Bewegung innerhalb des offenen Horizonts des kategorial struk-turierten Motivationszusammenhangs statt. Die „durch kategoriale Akte geformte Sinnlichkeit“ spielt im Motivationszusammenhang eine andere Rolle als „bloße Sinnlichkeit“. Realer Inhalt wie Farbe oder Gestalt wird in der „bloßen Sinnlichkeit“ gegeben. Diese braucht nicht „kategorial ge-formt“ zu sein. Die Änderung der Aktqualität bekundet sich dagegen nicht durch den realen Inhalt der Wahrnehmung, sondern durch die Än-derung der modalen und indexikalischen Ausdrücke: Die Rückseite muss ein Quadrat sein; diese Seite ist in Wirklichkeit ein Quadrat.

Nur innerhalb dieser intentionalen Struktur der Motivation ist der Übergang des Sinnes – Rückseite und Seinmüssen zum Sinn: diese Seite

ihrer Funktion in der Überlegung. Über die Seele, 434a5f.: „Die mit sinnlicher Wahr-nehmung verbundene Vorstellung findet sich nun, wie gesagt, auch in den übrigen Le-bewesen, die mit Beratschlagung verbundene hingegen in den der Überlegung fähigen Lebewesen; denn ob dies oder das getan werden soll, ist die Leistung der Überlegung. ἡ μὲν οὖν αἰσθητικὴ φαντασία, ὥσπερ εἴρηται, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις ὑπάρχει, ἡ δὲ βουλευτικὴ ἐν τοῖς λογιστικοῖς, πότερον γὰρ πράξει τόδε ἢ τόδε, λογισμοῦ ἤδη ἐστὶν ἔργον.“

110 Vgl. D. Lohmar, Kategoriale Anschauung, in Edmund Husserl Logische Untersuchun-gen, hrsg. von V. Mayer, Berlin, 2008, S. 209-237.

Sorge und Bedeutsamkeit

84

und Wirklich-Sein – verständlich. Deshalb analysiert Husserl die Rolle der Sinnlichkeit innerhalb des Motivationszusammenhangs auch in Bezug auf indexikalische Ausdrücke, die er als okkasionell bezeichnet.

„Macht die Wahrnehmung auch niemals die volle Bedeutung einer auf Grund von Wahrnehmung vollzogenen Aussage, so trägt sie doch, und zwar gerade in Fällen der eben erörterten Klasse, zur Bedeutung einiges bei. Dies tritt klarer hervor, wenn wir das Bei-spiel zunächst modifizieren und statt ganz unbestimmt von einer Amsel von dieser sprechen. Dies ist ein wesentlich okkasioneller Ausdruck, der nur durch Hinblick auf die Umstände der Äußerung und hier auf die vollzogene Wahrnehmung voll bedeutsam wird. Das wahrgenommene Objekt ist, so wie es in der Wahrnehmung gegeben ist, mit dem dies gemeint. Übrigens drückt auch das Tem-pus Präsens in der grammatischen Form des Verbum eine Bezie-hung auf die aktuelle Gegenwart, also wieder auf die Wahrnehmung aus. Offenbar gilt nun dasselbe von dem unmodifizierten Beispiel; denn wer sagt „eine“ Amsel fliegt auf, meint ja nicht, dass eine Am-sel überhaupt, sondern dass eine Amsel jetzt und hier auffliege (LU, 6. Unters., 552, Sperrung und kursiv v. Husserl, unterstrichen v. T. H.).“

Wie Husserl später in Formale und transzendentale Logik rückblickend schreibt, braucht man die Horizontintentionalität, um okkasionelle Aus-drücke genügend zu analysieren.111 Als er LU geschrieben hat, war er sich zwar darüber noch nicht ganz klar, aber er war schon der horizontalen Struktur der Intentionalität auf der Spur, wie sich bei seiner Lehre der Ge-samt- und Sonderwahrnehmung beobachten lässt. Mit dem Beitrag der Wahrnehmung zur Bedeutung im obigen Zitat meint er nicht den realen Inhalt von Empfindungen, sondern den Beitrag zum Verständnis der raumzeitlichen Struktur des Motivationszusammenhangs, die durch das ka-tegorial artikulierende Leben eines Wahrnehmenden erschlossen wird. Zwar ist die Erschließung dieser Struktur „fundiert“ in der Wahrnehmung des realen Inhalts wie die Seite, ihre Gestalt, ihre Farbe usw. Aber durch realen Inhalt kann man die von der Wahrnehmung realisierte Struktur der Intentionalität wie „dies“, „Tempus Präsens“ oder „Wirklich-Sein“ nicht begreifen.

Husserl berücksichtigt in LU perspektivische Richtungen nicht, die die Struktur der Umwelt in Ideen II ausmachen. Aber auch perspektivi-sche Richtungen sind nicht etwas, was durch realen Inhalt erfasst werden kann, sondern die Weise, wie ein Sachverhalt in der Orientierungsstruktur eingeordnet wird. Außerdem versteht man den Sinn indexikalischer Aus-drücke niemals allein, sondern nur zusammen mit anderen Räumlichkei-

111 E. Husserl, Formale und Transzendentale Logik, § 80. Vgl. J. N. Mohanty, Husserl and Frege, Bloomington, 1982, S. 57ff.

§ 4 Der noematische Charakter und Horizont

85

ten wie „Vorderseite“, „Rückseite“, „links“, „rechts“, „hier“, „dort“ usw., die als kategorial strukturierte Partialintentionen in einem Gesamtwahr-nehmen impliziert sind. Ein Wahrnehmender ist mit diesen Räumlichkei-ten vertraut und diese Vertrautheit ist als die kategorial geformte intenti-onale Zeitstruktur der Erwartung der unsichtbaren Seiten strukturiert, die der Wahrnehmende aufgrund der gegenwärtigen Wahrnehmung und der Erinnerung der anderen Seiten passiv oder aktiv formuliert. Dieser Zu-sammenhang der intentionalen Struktur kommt zwar kaum vollständig zutage und bleibt meistens unthematisch, aber er ist der „Hinter-grund“ (Ideen I, 77), unter dessen Voraussetzung allein man eine Aussage mit indexikalischen Ausdrücken und ihre illokutionäre Kraft im Sonder-wahrnehmen angemessen interpretieren kann.

Dies mag wohl der Grund sein, warum Husserl den Begriff der Be-deutung in LU nicht auf intentionale Materie oder Intension beschränkt und auch Erfüllung als ein Moment der Bedeutung betrachtet. Diese Er-weiterung des Sinnbegriffs führt Husserl zur Einführung eines anderen Anschauungsbegriffs als sinnliche Anschauung. Er schreibt:

„Indem sich die neuen Akte der Konjugation, der Disjunktion, der bestimmten und unbestimmten Einzelauffassung (das – etwas), der Generalisation, des schlichten, beziehenden und verknüpfenden Erkennens einstellen, erstehen damit nicht beliebige subjektive Er-lebnisse, auch nicht Akte überhaupt, die an die ursprünglichen an-geknüpft sind; sondern Akte, welche, wie wir sagten, neue Ob-jektivitäten konstituieren; es erstehen Akte, in denen etwas als wirklich und als selbst gegeben erscheint, derart dass dasselbe, als was es hier erscheint, in den fundierenden Akten allein noch nicht gegeben erscheint, derart dass dasselbe, als was es hier erscheint, in den fundierenden Akten allein noch nicht gegeben war und gegeben sein konnte (LU, 6. Unters., 675, Sperrung v. Hus-serl.).“

Durch die Artikulation der begrifflichen Struktur der Dinge verschafft sich ein intentionales Leben den Zugang zu den neuen Objektivitäten. Ohne diese Artikulation kann zwar auch ein realer Inhalt der Dinge wahrgenommen werden. Aber dieser reale Inhalt kann den „kategoriale Formen einschließenden Intentionen“ keine Erfüllung bieten. Aufgrund einer Wahrnehmung unterscheidet man zwar die Setzungsqualität eines intentionalen Aktes von der Qualität des bloßen Meinens, aber die Set-zungsqualität bzw. der thetische Charakter und ihr Gegenteil, der Cha-rakter der Nichtigkeit, sind nicht als realer Inhalt der Wahrnehmung ge-geben.

Ich vermute z. B., dass die Rückseite eines Eichbaums braun ist. Bei der Wahrnehmung wird festgestellt, dass die Seite in Wirklichkeit braun ist. Ich kann sogar ausdrücklich behaupten: „Diese Seite ist in der Tat braun.“ Wenn man den Begriff der Bedeutung auf den propositionalen

Sorge und Bedeutsamkeit

86

Inhalt oder die Materie einschränkt, lässt man ein wichtiges Moment au-ßer Acht. Denn die illokutionäre Kraft der Behauptung steht in Zusam-menhang mit dem Verständnis des Sinns des „ist in der Tat“, der im pro-positionalen Inhalt selbst nicht enthalten ist.112 Der Übergang von der Erwartung zur Behauptung findet durch die Wahrnehmung der Seite statt. Aber diese Rolle der Wahrnehmung kann man nicht durch die Materie oder den realen Inhalt der Wahrnehmung erklären, weil der reale Inhalt der Erwartung (Seite, braun) mit dem Inhalt der Wahrnehmung identisch ist. Diese Rolle der Wahrnehmung ist vielmehr als Sinn der index-ikalischen und modalen Ausdrücke zu verstehen: „Die Rückseite kann braun sein; diese ist in der Tat braun.“ Deshalb bezeichnet Husserl im Un-terschied zum realen Inhalt der sinnlichen Anschauung die indexikalische oder kategoriale Ausdrücke erfüllende Rolle der Wahrnehmung als katego-riale Anschauung (LU, 6. Unters., 541, §§ 45–46). Es ist deshalb nahelie-gend, die kategorial geformte Sinnlichkeit, d. i. die Rolle der Sinnlichkeit im Motivationszusammenhang, als ein wichtiges Moment der kategorialen Anschauung zu betrachten.113

Nur diese Rolle der Sinnlichkeit kann den „kategoriale Formen ein-schließenden Intentionen“ Erfüllung bieten. Husserl wählt für diesen Er-füllung bietenden Akt das Wort „Anschauung“, weil kategoriale An-schauung genauso wie sinnliche Anschauung sich „unmittelbar“ auf Ge-

112 Es ist merkwürdig, dass Tugendhat diese Lehre Husserls in LU übersieht. Statt dessen wiederholt er in seinem Buch die Husserlsche These und hält sie für die Kritik an Husserl. E. Tugendhat, Vorlesung zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie (=Einführung), Frankfurt a. M., 1976, S. 157: „Jetzt können wir zu Husserls These zu-rückkommen, der Sachverhalt daß p sei die (»vergegenständlichte«) Bedeutung von »p«. Es ist nun klar, warum diese These falsch ist: die Bedeutung von »p« enthält immer schon mehr als das, wofür der Ausdruck »daß p« steht. So berechtigt und natürlich es ist zu sagen, ein Ausdruck »daß p« stehe für etwas – ob man das nun einen Sachverhalt oder eine Proposition oder einen Gedanken nennt (oben, S. 62) –, so falsch ist es, dies von dem unmodifizierten Ausdruck »p« zu behaupten. Wer »p« sagt, bezeichnet nicht einfach einen Sachverhalt, sondern behauptet zugleich, daß er wahr ist oder ›besteht‹ (vgl. oben, S. 65), und dieser zusätzlicher Faktor, der in der Bedeutung von »p« enthal-ten ist, läßt sich überhaupt nicht mehr gegenständlich fassen.“ Der Grund seines Miss-verständnisses liegt darin, dass er das Noema mit dem Fregeschen Sinn verwechselt hat (ebd., 148f.). Vgl. E. Tugendhat, Phänomenologie und Sprachanalyse, in Hermeneutik und Dialektik, hrsg. v. R. Bubner et al. Tübingen, 1970, S. 7-8. Wie wir bald sehen wer-den, kann man das Noema nicht als eine intensionale Entität oder eine Proposition (Materie in Husserls Wort) betrachten.

113 Bei der Interpretation der kategorialen Anschauung muss man freilich auch die An-schauung des Allgemeinen berücksichtigen (LU 6. Unters., 690). In dieser Arbeit be-gnüge ich mich aber mit der Interpretation der Verallgemeinerungsfähigkeit oder der Typisierung, die wir für den Spracherwerb brauchen, und behandle die eidetische Re-duktion nicht. Ich konzentriere mich vielmehr auf den Aspekt der kategorialen An-schauung, der für den leiblich-lebensweltlichen Subjektivitätsbegriff wesentlich ist.

§ 4 Der noematische Charakter und Horizont

87

genstände bezieht (LU, 6. Unters., 694f.). Wenn man nicht nur die Erfül-lung, sondern auch den Beitrag der Wahrnehmung zu den indexikalischen Ausdrücken in die Interpretation der kategorialen Anschauung mit einbe-zieht, liegt es nahe, dass kategoriale Anschauung ein wichtiges Moment der leiblichen Vertrautheit mit der raumzeitlichen Struktur der Lebens-welt ausmacht.114 Denn auch die Vertrautheit soll sich nicht durch Begrif-fe vermitteln, sondern unmittelbar auf Gegenstände „beziehen“. Im Zu-sammenhang mit der leiblichen Vertrautheit mit der Umwelt sollte die Ausdrucksweise „sich beziehen auf Gegenstand“ jedoch streng genom-men vermieden werden, weil „Vorderseite“ oder „meine rechte Hand“, wie wir im ersten Kapitel bereits gesehen haben, weder Vorstellungen noch Begriffe, noch linguistische Bedeutungen sind. Sie sind vielmehr die Erscheinungsweise der Umweltdinge selbst.

Husserl hat die Problematik des erfüllenden Sinns in LU in seine Lehre des Noema oder des noematischen Sinns in Ideen I aufgenommen. Er schreibt: „Die Wahrnehmung z. B. hat ihr Noema, zu unterst ihren Wahrnehmungssinn, d. h. das Wahrgenommene als solches“ (Ideen I, 219). Er fügt dem „Wahrnehmungssinn“ eine Fußnote hinzu und weist auf die Lehre des erfüllenden Sinns in der 1. Unters. und des kategorialen Repräsentanten in der 6. Unters. § 55 hin. In § 55 erklärt er den letztge-nannten Begriff folgendermaßen:

„Die Repräsentanten sind es, welche den Unterschied zwischen „leerer“ Signifikation und „voller“ Intuition ausmachen, ihnen wird die „Fülle“ verdankt […]. Nur die intuitiven Akte bringen den Ge-genstand zur „Erscheinung“, zur „Anschauung“, nämlich dadurch, daß ein Repräsentant da ist, den die Auffassungsform als Analogon oder als das Selbst des Gegenstandes auffaßt. Das ist eine Sachlage, die im allgemeinen Wesen des Erfüllungsverhältnisses gründet, […]. Auch in ihr finden wir den Gegensatz zwischen objektivie-renden Akten, welche eine kategoriale Gegenständigkeit signitiv meinen, und parallelen Akten, welche dieselbe Gegenständigkeit in demselben Auffassungssinn intuitiv vergegenwärtigen, sei es nun „im Bilde“ oder „selbst“. Da die intentionale Materie beiderseits dieselbe ist, so können wir das Neue auf seiten der kategorialen Anschauung wieder nur so fassen, daß sie eben Repräsentation ist, daß sie das Gegenständliche inhaltlich vor uns hinstellt, daß sie erlebte Inhalte als Repräsentanten des gemeinten Gegenstandes auffasst (LU, 6. Unters. 700, Sperrung v. Husserl).“

114 Vgl. M. Sommer, Husserls Göttinger Lebenswelt, XIV „Die okkasionellen Ausdrü-cke sind lebensweltliche Ausdrücke und die phänomenologische Klärung dessen, wie sich ihre Bedeutung konstituiert, führt in die Lebenswelt-Theorie hinein.“ In EU ver-wendet Husserl den Begriff der Vertrautheit im Bezug auf den Begriff des Horizontes. EU, S. 33, 125, 137, 140, 172.

Sorge und Bedeutsamkeit

88

Eine Materie wie „rot“ in einem „signitiven“ Akt kann z. B. durch „rot“ im intuitiven Akt „zur Anschauung“ gebracht werden. Diese Mate-rie im intuitiven Akt ist ein intuitiver Repräsentant (ebd., 622f.). Es muss deshalb Husserl zufolge andersartige intuitive Repräsentanten geben, die sich wie andere intuitive Repräsentanten unmittelbar auf Gegenstand be-ziehen, aber gleichzeitig den „kategoriale Formen einschließenden Inten-tionen“ Fülle bieten. Diese Lehre des kategorialen Repräsentanten bleibt aber eher unklar und wurde auch angeblich von Husserl später aufgege-ben.115 In Ideen I scheint Husserl jedoch teilweise noch die Lehre des ka-tegorialen Repräsentanten im Begriff des Noema beizubehalten. Er schil-dert den Gegenstandsbezug des Noema folgendermaßen: „Jedes Noema hat einen »Inhalt«, nämlich seinen Sinn, und bezieht sich durch ihn auf »seinen« Gegenstand“ (Ideen I, 316f.). Man sollte diesen „Gegenstands-bezug des Noema“ aber nicht mit dem Gegenstandsbezug des „signitiven“ Akts in LU oder der Noesis in Ideen I vermengen. Er sollte vielmehr als Gegenstandsbezug des intuitiven Akts interpretiert werden. Die Materie eines noetischen Sinns116 und eines noematischen Sinns kann genauso wie beim „signitiven“ und intuitiven Akt in LU dieselbe sein, aber nur der noematische Sinn hat die Funktion der Erfüllung oder „die thetischen Momente, die zum Sinn als noematischem eine besondere Be-ziehung haben“ (Ideen I, 324). Husserl schränkt deshalb in § 133 den Sinnbegriff auf die Materie ein, um die Zweideutigkeit des Sinnbegriffs zu vermeiden, und bezeichnet „die Einheit von [eng verstandenem T. H.] Sinn und thetischem Charakter als Satz“ (ebd., 324).117

In LU (und auch teilweise in Ideen I) scheint Husserl noch zwi-schen der Repräsentationstheorie der Wahrnehmung118 und seiner eigenen Theorie der Wahrnehmung zu schwanken. Aber er erklärt den Unter-schied zwischen Wahrnehmung und Schein nicht dadurch, dass ein Ge-genstand durch Vorstellungen richtig, oder nicht richtig repräsentiert wird. Vielmehr erfasst er diesen Unterschied als verschiedene noematische

115 LU, 6. Unters., Vorwort zu 2 Aufl.: „Es tut dem Gesagten keinen Eintrag, wenn ich hinzufüge, daß ich heute, nach zwanzigjähriger Fortarbeit, vieles so nicht mehr schrei-ben würde, daß ich manches, wie z. B. die Lehre von der kategorialen Repräsentation, nicht mehr billige.“ Vgl. Lohmar, Kategoriale Anschauung.

116 Zum Begriff noetischen Sinn, siehe, Ideen I, S. 218f.: „Jedes intentionale Erlebnis ist, dank seiner noetischen Momente, eben noetisches; es ist sein Wesen, so etwas wie ei-nen »Sinn« und ev. mehrfältigen Sinn in sich bergen, auf Grund dieser Sinngebung und in eins damit weitere Leistung zu vollziehen, die durch sie eben »sinnvolle« werden.“ Vgl. LU, 1. Unters., S. 48f.

117 Mit dem Satz meint Husserl freilich nicht linguistischen Satz, sondern das Gesetzte als Korrelat der Setzung.

118 Vgl. T. Crane, The Problem of Perception, in Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2011, http://plato.stanford.edu/entries/perception-problem/#1.3.

§ 4 Der noematische Charakter und Horizont

89

Charaktere (Ideen I, § 103). Wenn ich aufgrund einer Wahrnehmung be-haupte: „Dieses a ist wirklich ein F“, muss man den thetischen Charakter von Fa oder dieses noematische Wie des Wirklich-Seins nicht als „Weisen des Bewusstseins“, sondern als Weisen ansehen, „in denen das Bewusste selbst und als solches sich gibt“ (ebd., 250). Das besagt aber nicht, dass faktische Wahrnehmungen niemals sich als Schein herausstellen können. Sie können wohl trügerisch sein. Husserls Absicht besteht vielmehr darin zu zeigen, dass der thetische Charakter des Wahrnehmungs-Noema zur Struktur der Intentionalität der Wahrnehmung selbst gehört119 und der Charakter der Nichtigkeit des Noema zur Struktur der Intentionalität z. B. der Illusion (Ideen I, 264). Denn ohne diese verschiedene Charak-terisierung des intentionalen Gegenstandes kann man überhaupt nicht verstehen, was Wahrnehmung und was Illusion ist. Mit diesen unter-schiedlichen noematischen Charakteren sind wir in der „natürlichen Ein-stellung“ bereits vertraut, z. B. als Unterschied zwischen Wirklichkeit und Traum, Illusion oder Halluzination. Aber die noematischen Charak-tere des intentionalen Gegenstands kann man nicht in der natürlichen Einstellung, sondern in der phänomenologischen Reflexion beschreiben (Ideen I, 225f., 263f.). Wie Heidegger in der bereits zitierten Vorlesung über Husserl mit Recht betont hat, besteht die Leistung der Husserlschen Analyse der Intentionalität darin, dass er die Intentionalität im Hinblick auf das Wie des intentionalen Gegenstandes, d. i. im Hinblick auf den noematischen Charakter, untersucht hat.120

Noema und noematischer Sinn sind im Unterschied zu Noesis und noetischem Sinn, wie Husserl immer wieder betont, nichts zum Bewusst-sein Gehöriges. Sie sind nicht „reell“, sondern „irreell“ (Ideen I, § 97). Deshalb zählt Husserl perspektivische Erscheinungsweise des intentiona-len Gegenstandes oder das sich Abschattende nicht zur Noesis, sondern zum Noema.121 Wie wir bereits gesehen haben, kann eine perspektivische

119 Ideen I, S. 225f: „Vielmehr wir sehen sie uns an; statt sie mitzumachen, machen wir sie zu Objekten, wir nehmen sie als Bestandstücke des Phänomens, die Thesis der Wahrnehmung eben als ihre Komponente.“

120 Das Problem des Scheins werde ich mit Bezug auf den Heideggerschen Weltbegriff noch eingehender behandeln. Siehe § 6 b).

121 Ideen I, S. 244: „[...] zwar gehört alles Hyletische in das konkrete Erlebnis als reelles Bestandstück, dagegen das sich in ihm als Mannigfaltigem »Darstellende«, »Ab-schattende« ins Noema“ (Sperrung v. Husserl). Tugendhat missversteht den Begriff der Abschattung bei Husserl. Seiner Interpretation nach ist die Abschattung Vorstel-lung. E. Tugendhat, Einführung, S. 359f. Husserl bezeichnet in der Tat in Ideen I die Abschattung als Erlebnis und nicht räumlich (Ideen I, 95). Seine Ausdrucksweise von „Abschattung“ und „Abgeschattetem“ ist aber irreführend, weil man das Verb „ab-schatten“ nicht für den Ausdruck der intentionalen Korrelation, wie andere intentiona-le Verben (Sehen/Gesehenes, Hören/Gehörtes usw.), verwenden kann. Aber den Husserlschen Begriff der Abschattung muss man immer im Zusammenhang mit dem

Sorge und Bedeutsamkeit

90

Erscheinungsweise wie räumliche Richtungen nichts Mentales sein. Husserls Ausdrucksweise: „Noema bezieht sich durch seinen Sinn auf Gegenstand“, ist in dieser Hinsicht sehr irreführend. Sie ist gleichzeitig eine Quelle der Interpretation des Noema als intensionale Entität.122 Diese auf die Repräsentationstheorie der Wahrnehmung hindeutende Aus-drucksweise sollte m. E. durch eine andere Ausdrucksweise wie „das Wahrgenommene als solches“ ersetzt werden. Denn Noema braucht sich nicht durch irgendeinen intuitiven Repräsentanten auf einen Gegenstand zu beziehen, weil das sich in der Anschauung Darstellende oder Abschat-tende ins Noema, d. i. ins Wahrgenommene als solches, gehört.

Man muss also den noematischen Sinn von der Intension unterschei-den. Husserl nennt deshalb den noematischen Sinn im Unterschied zum noetischen Sinn, zur intentionalen Materie oder Intension den weitest ver-standenen Sinn.123

„Abgeschatteten“ oder „sich Abschattenden“ interpretieren. Das sich Abschattende oder das Abgeschattete ist „nur möglich als Räumliches“ (ebd.), d. h. es ist keine Vor-stellung. Tugendhat lässt aber bei seiner Interpretation der Abschattung „das sich Ab-schattende“ als perspektivische Erscheinungsweise des räumlichen Gegenstandes außer Acht. Deshalb verkennt er den Unterschied zwischen den kantischen und Husserlschen Positionen (Tugendhat, Einführung, 359f.).

Auch Dreyfus missversteht den Begriff der Abschattung. H. L. Dreyfus, The Per-ceptual Noema, in Husserl, Intentionality, and Cognitive Science hrsg. v. H. L. Dreyfus, Cambridge Massachusetts, 1982, S. 115: „Husserl, however, never says that “appear-ance,” as meaning plus filling, is synonymous with “noema”. […] He does, however, frequently use the term appearance in its normal sense as synonymous with perceptual adumbration – the way the object presents itself from a particular point of view. But Gurwitsch cannot cite this use of appearance in defense of his view, since Husserl nev-er identifies appearance in the sense of adumbration with the noema and never refers to adumbration as meanings.“ Dreyfus’ Aussage ist in jeder Hinsicht zurückzuweisen. Zum Noema gehört das sich Abschattende. Dieses birgt in sich den für die ideale Er-füllungsmöglichkeit offenen Horizont (Ideen I, 112, 366). Husserl nennt „diesen Ge-genstand im Wie“ Sinn (Ideen I, 322). Sein Missverständnis des Husserlschen Begriffs des Noema ist der Grund dafür, dass Dreyfus bei seiner Heidegger-Interpretation Husserl mit Descartes gleichsetzt. Ich stimme vielmehr mit der von Dreyfus kritisier-ten Interpretation Gurwitschs überein. A. Gurwitsch, Husserl’s Theory of the Intention-ality of Consciousness, in Husserl, Intentionality, and Cognitive Science hrsg. v. H. L. Dreyfus, S. 59-71.

122 D. Føllesdal, Husserl’s Notion of Noema. Siehe seine These 3. Vgl. H. L Dreyfus, The Perceptual Noema, S. 118.

123 Tugendhat verwechselt diesen weitest verstandenen Sinnbegriff mit dem Fregeschen Sinn. E. Tugendhat, Einführung, S. 149. Gegenüber der sprachanalytischen Auffassung der Semantik besteht die Stärke der phänomenologischen Betrachtung des Sinnbegriffs darin, dass Husserl den Sinnbegriff über die Semantik hinaus auf den Hin-tergrund des Performativen erweitert hat. Tugendhats Missverständnis über den Husserlschen Sinnbegriff hängt eng mit seiner völligen Vernachlässigung der Proble-matik der Bedeutsamkeit und der Vertrautheit bei Heidegger-Interpretation zusammen. Vgl. E. Tugendhat, Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger.

§ 4 Der noematische Charakter und Horizont

91

„Das aus ihnen geformte Ganze, das gesamte geurteilte Was und zudem genau so genommen, mit der Charakterisierung, in der Gegebenheitsweise, in der es im Erlebnis »Bewusstes« ist, bildet das volle noematische Korrelat, den (weitest ver-standenen) »Sinn« des Urteilserlebnisses. Prägnanter gesprochen, ist es der »Sinn im Wie seiner Gegebenheitsweise«, soweit diese an ihm als Charakter vorfindlich ist (Ideen I, 233f., Sperrung v. Hus-serl).“

Wie ich noch mit Bezug auf den Husserlschen Vernunftbegriff analysie-ren werde, schließt Husserl nicht nur intuitive Materie, noematischen Charakter, sondern auch den offenen Horizont des Wahrnehmungsge-genstandes in diesen noematischen Sinnbegriff ein. Das Noema ist also die perspektivische Erscheinungsweise des intentionalen Gegenstandes, die dem jeweiligen noetischen Charakter entsprechend in unterschiedli-cher Weise wie erinnerungs-, wahrnehmungs-, erwartungsmäßig usw. cha-rakterisiert wird.124 Husserl stellt in seiner Abhandlung über Sinn und Noema seine Lehre der Noematik folgendermaßen dar:

„Ganz allgemein beschreibt die Noematik die Gegenstände im Wie der Erscheinungsweisen. Sie erforscht alle die Erscheinungsweisen, ohne die Gegenständliches überhaupt nicht erscheinen kann, nicht wahrgenommen werden und so überhaupt nicht angeschaut werden kann. Die Noematik studiert also jede Art von Gegenständen rein als Gegenstände der sie gebenden Anschauungen; studiert mit an-dern Worten ihren gegenständlichen Sinn in seiner Struktur. Sie studiert aber in eins die wechselnde noematische Erscheinungsweise des ganzen Gegenstandes als Sinnes und jede seiner anschaulichen Komponenten. Hier hatten wir ganz allgemein Gegenstände über-haupt betrachtet rein als zeitliche, und somit traten ausschließlich hervor die noematischen Erscheinungsweisen, die die Zeitlichkeit hereinbringt.“125

Es ist zwar ungewöhnlich, die wechselnde Erscheinungsweise des Gegen-standes im Hinblick auf Sinn zu untersuchen, aber der Grund dieser Be-zeichnung ist ersichtlich. Denn man kann eine illokutionäre Kraft eines propositionalen Inhalts über Wahrnehmungsgegenstände nur im Zusam-menhang mit ihrer perspektivischen Erscheinungsweise verstehen. Um

124 Hier unterstütze ich die Interpretation von Gurwitsch. A. Gurwitsch, Husserl’s Theory of the Intentionality of Conscoiusness, in Husserl, Intentionality, and Cognitive Science hrsg. v. H. L. Dreyfus, S. 63:„Having distinguished the perceptual noema from the act of perception – the noesis – we have further to distinguish it from the thing perceived. The latter may be seen from different points of view […] while the percep-tual noema denotes the thing perceived as presenting itself under one of those possible aspects.“

125 E. Husserl, Bewußtsein und Sinn – Sinn und Noema, in Husserliana Bd. XI, S. 333 (kursiv v. T. H.).

Sorge und Bedeutsamkeit

92

die illokutionäre Kraft im Begriff der Bedeutung oder des Sinnes einzu-schließen, muss man also auch die Vertrautheit mit der Erscheinungsweise, d. i. die Erfüllung der bloßen Intention und ihre Erfüllungsmöglichkeit ins Phänomen der Bedeutung oder des Sinnes mit einbeziehen.

Husserl unterscheidet deshalb in Ideen I den phänomenologischen Sinnbegriff als Vertrautheit mit der Erscheinungsweise von der linguisti-schen Bedeutung:

„Wir blicken ausschließlich auf »Bedeuten« und »Bedeutung« hin. Ursprünglich haben diese Worte nur Beziehung auf die sprachliche Sphäre, auf die des »Ausdrückens«. Es ist aber nahezu unvermeid-lich und zugleich ein wichtiger Erkenntnisschritt, die Bedeutung dieser Worte zu erweitern und passend zu modifizieren, wodurch sie in gewisser Art auf die ganze noetisch-noematische Sphäre An-wendung findet: also auf alle Akte, mögen diese nun mit ausdrü-ckenden Akten verflochten sein oder nicht. So haben auch wir im-merfort von »Sinn« – ein Wort, das doch im allgemeinen gleichwer-tig mit »Bedeutung« gebraucht wird – bei allen intentionalen Er-lebnissen gesprochen. Der Deutlichkeit halber wollen wir das Wort Bedeutung für den alten Begriff bevorzugen und insbesondere in der komplexen Rede »logische« oder »ausdrückende« Be-deutung. Das Wort Sinn gebrauchen wir nach wie vor in der um-fassenden Weite (Ideen I, 304, Sperrung v. Husserl).“

Wenn ich vermute, dass die Rückseite des Eichbaums braun sein kann, bin ich mit der gesamten perspektivischen Erscheinungsweise des Baums im-plizit vertraut. Bei dieser impliziten Vertrautheit besteht auch die noe-tisch-noematische Korrelation, die Husserl in LU als „Partialintentio-nen“ und „Gesamterscheinung“ bezeichnet. Diese implizit vertraute Er-scheinungsweise ist zwar nicht mit „ausdrückenden Akten verflochten“, aber für das Verständnis der illokutionären Kraft und des indexialischen Ausdrucks konstitutiv. Deshalb hat diese Vertrautheit mit der Erschei-nungsweise den Sinn, der bei einem expliziten Sprechakt als sein Hinter-grund implizit verstanden ist. Das Noema als „Sinn im Wie der Gegeben-heitsweise des Gegenstandes“ kann man deshalb als den oben definierten Begriff der Ich-Perspektive ansehen. Die Ich-Perspektive ist nämlich die Weise, wie Dinge und Ereignisse einem Ich-Sager erscheinen. Dieses Wie der Gegebenheitsweise von Dingen und Ereignissen ist der Hintergrund, vor dem ein Ich-Sager den noetischen Charakter der Behauptung, Vermu-tung, Erinnerung bei einer Wahrnehmung verstehen kann. So verstanden ist die Theorie des Noema die Vorstufe zur Theorie der Lebenswelt in Ideen II.

Wenn meine bisherige Husserl-Interpretation richtig ist, dann kann man die kategoriale Anschauung Husserls als Vorstufe zur Heidegger-schen Weltvertrautheit ansehen. Aber meine Interpretation hat eine Schwäche, weil Husserl den Anschauungsbegriff nach der Veröffentli-

§ 4 Der noematische Charakter und Horizont

93

chung der LU nicht als „kategorial geformte Sinnlichkeit“, sondern als Wesensschau des transzendentalen Ego entfaltet hat. Husserl hat die Möglichkeit des Scheins bei faktischer Wahrnehmung dadurch beseitigt, dass er den Geltungsanspruch oder die Setzung in der natürlichen Einstel-lung einklammert und nur ihre noetisch-noematische Struktur als Wesen des Bewusstseins analysiert, das im reflektierenden Bewusstsein immanent und zweifellos gegeben ist. Dabei wird die Welt nicht mehr als in der na-türlichen Einstellung gesetzt, sondern als „Eidos“ betrachtet. Diese Welt als Eidos macht das Korrelat des transzendentalen Ego aus (CM, 65). Auf diese Weise wird die Welt in die absolut-apodiktische Wissenschaft des transzendentalen Ego integriert. Obwohl auch die Welt als Eidos noch nichts zum Bewusstsein Gehöriges ist, sondern irreell und transzendent bleibt, gehört sie in einem anderen Sinn zur Immanenz. Denn Welt als Korrelat des transzendentalen Ego ist zwar Transzendenz, aber „Trans-zendenz in jeder Form ist ein innerhalb des Ego sich konstituierender Seinssinn“ (CM, 117). Die Welt als Eidos ist also „immanente Transzen-denz“ (CM, 138).

Wie wir oben gesehen haben, hat Husserl nicht verstanden, dass die Weltvertrautheit kein „Bestandstück“ psychophysischer Menschen ist. Husserls Übersehen der Problematik der Heideggerschen Weltvertraut-heit geht möglicherweise auf das Scheitern der Lehre des kategorialen Re-präsentanten zurück. Husserl versteht nämlich unter dem kategorialen Repräsentanten „das psychische Band “ (LU, 6. Unters., 701). Es ist des-halb nicht überraschend, dass Husserl gegen die Kritik, „nach der scharfen Absage an den Psychologismus im ersten Band dieses Werks, sei ich im zweiten in den Psychologismus zurückverfallen“(Vorwort zur 2. Aufl. der 6. Unters.), die Lehre des kategorialen Repräsentanten in der 1921 abge-druckten 2. Aufl. nicht mehr billigt. Heidegger schildert später anlässlich des Vortrags über Zeit und Sein die Entwicklung der Husserlschen Lehre nach dessen Werk LU folgendermaßen:

„Es ist heute bereits sehr schwer, sich das Ausmaß der Schwierig-keiten, die dem Fragen der Seinsfrage, ihrem Ansatz und ihrer Durchführung im Wege standen, vorzustellen. Im Rahmen des da-maligen Neukantianismus mußte eine Philosophie, sollte sie als Philosophie Gehör finden, dem Anspruch genügen, kantisch, kri-tisch, transzendental zu denken. Ontologie war ein verpönter Titel. Husserl selbst, der in den »Logischen Untersuchungen« – vor allem in der VI. – nah an die eigentliche Seinsfrage kam, konnte es in der damaligen philosophischen Atmosphäre nicht durchhalten; er ge-riet unter den Einfluß Natorps und vollzog die Wendung zur transzendentalen Phänomenologie, die ihren ersten Höhepunkt in

Sorge und Bedeutsamkeit

94

den »Ideen« erreichte. Damit war aber das Prinzip der Phänomeno-logie preisgegeben (ZSD, 47).“126

Es ist bekannt, dass Husserls Lehre der kategorialen Anschauung einen großen Einfluss auf Heidegger ausgeübt hat.127 Heidegger fasst in Prole-gomena sein Verständnis der kategorialen Anschauung folgendermaßen zusammen.

„Der volle Bestand der Aussageintentionen – dieses S ist p und q – erfüllt sich zwar nicht im Gebiet der sinnlichen Anschauung, aber auch die kategoriale Akte des ›ist‹ und ›und‹ als solche können nicht isoliert die mögliche Erfüllung dieser Aussage geben. Der volle Bestand der Intentionen dieser Aussage vollzieht sich viel-mehr anschaulich nur in einem fundierten, d. h. in einem mit kate-gorialen Akten durchsetzten Akte sinnlicher Wahrnehmung. Das besagt: Die konkrete, ausdrücklich gegenstandsgebende Anschau-ung ist nie isolierte, einstufige sinnliche Wahrnehmung, sondern ist immer gestufte, d. h. kategorial bestimmte Anschauung. Erst diese volle gestufte, kategorial bestimmte Wahrnehmung ist die mögliche Erfüllung der ihr selbst Ausdruck gebenden Aussage (GA20, 92f., kursiv v. T. H.).“

Heidegger wiederholt hier die Husserlsche These, dass die Erfüllung der kategoriale Formen einschließenden Intentionen in der durch kategoriale Akte geformten Sinnlichkeit besteht. Aber worin sieht er das Entschei-dende dieser Lehre? „Das Entscheidende der Entdeckung der kategorialen Anschauung ist: Es gibt Akte, in denen ideale Bestände sich an ihnen selbst zeigen, die nicht Gemächte dieser Akte, Funktionen des Denkens, des Subjekts sind“ (GA20, 97).

„Die kategorialen ›Formen‹ sind keine Gemächte der Akte, son-dern Gegenstände, die in diesen Akten an ihnen selbst sichtbar werden. Sie sind nichts vom Subjekt Gemachtes und noch weniger etwas an die realen Gegenstände Herangebrachtes, so daß durch diese Formung das reale Seiende selbst modifiziert würde, sondern sie präsentieren es gerade in seinem ›An-sich-sein‹ (GA20, 96).“

Mit der Frage, was Heidegger mit dem „An-sich-sein“ meint, werde ich mich in der Analyse des Heideggerschen Weltbegriffs befassen (siehe § 6 b)). Hier muss man auf den ersten Satz des Zitats achten. Das heißt, die kategorial-ideale Struktur des Gegenstandes ist „kein Gemächte“ des Subjekts. Das Bestehen und das Nicht-Bestehen eines Sachverhaltes sind nicht in der „einstufigen“ Wahrnehmung, sondern in der kategorial be-

126 Zur Gemeinsamkeit zwischen Natorp und Husserl, siehe P. Natorp, Husserls ›Ideen zu einer reinen Phänomenologie‹, 1917/18 abgedruckt in Husserl, hrsg. v. H. Noack, 1973, S.36-60, bes. S. 49.

127 Vgl. Seminare, Seminar in Zähringen 1973, S. 110-138.

§ 4 Der noematische Charakter und Horizont

95

stimmten Anschauung zugänglich. Die kategoriale Struktur muss vom ka-tegorialen Akt artikuliert werden. Aber die Zugänglichkeit der gegen-ständlichen Struktur verdanken wir nicht der Funktion des Denkens, sondern der Rolle der Sinnlichkeit innerhalb des Motivationszusammen-hangs. Die perspektivische Erscheinungsweise des Gegenstandes, sein noematischer Charakter und die Vertrautheit mit ihnen sind die Zu-gangsweise, wie das Bestehen oder das Nicht-Bestehen eines Sachverhal-tes sich anschaulich bei einer Wahrnehmung zeigen kann. Diese Zu-gangsweise ist aber nicht etwas, das nach dem Kriterium der Geltung in-tentionaler Materie „gesetzt“ werden kann. Das heißt, diese Zugangsweise unterliegt nicht dem Gegensatz zwischen der Zweifelhaftigkeit der Trans-zendenz und der Zweifellosigkeit der Immanenz. Weil diese Zugangswei-se kein „Bestandstück“ psychophysischer Menschen ist, kann sie nicht als Transzendenz im Husserlschen Sinne aufgefasst werden, die „ein inner-halb des Ego sich konstituierender Seinssinn ist“.128 Diese Zugangsweise ist vielmehr einzig darin verwurzelt, dass das intentionale Leben eines Ich-Sagers im Motivationszusammenhang seine Rolle spielt. Jede Noesis ist in diesem Sinne in die durch diese Rolle des Lebens129 erschlossene Lebens-welt „geworfen“.

Heidegger schildert in einem späteren Seminar rückblickend das Immanenzprinzip Husserls:

„Verbindet man die Intentionalität mit dem Bewusstsein, so hat das Objekt der Intention deshalb nicht weniger seinen Ort in der Im-manenz des Bewusstseins. In »S. u. Z.« dagegen hat das »Ding« seinen Ort nicht mehr im Bewußtsein, sondern in der Welt (die

128 Vgl. zur Heideggerschen Kritik an der Husserlschen Transzendenz, siehe, GA20, S. 173: „Sie [personalistische Einstellung T. H.] nimmt zwar den Menschen nicht als Naturrealität, aber immer noch als Weltrealität, die sich als Transzendenz im absoluten Bewußtsein konstituiert“ (kursiv v. Heidegger). Vgl. auch seinen Brief an Husserl, in Phänomenologische Psychologie, Husserliana Bd. IX, S. 601f.: „Übereinstimmung be-steht darüber, daß das Seiende im Sinne dessen, was Sie „Welt“ nennen, in seiner trans-zendentalen Konstitution nicht aufgeklärt werden kann durch einen Rückgang auf Sei-endes von eben solcher Seinsart. Damit aber ist nicht gesagt, das, was den Ort des Transzendentalen ausmacht, sei überhaupt nichts Seiendes – sondern es entspringt ge-rade das Problem: welches ist die Seinsart des Seienden, in dem sich „Welt“ konstitu-iert? Das ist das zentrale Problem von „Sein und Zeit“ – d. h. eine Fundamentalonto-logie des Daseins. Es gilt zu zeigen, daß die Seinsart des menschlichen Daseins total verschieden ist von der alles anderen Seienden und daß sie als diejenige, die sie ist, ge-rade in sich die Möglichkeit der transzendentalen Konstitution birgt. Die transzenden-tale Konstitution ist eine zentrale Möglichkeit der Existenz des faktischen Selbst. Die-ses, der konkrete Mensch ist als solcher – als Seiendes nie eine „weltlich reale Tatsache“, weil der Mensch nie nur vorhanden ist, sondern existiert. Und das „Wundersame“ liegt darin, daß die Existenzverfassung des Daseins die transzendentale Konstitution alles Positiven ermöglicht.“

129 Siehe oben 68f. und unten S. 165.

Sorge und Bedeutsamkeit

96

wiederum selbst nicht dem Bewusstsein immanent ist). So bleibt Husserl der Intentionalität entgegen doch in der Immanenz einge-schlossen, – und die »Meditations cartesiennes« sind eine Folge dieser Grundstellung. Ganz sicher ist Husserls Grundstellung ein Schritt voraus in bezug auf den Neokantianismus, bei dem das Ob-jekt nur mehr eine von Verstandesbegriffen gegliederte Vielheit sinnlicher Daten ist. Mit Husserl bekommt der Gegenstand seine eigene Bestandhaftigkeit zurück; Husserl rettet den Gegenstand, – aber indem er ihn in die Immanenz des Bewusstseins einfügt (Se-minare, 120).130

Wie wir bereits gesehen haben, würdigt Heidegger insofern Husserl, als er die Analyse der Intentionalität mit Bezug auf die noematische Struktur des intentionalen Gegenstands durchgeführt hat. Er grenzt sich aber inso-fern von seinem Lehrer ab, als Husserl, obwohl sein Subjektivitätsbegriff sich vom cartesischen Subjektivitätsbegriff unterscheidet, die noematische Struktur innerhalb des Immanenzprinzips behandelt. Dieses Immanenz-prinzip brauchte Husserl, wie wir gesehen haben, wegen seines Beharrens auf der Idee der absoluten Wissenschaft.

Im Unterschied zu Husserl bedeutet Transzendenz bei Heidegger Dasein. Um den Heideggerschen Transzendenzbegriff zu verstehen, muss man aber zuerst den Vernunftbegriff bei Husserl näher betrachten.

b) Husserls phänomenologischer Vernunftbegriff und Heideggers Trans-zendenzbegriff

Noemata sind die verschieden charakterisierten perspektivischen Erschei-nungsweisen des intentionalen Gegenstandes. Es gibt deshalb mehrere Noemata eines identischen Gegenstandes X.131 Der noematische Sinn eines

130 Zu dem hier von Heidegger kritisierten neukantianischen Gegenstandsbegriff, vgl. H. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, Freiburg i. B., 1892, S. 68: „Gewiss, das Er-kennen verliert seinen Sinn, wenn wir dabei nicht eine von uns unabhängige Ordnung entdecken. Aber es kann dies nicht eine Ordnung von Dingen sein. Wir können nichts anderes entdecken als die Ordnung des Bewusstseinsinhaltes, d. h. die Beziehungen der Vorstellungen auf einander, welche sein sollen und daher zu bejahen sind. Wir brauchen uns als Erkennende gar nicht darum zu kümmern, ob es noch etwas anderes als notwendige Vorstellungsbeziehungen gibt.“ Siehe § 6 b).

131 Ideen I S. 230: „[…] vielmehr wandeln sich die konkreten Noemen durch und durch, es handelt sich um notwendige Modi der Gegebenheitsweise des Identi-schen.“ Siehe ebd., S. 244, 322. Vgl. A. Gurwitsch, Husserl’s theory of Intentionality of Consciousness, S. 68: „The thing cannot be perceived except in one or the other manner of adumbrational presentation. It is nothing besides, or in addition to, the multiplicity of those presentations through all of which it appears in its identity. Consequently, the thing perceived proves to be the group, more precisely put, the systematically orga-nized totality of adumbrational presentations.“ Ich stimme mit der Darstellung des Wahrnehmungsgegenstandes Gurwitschs überein, obwohl der Wahrnehmungsgegen-

§ 4 Der noematische Charakter und Horizont

97

Würfels kann beispielsweise folgendermaßen wechseln: Jene Seite des Ge-genstandes war ein Quadrat; diese Seite ist auch ein Quadrat; deshalb muss die Rückseite auch ein Quadrat sein.132 Erinnerungssinn bzw. Erinne-rungs-Noema und Wahrnehmungssinn bzw. Wahrnehmungs-Noema er-füllen dasjenige, was zusammen mit dem realen Inhalt der Sätze besonders mit dem Sinn von „jene“, „war“, „diese“, „ist“ verstanden ist. Dieser noematische Sinn ist die Vertrautheit mit der perspektivischen Erschei-nungsweise des identischen Gegenstandes X. Der erfüllende Sinn moti-viert eine weitere Noesis mit einem Erwartungscharakter. Diese Noesis hat ihr Korrelat des Erwartungs-Noema, das besonders durch den Sinn von „Rückseite“ und „Seinmüssen“ zum Ausdruck kommt (vgl. Ideen I. § 103). Je vertrauter ein Wahrnehmender mit seiner Umwelt wird, d. h. je mehr und je kohärenter Erfüllungen sind, auf denen eine Motivation ba-siert, umso stärker wird die Kraft dieser Motivation. Auf diese Weise ver-leihen kohärente oder einstimmige Erfüllungen weiteren Motivationen ei-ne „stetig sich steigernde Vernunftkraft“ (Ideen I, 339).

Aber die Gegebenheit eines raumzeitlichen Gegenstandes bleibt im-mer unvollkommen und inadäquat. Die endgültige Erfüllung oder die adä-quate Gegebenheit eines Wahrnehmungsgegenstandes tritt in Wirklichkeit niemals ein, weil es im Prinzip unendliche Möglichkeiten perspektivischer Erscheinungen eines raumzeitlichen Gegenstandes gibt (ebd., § 138). „Aber als »Idee« (im kantischen Sinne) ist gleichwohl die vollkommene Gegebenheit vorgezeichnet“ (ebd., 351). „Die regionale Idee des Dinges, sein identisches X mit dem bestimmenden Sinnesgehalt, als seiend gesetzt – schreibt Mannigfaltigkeit von Erscheinungen Regeln vor“ (ebd., 370). Wir können die regionale Idee X nicht durch Eigenschaften eines Dinges erfahren, sondern sie normiert die unendlichen Möglichkeiten der Wahr-nehmung des identischen Gegenstandes. Der durch diese Idee vorge-zeichnete Bereich ist die Region des Wahrnehmungsgegenstandes. Wir müssen der von der Idee vorgeschriebenen Regel passiv oder aktiv folgen, um uns „vernünftig motiviert“ (ebd., 336) zu einem Wahrnehmungsge-genstand zu verhalten. Wenn jemand z. B. behauptet: „Dies ist ein Ku-bus“, nimmt er implizit an, dass der Gegenstand nach der Definition des Kubus in unendlich verschiedenen Perspektiven mit irgendeiner Sinnes-qualität erscheinen kann.

Husserl erläutert den oben erwähnten „weitest verstandenen Sinn“ im Hinblick auf den noematischen Kern X:

stand nicht nur „the systematically organized totality“, sondern auch „the ideal totality“ sein muss.

132 Vgl. EU, S. 110: „Der Durchgang durch Zweifel zur Entscheidung gibt dem Be-wußtsein eben den Charakter des entscheidenden und seinem noematischen Sinn den entsprechenden Charakter, der sich dann im „ja“, „in der Tat“, „wirklich so“ und der-gleichen Redewendungen ausdrückt.“

Sorge und Bedeutsamkeit

98

„So liegt also in jedem Noema solch ein pures Gegenstandsetwas als Einheitspunkt, und zugleich sehen wir, wie in noematischer Hinsicht zweierlei Gegenstandsbegriffe zu unterscheiden sind: die-ser pure Einheitspunkt, dieser noematische »Gegenstand schlechthin« und der »Gegenstand im Wie seiner Bestimmtheiten« – hinzugerechnet die jeweiligen »offen blei-benden« und in diesem Modus mitvermeinten Unbestimmtheiten. Dabei ist dieses »Wie« genau als das zu nehmen, das der jeweilige Akt vorschreibt, als welches es also wirklich zu seinem Noema ge-hört. Der »Sinn« […] ist dieser noematische »Gegen-stand im Wie« […] (ebd., 322, Sperrung v. Husserl).“

Ein Noema hat deshalb zwei verschiedene Strukturmomente. Das eine ist die Einheit einer intuitiven Materie und eines noematischen Charakters. Husserl bezeichnet dieses Moment des Noema als Satz im Sinne des Ge-setzten. Deshalb gibt es je nach dem noematischen Charakter Erinne-rungssätze, Vermutungssätze usw. (ebd., 305). Das andere ist die horizon-tale Struktur der perspektivischen Erscheinungsweise des Wahrneh-mungsgegenstandes. Husserl nennt diese Struktur, Kant folgend, Regel.133 „Jede unvollkommene Gegebenheit (jedes inadäquat gebende Noe-ma)“ birgt in sich diese Regel „für die ideale Möglichkeit ihrer Vervoll-kommnung“ (ebd., 366). Der sich in jeweiligen Noemata abschattende noematische Kern X wird im für die ideale Erfüllungsmöglichkeit offenen Horizont erfahren. Das jeweilige Noema mit diesem Horizont ist der weitest verstandene Sinn, d. i. der hintergründige Sinn der jeweiligen Noesis. Dieser hintergründige Sinn wechselt je nach dem Noema, weil dieses die jeweilige perspektivische Erscheinungsweise des noematischen Kerns X ist und entsprechend dem jeweiligen noetischen Charakter noematisch unterschiedlich charakterisiert wird. Aber der noematische Kern X bleibt beim wechselnden noematischen Sinn identisch.134

Die Vernunft bei Husserl kann man deshalb als einen transzendenta-len Charakter von Noesen betrachten, den Husserl Vernunftthesis nennt

133 Siehe die folgende Stelle über das transzendentale Ideal der durchgängigen Bestim-mung. KrV, A573/B601f.: „Die durchgängige Bestimmung ist folglich ein Begriff, den wir niemals in concreto seiner Totalität nach darstellen können, und gründet sich also auf einer Idee, welche lediglich in der Vernunft ihren Sitz hat, die dem Verstande die Regel seines vollständigen Gebrauchs vorschreibt.“

134 Ideen I, S. 322: „Halten wir uns hier zunächst rein an das, was sie faßt, so ist also der »Sinn« ein Grundstück des Noema. Er ist vom Noema zu Noema im allgemeinen ein wechselnder, unter Umständen aber ein absolut gleicher und ev. sogar charakteri-siert als »identischer«; wofern eben der »Gegenstand im Wie der Bestimmtheiten« bei-derseits als derselbe und absolut gleich zu beschreibende dasteht. In keinem Noema kann er fehlen und kann sein notwendiges Zentrum, der Einheitspunkt, das pure be-stimmbare X fehlen. Kein »Sinn« ohne das »etwas« und wieder ohne »bestimmen-den Inhalt«“ (Sperrung v. Husserl).

§ 4 Der noematische Charakter und Horizont

99

(ebd., 349). Dieser noetische Charakter wird von Charakteren einzelner Noesen wie Erinnerung, Wahrnehmung, Vermutung usw. abgegrenzt. Dieser Charakter drückt vielmehr eine einstimmige Weise der jeweiligen Noesis aus, wie jede unterschiedlich charakterisierte Noesis der von der regionalen Idee vorgeschriebenen Regel innerhalb des für die ideale Erfül-lungsmöglichkeit offenen Horizonts folgt. Dieser transzendentale Cha-rakter von Noesen bzw. die Vernunftthesis hat als sein noematisches Kor-relat die Transzendenz X, d. i. die ideale Möglichkeit der vollkommenen Gegebenheitsweise eines Gegenstandes (ebd., 351).

„Wir erfassen sie [»Idee« Ding, T. H.] im freien Prozeß des Durchlaufens, im Bewußtsein der Grenzlosigkeit des Fortgangs der einstimmigen Anschauungen. Wir erfassen so zunächst die uner-füllte Idee des Dinges, und dieses individuellen Dinges, als etwas, das »so weit« gegeben ist, als die einstimmige Anschauung eben »reicht«, aber dabei »in infinitum« bestimmbar bleibt. Das »usw« ist ein einsichtiges und absolut unentbehrliches Moment im Dingnoema (ebd., 367, Sperrung v. Husserl).“

Der jedem Dingnoema innewohnende Horizont des unendlichen Fort-gangs der Bestimmbarkeit ist durch Retention der Vergangenheit und Protention der Zukunft zeitlich strukturiert. Die Transzendenz X ist also im von der regionalen Idee vorgeschriebenen zeitlichen Horizont unter-schiedlich charakterisierter Noemata zugänglich.135 Man muss dabei da-rauf achten, dass man die Zugänglichkeit der Transzendenz X nicht ir-gendeinem propositionalen Inhalt, sondern dem transzendentalen Wie die-ses Inhaltes bzw. dem Horizont verdankt. Deshalb gibt es bei Husserl ei-ne Zweideutigkeit in Bezug auf den Transzendenzbegriff. Einerseits be-deutet Transzendenz etwas, was nach dem Kriterium der Geltung eines propositionalen Inhalts gesetzt wird. Andererseits bedeutet Transzendenz der für die ideale Erfüllungsmöglichkeit offene Horizont, im Hinblick auf den die Transzendenz X sich bekundet. Auf dieses Problem der Zweideu-tigkeit des Husserlschen Transzendenzbegriffs komme ich bald zurück.

Der phänomenologische Sinnbegriff umfasst also den Bereich, der nicht völlig zum expliziten Ausdruck gebracht werden kann. Man sollte aber diesen erweiterten Begriff des Sinns, wie Dummett meint, nicht als

135 Husserl betrachtet diese zeitliche Struktur des Horizonts des Dingnoemas als seine Interpretation der kantischen reinen Anschauung (Ideen I, 82, 368). Allerdings kann diese phänomenologische Interpretation des kantischen Zeitbegriffs, wenn sie über-haupt eine Kant-Interpretation sein will, nur „die subjektive Folge der Apprehensi-on“ (KrV A193/B238) betreffen. Heidegger hat auch den kantischen Erfahrungsbegriff durch den Begriff des Horizonts im Kantbuch interpretiert. Aber die Zeit als „subjekti-ve Folge der Apprehension“ oder der Raum als Form der Anschauung hat bei Kant selbst keine wesentliche Bedeutung. Auf das Problem der phänomenologischen Inter-pretation der Kritik der reinen Vernunft komme ich bald zurück.

Sorge und Bedeutsamkeit

100

ein „proto-thought“ betrachten, den wir mit Tieren teilen.136 Der große Unterschied zwischen dem Hintergrund des Sprechakts und der Ver-trautheit des Tiers mit seiner Umgebung liegt darin, dass es beim Hinter-grund des Sprechakts den Spielraum für den Kontrast zwischen Wirklich-keit und Schein gibt (siehe § 6 b)). Es kann sich herausstellen, dass die Rückseite des Eichbaums entgegen meiner Erwartung weiß gestrichen ist. Dabei kann ich eine kontrafaktische Wahrnehmungssituation denken: Wenn ich dort gewesen wäre, hätte ich gesehen, dass die Seite weiß ist (vgl. CM, 151f.). Dieser kontrafaktische Ausdruck setzt auch die Ver-trautheit mit der Erscheinungsweise voraus, die von meiner eigenen Per-spektive aus nicht direkt zugänglich war. Diese Erscheinungsweise ist vielmehr als Hintergrund des Konjunktivs verstanden und bildet einen Kontrast zu meiner falschen Vermutung.

Der Sinn als Vertrautheit mit dem Hintergrund der Noesis kann also nicht nur in der unmittelbaren Wahrnehmung, sondern auch im Ver-ständnis des Konjunktivs des „ich“ oder eines Satzes mit 2. bzw. 3. Pers-onalpronomen Sg. als Hintergrund eines möglichen Sprechaktes verstan-den werden. Der phänomenologische Sinnbegriff als Vertrautheit mit dem Hintergrund ist folglich als Sinn intersubjektiv zugänglich. Ich werde in § 7 die intersubjektive Zugänglichkeit der Vertrautheit als phänomenolo-gischen Sinnbegriff im Hinblick auf die „existenziale Einbildungs-kraft“ untersuchen.

Husserl entwickelt nach Ideen I seine Noematik im Zusammenhang mit seiner Theorie der intersubjektiven Lebenswelt. Dabei spielt der Be-griff der Appräsenz eine wichtige Rolle. Appräsenz bedeutet die Erschei-nungsweise des Gegenstandes, welcher es an Erfüllung fehlt, wie eben z. B. die Rückseite (CM, 139). Dagegen kann die Erscheinungsweise des Gegenstandes in der Du/er/sie-Perspektive niemals durch die Wahrneh-mung in der Ich-Perspektive erfüllt werden. Sie ist vielmehr in Analogie zur Vertrautheit mit der eigenen Umwelt (Urpräsenz) indirekt zugänglich (ebd.).

Es ist dieser phänomenologischer Sinnbegriff der Appräsenz oder Appräsentation als intersubjektiv zugänglicher Hintergrund des Sprech-

136 M. Dummett, Origins of Analytical Philosophy, (=Origins) Cambridge, Massachu-setts, 1994, S. 121. Im Unterschied zu anderen analytisch orientierten Interpreten er-kennt Dummett mit Recht den Unterschied zwischen Frege und Husserl (ebd., 112). Ich stimme mit seiner Interpretation des erweiterten Sinnbegriffs überein, dass Husserl diesen Sinnbegriff vom linguistischen Ausdruck nicht isoliert, sondern die Möglichkeit einräumt, dass der noematische Sinn auch sprachlich ausgedrückt wird (ebd., 113f.). Vgl. Ideen I, S. 304f. Allerdings scheint Dummett den Parallelismus zwischen noeti-schem und noematischem Charakter, d. i. die Korrelation zwischen der illokutionären Kraft und der perspektivischen Erscheinungsweise nicht verstanden zu haben. Vgl. Origins, S. 115.

§ 4 Der noematische Charakter und Horizont

101

akts, den Heidegger bei der Seinsfrage als „Sinn von Sein“ vor Augen hat. Heideggers Auffassung der Zeit als „des transzendentalen Horizonts der Frage nach dem Sein“ (SuZ, 41) sollte man im Zusammenhang mit dem phänomenologischen Sinnbegriff als zeitlicher Erscheinungsweise des Ge-genstandes interpretieren. Heidegger verwendet in der Tat noch in Prole-gomena den Husserlschen Begriff der Appräsentation, um seinen Sinnbe-griff zu erläutern:

„Vielmehr zeigt die Bestimmung des Verweisens als Bedeuten den Appräsentationssinn der Verweisungen, der nur ist, was er ist, als gründend in der Besorgtheitspräsenz der Werkwelt. Wie schon be-tont, wird aus dem Phänomen der Präsenz des Besorgten im ei-gentlichen Sinne alles weitere Verständnis sich herleiten, d. h. aus der Analyse des In-der-Welt-seins, im besonderen Sinne als Besor-gen, das die Seinsart des Gegenwärtig-werden-lassens hat – eine merkwürdige Seinsart, die man nur versteht, wenn man sieht, daß dieses Gegenwärtigen und Appräsentieren nichts anderes als die Zeit selbst ist (GA20, 292, kursiv v. Heidegger).“

In SuZ lässt Heidegger bei der Erläuterung seines Sinnbegriffs den Wort-teil „Appräsentations-“ wegfallen. Deshalb ist es für die Leser schwieriger geworden, seinen Gedankengang nachzuvollziehen. Er schreibt:

„Wenn innerweltliches Seiendes mit dem Sein des Daseins entdeckt, das heißt zu Verständnis gekommen ist, sagen wir, es hat Sinn. Verstehen aber ist, streng genommen, nicht der Sinn, sondern das Seiende, bzw. das Sein. Sinn ist das, worin sich Verständlichkeit von etwas hält. Was im verstehenden Erschließen artikulierbar ist, nennen wir Sinn. Der Begriff des Sinnes umfaßt das formale Gerüst dessen, was notwendig zu dem gehört, was verstehende Auslegung artikuliert. Sinn ist das durch das Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird. Sofern Verstehen und Auslegung die existenziale Verfassung des Da ausmachen, muß Sinn als das formal-existenz-iale Gerüst der dem Verstehen zugehörigen Erschlossenheit begrif-fen werden. Sinn ist ein Existenzial des Daseins, nicht eine Eigen-schaft, die am Seienden haftet, »hinter« ihm liegt oder als »Zwischenreich« irgendwo schwebt. Sinn »hat« nur das Dasein, so-fern die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins durch das in ihr entdeckbare Seiende »erfüllbar« ist (SuZ, 151, kursiv v. Heideg-ger).“

Ein Hammer appräsentiert einen möglichen Verwendungszweck (Wor-umwillen) genauso wie die vorderseitige Erscheinung eines Gegenstandes seine Rückseite appräsentiert. Diese Appräsentation der Verweisungen macht den Hintergrund aus, vor dem eine Aussage eines Handwerkers wie etwa „Der Hammer ist zu schwer“ zu verstehen ist. Die Vertrautheit mit diesem Verweisungszusammenhang ist die Vorhabe, innerhalb derer

Sorge und Bedeutsamkeit

102

das implizit bestimmt wird, „im Hinblick worauf das Verstandene ausge-legt werden soll“ (ebd., 150, vgl. 87). Im unauffälligen Umgang mit einem Hammer ist ein Handwerker mit der auf einen Zweck hin bestimmten Szene vertraut, und in dieser Vertrautheit wird der Spielraum vorgezeich-net, wie ein „Zeug“ bzw. πρᾶγμα (SuZ, 68f.) ausgelegt werden kann. Diese Vertrautheit hat die zeitliche Struktur des gewärtigend-behaltenden Gegenwärtigens (ebd., 354), und innerhalb dieser Zeitstruktur der Hand-lung „erfüllt“ der Hammer das „Besorgen“ des Handwerkers bei jener Aussage auf negative Weise. Dabei wird der Hammer beispielsweise als „zu schwer“ entdeckt, oder (in Husserls Worten) er „widerstreitet“ mit der Umsicht, die den unauffälligen Umgang mit dem Hammer leitet.

Wie Heidegger diese Umweltanalyse nach dem Modell der Husserl-schen regionalen Ontologie entfaltet, kann man der folgenden Stelle in SuZ entnehmen: „Die nächste Welt des alltäglichen Daseins ist die Um-welt. Die Untersuchung nimmt den Gang von diesem existenzialen Cha-rakter des durchschnittlichen In-der-Welt-seins zur Idee von Weltlichkeit überhaupt“ (SuZ, 66, kursiv v. Heidegger, unterstrichen v. T. H.). Hei-degger verwendet den Begriff des Charakters in SuZ zwar weder termino-logisch noch systematisch, aber dieser Begriff zeigt deutlich, dass Heideg-ger sich noch in SuZ teilweise im Rahmen der Husserlschen Phänomeno-logie bewegt. Der „Zeugcharakter“ (ebd., 69) des Seienden birgt in sich, wie das Noema bei Husserl, die „Idee von Weltlichkeit überhaupt“, d. i., das Woraufhin des Verstehens von Sein des Zuhandenen. Dieses ist der zeitliche Horizont als Hintergrund der alltäglichen Selbstauslegung und der Auslegung umweltlicher Dinge. Das, was Heidegger die ekstatische Einheit der Zeitlichkeit oder die Einheit des „Außer sich“ nennt, ist diese Idee, woraufhin ein Ich-Sager sich selbst und Umweltdinge versteht bzw. entwirft. In diesem Verstehen existiert ein Ich-Sager existenziell z. B. als Handwerker und solch eine existenzielle Weise zu sein hat den existenzia-len Charakter des Verfallens.137

Allerdings gibt es zwischen den beiden Philosophen einen wichtigen Unterschied. Die Idee, die die existenziale Analytik leitet, ist nämlich nicht die regionale Idee des Gegenstandes (Was), sondern die Idee der Existenz (Wer) (SuZ, 311). Der Horizont in der Daseinsanalytik ist näm-lich offen nicht nur für die Möglichkeit des Dinges, sondern auch, ja mehr noch für die Möglichkeit des „ich“. Dieser Horizont ist offen entweder für die uneigentliche Möglichkeit des „ich“, die dadurch bestimmbar ist, was ein Ich-Sager jeden Tag betreibt, oder für die eigentliche Möglichkeit

137 SuZ. S. 175: „Diese Charaktere [Gerede, Neugier, Zweideutigkeit T. H.] sind als existenziale Bestimmtheiten am Dasein nicht vorhanden, sie machen dessen Sein mit aus. In ihnen und ihrem seinsmäßigen Zusammenhang enthüllt sich eine Grundart des Seins der Alltäglichkeit, die wir das Verfallen des Daseins nennen“ (kursiv v. Heideg-ger).

§ 4 Der noematische Charakter und Horizont

103

des „ich“, die durch die Gesamtheit der von Anderen „vertretbaren“138 Möglichkeiten nicht erschöpft werden kann. Dieses „faktische Ideal des Daseins“ (ebd., 310) ist einerseits existenzial enthüllt im Horizont des ei-gentlichen Seins des „ich“. Und dieser existenziale Horizont des fakti-schen Ideals kann andererseits nur dann durchsichtig werden, wenn ein Ich-Sager sich mit seiner eigensten existenziellen Möglichkeit wie seinem eigenen Tod als „Unmöglichkeit der Existenz“ (ebd., 262) konfrontiert findet (ebd., 299, 309), wobei diese existenzielle Möglichkeit nicht unbe-dingt existenzial analysiert wird.139 Solch eine Konfrontation mit der ei-gensten Möglichkeit nennt Heidegger Vorlaufen in die Möglichkeit (ebd., 262).

Umweltliche Dinge werden in der entscheidenden Szene des „ich“ nicht im Hinblick auf sein alltägliches Seinkönnen verstanden und auch nicht als bedeutsam für dieses Seinkönnen ausgelegt, vielmehr hat die Welt in der „Angst vor dem Tod“ (ebd., 251) „den Charakter völliger Unbedeutsamkeit“ (ebd., 186). Im alltäglichen Leben muss jeder „ich“ sa-gen, weil er sich selbst je nach der gesellschaftlichen Rolle stets auf „Besorgbares“ hin entwerfen und auslegen muss. Heidegger nennt das auf Besorgbares hin ausgelegte, von Anderen vertretbare „ich“ Man-selbst (ebd., 129). „Man-selbst sagt am lautesten und häufigsten Ich-Ich, weil es im Grunde nicht eigentlich es selbst ist und dem eigentlichen Seinkönnen ausweicht“ (ebd., 322, kursiv v. Heidegger). „Wer ich eigentlich bin“, solch eine „ursprüngliche existenzielle Wahrheit“ (ebd., 316) kann dage-gen einem Ich-Sager in der durch die Unbedeutsamkeit des umweltlichen Dinges charakterisierten Szene enthüllt werden. In der Szene legt ein Ich-Sager sich selbst aber nicht mehr auf Besorgbares hin aus und sagt deshalb nicht mehr „ich“. Die Szene beherrscht vielmehr das Schweigen. „Das ei-gentliche Selbstsein sagt als schweigendes gerade nicht »Ich-Ich«, sondern »ist« in der Verschwiegenheit das geworfene Seiende, als welches es ei-gentlich sein kann“ (ebd., 322f., kursiv v. Heidegger). Auch wenn er „ich“ äußern mag, entwirft er sich selbst nicht mehr auf irgendeine von Anderen vertretbare Möglichkeit, sondern auf „sein eigenstes Selbst-seinkönnen“ (ebd., 307). In diesem Sinne ist die Todesszene eines Ich-Sagers der Widerschein seines eigentlichen Selbst.

138 Ebd. S. 239: „Zu den Seinsmöglichkeiten des Miteinanderseins in der Welt gehört unstreitig die Vertretbarkeit des einen Daseins durch ein anders. In der Alltäglichkeit des Besorgens wird von solcher Vertretbarkeit vielfältig und ständig Gebrauch ge-macht“ (kursiv v. Heidegger).

139 Ebd. S. 316: „Die »ontologische« Wahrheit der existenzialen Analyse bildet sich aus auf dem Grunde der ursprünglichen existenziellen Wahrheit. Nicht jedoch bedarf diese notwendig jener.“

Sorge und Bedeutsamkeit

104

Heidegger bezeichnet im Unterschied zu alltäglichen Szenen solch eine entscheidende Szene des Lebens als Situation.140 In der durch das Vorlaufen in die eigentliche Möglichkeit erschlossenen Szene wird ein Ich-Sager nicht zu einem völlig neuen Selbst, sondern er ist da so, wie er eigentlich gewesen ist (ebd., 325f.). Insofern ein Ich-Sager sich selbst im Hinblick auf irgendeine von Anderen vertretbare Möglichkeit auslegt, muss er sein eigentliches Selbst vergessen.141 Im Unterschied zu dieser Vergessenheit des eigentlichen Selbst nennt Heidegger die Enthülltheit des eigentlich gewesenen Selbst in der Situation Wiederholung (ebd., 339). In der Konfrontation mit seiner eigentlichen Möglichkeit „kommt“ ein Ich-Sager auf sein eigentlich gewesenes Selbst „zurück“. Heidegger be-zeichnet den Moment, in dem ein Ich-Sager durch die Konfrontation mit seiner eigentlichen Möglichkeit auf das eigentlich gewesene eigenste Selbst in der Situation zurückkommt, als Augenblick.

Wie wir oben sahen, kann jeder die Selbstauslegung nur vor dem Hintergrund der raumzeitlichen Struktur der Szene vollziehen.142 Diese raumzeitliche Struktur ist aber nicht etwas, was in ihr selbst identifiziert werden kann, sondern die Weise, wie Dinge und Ereignisse darin identifi-ziert werden können. Weil auch das eigentliche Sich-Verstehen und die uneigentliche Selbstauslegung nur szenisch zu vollziehen sind, wird die raumzeitliche Struktur der Szene je nach dem Charakter des Sich-Verstehens und der Selbstauslegung (noetischer Charakter bei Husserl) „noematisch“ unterschiedlich charakterisiert.143 Das heißt, die Bedeut-samkeit der umweltlichen Dinge und Ereignisse in der alltäglichen Szene oder ihre Unbedeutsamkeit in der Situation ist der Charakter bzw. die Weise, wie umweltliche Dinge und Ereignisse entsprechend der zeitlichen Struktur der uneigentlichen Selbstauslegung oder dem eigentlichen Sich-Verstehen sich zeigen. Insofern jeder das „ich“ auf seine alltägliche Mög-lichkeit hin versteht bzw. entwirft, zeigen sich umweltliche Dinge und Ereignisse belangvoll bzw. belanglos für dieses erstpersönliche Sein-können. Mit diesem belangvollen bzw. belanglosen „Zeug“ kommt jeder in verschiedenen Stimmungen, wie z. B. Furcht, Hoffnung, Ärger, Freu-

140 Ebd. S. 307: „Sie [Situation T. H.] wird nur erschlossen in einem freien, zuvor un-bestimmten, aber der Bestimmbarkeit offenen Sichentschließen.“

141 Ebd. S. 339: „Das uneigentliche Sichentwerfen auf die aus dem Besorgten, es gegenwärtigend, geschöpften Möglichkeiten ist aber nur so möglich, daß sich das Da-sein in seinem eigensten geworfenen Seinkönnen vergessen hat“ (kursiv v. Heidegger).

142 Die Raumzeitliche Struktur der Szene, oder kurz, szenische raumzeitliche Struktur werde ich in § 5 b) erörtern.

143 Vgl. SuZ, S. 343: „Die Welt, worin ich existiere, ist zur Unbedeutsamkeit herabge-sunken, und die so erschlossene Welt kann nur Seiendes freigeben im Charakter der Unbewandtnis.“ „Das Sich-ängsten vor […] hat weder den Charakter einer Erwartung noch überhaupt einer Gewärtigung.“

§ 4 Der noematische Charakter und Horizont

105

de, Enttäuschung etc., gut oder schlecht zurecht. In Heideggers Worten lässt sich diese zeitliche Struktur folgendermaßen ausdrücken: Eines all-täglichen Seinkönnens gewärtigend, sein eigentliches Selbst vergessend „lässt“ ein Ich-Sager umweltliche Dinge und Ereignisse als bedrohlich, hoffnungsvoll, ärgerlich, erfreulich, enttäuschend usw. „begegnen“ oder „gegenwärtigen“. Die Bedeutsamkeit der Welt ist also der ontologische Charakter des für Zuhandenes und für alltägliches Seinkönnen offenen Horizontes.144 Dieser konstituiert bzw. zeitigt sich entsprechend der zeit-lichen Struktur der uneigentlichen Selbstauslegung des „vergessend-gewärtigenden Gegenwärtigen“.

Aber in der Angst vor dem Tod bricht die alltägliche Weltvertraut-heit in sich zusammen (ebd., 187):

„Die in der Angst erschlossene Unbedeutsamkeit der Welt enthüllt die Nichtigkeit des Besorgbaren, das heißt die Unmöglichkeit des Sichentwerfens auf ein primär im Besorgten fundiertes Seinkönnen der Existenz. Das Enthüllen dieser Unmöglichkeit bedeutet aber Aufleuchten-lassen der Möglichkeit eines eigentlichen Seinkönnens (ebd., 343).“

Die Unbedeutsamkeit der Welt ist also der Charakter des Horizontes der Situation, der der zeitlichen Struktur des eigentlichen Sich-Verstehens, d. i. dem vorlaufend-wiederholenden Augenblick entspricht.

Auf diese Weise kann man die Daseinsanalytik Heideggers als Modi-fikation der Husserlschen Analyse der Korrelation Noesis–Noema, noeti-scher und noematischer Charakter ansehen. Ich werde „den reicheren Sinnzusammenhang“, der die Korrelation Sorge–Bedeutsamkeit (Un-bedeutsamkeit) von der Korrelation Noesis–Noema unterscheidet, im nächsten Paragraphen noch eingehender behandeln.

Als Heidegger seine Lehre der ekstatischen Zeitlichkeit entwickelt hat, war er auch unter dem Einfluss der kantischen Schematismuslehre. Er erkennt nämlich eine gewisse Gemeinsamkeit zwischen dieser und dem Husserlschen Horizontbegriff. Heidegger wendet bei seiner Kant-Inter-pretation den Husserlschen Horizontbegriff folgendermaßen an.

144 SuZ, S. 364: „Das Sein des Daseins bestimmen wir als Sorge. Deren ontologischer Sinn ist die Zeitlichkeit. Daß und wie diese die Erschlossenheit des Da konstituiert, wurde gezeigt. In der Erschlossenheit des Da ist die Welt miterschlossen. Die Einheit der Bedeutsamkeit, das heißt die ontologische Verfassung der Welt muß dann gleich-falls in der Zeitlichkeit gründen. Die existenzial-zeitliche Bedingung der Möglichkeit der Welt liegt darin, daß die Zeitlichkeit als ekstatische Einheit so etwas wie einen Horizont hat“ (kursiv v. Heidegger). Vgl. GA 24, S.419: „Das Ganze dieser Bezüge, d. h. all des-sen, was zur Struktur der Gesamtheit gehört, damit sich Dasein überhaupt etwas zu verstehen geben, d. h. sein Seinkönnen sich zu bedeuten geben kann, nennen wir die Bedeutsamkeit. Diese ist Struktur dessen, was wir als Welt im streng ontologischen Sinne bezeichnen“ (kursiv v. Heidegger).

Sorge und Bedeutsamkeit

106

„Das X ist ein „Etwas“, wovon wir überhaupt gar nichts wissen können. Es ist aber nicht deshalb nicht wißbar, weil dieses X als Seiendes „hinter“ einer Schicht von Erscheinungen versteckt liegt, sondern weil es schlechthin kein möglicher Gegenstand eines Wis-sens, d. h. des Besitzes einer Erkenntnis von Seiendem, werden kann. Es kann dergleichen nie werden, weil es ein Nichts ist.

Nichts bedeutet: nicht ein Seiendes, aber gleichwohl „Etwas“. Es „dient nur als Correlatum“, d. h. es ist seinem Wesen nach rei-ner Horizont. Kant nennt dieses X den „transzendentalen Gegen-stand“, d. h. das in der Transzendenz und durch sie als ihr Hori-zont erblickbare Dawider (Kantbuch, 122f.).“

Diese „Transzendenz macht einem endlichen Wesen das Seiende an ihm selbst zugänglich“ (ebd., 119). Diese Kant-Interpretation Heideggers scheint aber nicht mehr als eine Anwendung des Husserlschen Horizont-begriffs auf die Interpretation des kantischen transzendentalen Gegen-stands zu sein. Aber wie gesagt versteht Heidegger unter der Transzen-denz nicht das Gesetzte im Husserlschen Sinne, sondern Dasein, das sich selbst und Dinge im Hinblick auf den für die ideale Möglichkeit offenen Horizont versteht und auslegt. Warum musste er den Transzendenzbe-griff auf diese Weise ändern? Um den Grund dieser terminologischen Änderung zu verstehen, muss man den Zusammenhang zwischen Kant, Husserl und Heidegger noch einmal erörtern.

Wie wir im ersten Kapitel gesehen haben, hat der Husserlsche Sub-jektivitätsbegriff zwei Aspekte. Einerseits entfaltet er den neuen leiblich-lebensweltlichen Subjektivitätsbegriff. Die Lehre des Noema ist die Grundlage für diesen neuen Subjektivitätsbegriff, weil Noema als weitest verstandener Sinn, als Horizont oder als der hintergründige Sinn der Noe-sis interpretiert werden soll. In der noematischen Struktur der perspekti-vischen Erscheinungsweise des Wahrnehmungsgegenstandes sind die Problematik der Orientierung und deshalb auch die der Leiblichkeit und Lebenswelt bereits enthalten. Andererseits besteht Husserl auf dem neu-zeitlichen Subjektivitätsbegriff als Grund der Gültigkeit. Dieses Beharren auf dem neuzeitlichen Subjektivitätsbegriff führt ihn zur Einführung der phänomenologischen Reduktion und des Immanenzprinzips als Grundla-ge der absoluten Wissenschaft. Heidegger steht seinerseits unter dem Ein-fluss des leiblich-lebensweltlichen Subjektivitätsbegriffs Husserls, aber grenzt sich von dem neuzeitlichen Subjektivitätsbegriff ab. Diese Tendenz Heideggers erkennt man am deutlichsten in seiner These der existenziell-ontischen Verwurzelung der existenzialen Analytik. Das heißt, das „Transzendental“ bedeutet bei Heidegger nicht mehr die transzendentale Subjektivität als Grund der Geltung, die vom empirischen oder psycho-physischen Subjekt unterschieden wird. Die Zeitlichkeit des Daseins als „transzendentaler Horizont“ (SuZ, 41) existiert vielmehr als existenzielle Weltvertrautheit mit den alltäglichen Szenen oder als „Unheimlichkeit“ in

§ 4 Der noematische Charakter und Horizont

107

der Situation. „Das Dasein ist in seiner Vertrautheit mit der Bedeutsam-keit die ontische Bedingung der Möglichkeit der Entdeckbarkeit von Sei-endem, das in der Seinsart der Bewandtnis (Zuhandenheit) in einer Welt begegnet und sich so in seinem An-sich bekunden kann“ (SuZ, 87, kursiv v. T. H.). Eben die ontisch-existenzielle Vertrautheit mit der Bedeutsam-keit ist, wenn diese im Hinblick auf ihre horizontale Struktur der Zeit-lichkeit existenzial betrachtet wird, „außer sich“, „über sich hinaus“ oder die „Entrückung“ zur schematisch vorgezeichneten idealen Möglichkeit von Dingen und sich selbst.145

Wie wir bereits gesehen haben, hat die Transzendenz bei Husserl zwei verschiedene Bedeutungen; i) Transzendenz im Gegensatz zu Im-manenz und ii) Transzendenz X, die im für die ideale Möglichkeit offe-nen Horizont zugänglich wird. Die Transzendenz im ersten Sinne wird durch die Zweifelhaftigkeit definiert (Ideen I, § 46). Dies ist in Bezug auf Materie bzw. propositionalen Inhalt verstanden. Das heißt, die Wahr-heit bzw. der Setzungscharakter des propositionalen Inhalts über raum-zeitliche Gegenstände ist immer einem möglichen Zweifel ausgesetzt. Die Transzendenz im zweiten Sinne wird dagegen nicht mit Bezug auf den propositionalen Inhalt, sondern im Hinblick auf den Horizont der per-spektivischen bzw. „sich abschattenden“ Erscheinungsweise des noema-tischen Kerns X verstanden. Husserl betrachtet diese zwei verschiedenen Bedeutungen der Transzendenz als dieselbe, weil er die Immanenz sowohl als Sphäre der Zweifellosigkeit als auch als dasjenige ansieht, was sich nicht abschattet (ebd., 96f.). Wie man im Husserlschen Ausdruck „imma-nente Transzendenz“ beobachten kann, herrscht hier der erste Sinn der Transzendenz gegenüber dem zweiten vor. Das Transzendente bedeutet bei ihm vorwiegend etwas Zweifelhaftes. Deshalb braucht Husserl die phänomenologische Reduktion. Erst dadurch kann das Transzendente als Gegenstand der absoluten Wissenschaft vom transzendentalen Ego im-manent konstituiert werden. Es gibt aber eine andere Möglichkeit, den ersten Sinn der Transzendenz innerhalb der Transzendenz im zweiten Sinne zu behandeln. Ich werde in Kap. III zeigen, dass es diese Möglich-keit ist, die Heidegger gewählt hat. Diese unterschiedliche Möglichkeit, ob entweder die Transzendenz im ersten Sinne oder die im zweiten Sinne Vorrang hat, determiniert den Unterschied zwischen dem Husserlschen und dem Heideggerschen Weltbegriff (siehe § 6 b)).

Heideggers Stellungnahme zu Kant ist in Bezug auf die transzenden-tale Subjektivität dieselbe wie zu Husserl.

145 Vgl. GA24, S. 435: „Die Ekstase der Gegenwart ist als solche die Bedingung der Möglichkeit eines bestimmten ›über sich hinaus‹, der Transzendenz, der Entwurf auf Praesenz. Als die Bedingung der Möglichkeit des ›über sich hinaus‹ hat sie in sich selbst eine schematische Vorzeichnung dessen, wo hinaus dieses ›über sich hinaus‹ ist“ (kursiv v. Heidegger).

Sorge und Bedeutsamkeit

108

„Daß der rein logische Verstand für Kant ›apriorischer‹ ist als der Verstand in seiner Gegenstandsbezogenheit, hat seinen Grund in einem traditionellen Motiv der Philosophie: Das cogito rein für sich ist das Ursprünglichste und primär gegebene, und mit der Thematisierung der Gegenstandbezogenheit gehe ich schon über das ursprünglich Gegebene hinaus. Obzwar Kant die wesenhafte Dienststellung des Denkens und seine Gegenstandbezogenheit sieht, faßt er doch gerade wieder das Denken als ursprünglicher a priori als die Anschauung, statt diese – die Zeit – als apriorischer gegenüber dem Denken zu nehmen. Das bedeutet die Verkennung der primären Transzendenz (GA25, 247; vgl. ebd., 106).“

Wie man diesem Zitat entnehmen kann, war Heidegger sich schon vor der Veröffentlichung des Kantbuches der „Gewaltsamkeit“ seiner Kant-Inter-pretation bewusst. In KrV geht es Kant weder um die Transzendenz als existenzielle Weltvertrautheit noch um die Zeitlichkeit der szenischen Selbstauslegung, sondern um die Darstellung der Bedingungen der per-spektivfreien Geltung des empirisch-theoretischen Urteils überhaupt. Die Schwäche der Heideggerschen Kant-Interpretation erkennt man beson-ders an seiner Vernachlässigung einiger Themen in KrV. Er achtet nämlich im Kantbuch weder auf die objektive Einheit der transzendentalen Apper-zeption in der B-Deduktion, wodurch die objektive Gültigkeit des Erfah-rungsurteils von der subjektiven Gültigkeit des Wahrnehmungsurteils un-terschieden wird (Prolegomena, §§ 18–20, KrV, B-Deduktion, §§ 18–19), noch auf die Unterscheidung zwischen der subjektiven und der objektiven Folge in der zweiten Analogie (A193/B238), die „die Bedingung der ob-jektiven Gültigkeit unserer empirischen Urteile“ (A202/B247) ist.146

Heidegger interessiert sich in seiner Kant-Interpretation vielmehr für den Schematismus durch die „transzendentale Synthesis der Einbildungs-kraft“ (A145/B185). Bei dieser Lehre handelt es sich darum, wie der Ge-genstandsbezug der reinen Verstandesbegriffe vermittels der Schemata zustande gebracht werden kann. Heidegger sah im kantischen Schematis-mus die gleiche Problematik des Zusammenhangs zwischen Sinnlichkeit und Kategorialem wie bei der kategorialen Anschauung in LU (Seminare, 118f.) In dieser Interpretation orientiert er sich nicht an der Geltung the-oretischer Urteile, sondern an der vorreflexiven Weltvertrautheit. Das er-kennt man am deutlichsten an seiner Interpretation der „Form der An-schauung“.

Kant geht bei der ganzen Problematik des Raums auf die ursprüng-liche Frage der möglichen Entdeckbarkeit des reinen geometri-

146 Siehe H. Hoppe, Wandlungen in der Kant-Auffassung Heideggers, in Durchblicke hrsg. von V. Klostermann, Frankfurt a. M. S. 298. Über den Zusammenhang zwischen der B-Deduktion und dem Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteil, vgl. G. Prauss, Er-scheinung bei Kant, Bonn, 1971.

§ 4 Der noematische Charakter und Horizont

109

schen Raumes aus dem Umweltraum gar nicht ein, weil er den gan-zen Phänomenbezirk der Umwelt selbst nicht zum Thema macht, er steht von vornherein mit seiner Fragestellung beim metrischen Raum (GA21, 294).

Im Begriff der „Form der Anschauung“ scheint Kant jedoch nach Hei-deggers Interpretation dieses Problem berührt zu haben.

„Was besagt das: Raum als Form der Anschauung im Unterschied gegen formale Anschauung? Zunächst ganz allgemein: Durch die formale Anschauung und in ihr ist der Raum allererst als Gegen-stand einer Wissenschaft bestimmt, nämlich als Gegenstand der Geometrie. Form der Anschauung ist die reine Mannigfaltigkeit, das reine Mannigfaltige als solches, d. h. das Worauf des Hinblicks, und als solches unthematisch (ebd., 294).“

Mit der „formalen Anschauung“ meint Kant geometrisch interpretierten Raum (KrV, B160–161, Anm.), der wohl für die Erkenntnis der Natur bei mathematischer Physik wichtig ist. Aber die Räumlichkeit der perspekti-vischen Orientierung kann man nicht geometrisch definieren. Im Unter-schied zu den an der naturwissenschaftlichen Erkenntnis orientierten Marburger Neukantianern wie Natorp147 wollte Heidegger aus der Lehre der „Form der Anschauung“ eine nicht entwickelte Problematik der per-spektivischen Raumstruktur der Umwelt herauslesen.148 Aber Heidegger wusste wohl, dass eine solche Interpretation den kantischen Subjektivi-tätsbegriff überschreiten musste.

Bei Kant selbst ist die „Form der Anschauung“ etwas, was „bloß Mannigfaltiges“ (B161, Anm.) gibt, und sie hat bei ihm sicherlich keine so große Bedeutung, wie Heidegger behauptet. Denn Kant interessiert sich nicht für die vom Subjekt abhängige Erscheinung räumlicher Gegenstände, wie es bei Berkeley der Fall ist.149 Er will vielmehr die Möglichkeit der ob-jektiven Gültigkeit der empirischen Erkenntnis von räumlichen Objekten zeigen. Für Kant muss daher die „formale Anschauung“ als der metrische Raum wichtiger sein als die perspektivische Struktur des Umweltraums.

147 P. Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, Leipzig, 1910, Kap. 6. Zeit und Raum als Mathematische Gebilde § 2.

148 GA21, S. 294. Heideggers Auffassung der formalen Anschauung kann man auch folgender Stelle in SuZ entnehmen. SuZ, S. 112: „Die »formale Anschauung« des Raums entdeckt die reinen Möglichkeiten räumlicher Beziehungen.“

149 G. Berkeley, A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge, hrsg. von J. Dancy, 1998 Oxford, Part 1, § 11: „Again great and small, swift and slow, are allowed to exist no where without the mind, being entirely relative, and changing as the frame or position of the organs of sense varies. The extension therefore which exists without the mind, is neither great nor small, the motion neither swift nor slow, that is, they are nothing at all“ (kursiv v. T. H.).

Sorge und Bedeutsamkeit

110

Heidegger wollte demgegenüber die „Form der Anschauung“ nicht als etwas vom cartesischen Subjekt Abhängiges, sondern als das „Wo-rauf“ des unthematischen Hinblicks beim alltäglichen Umgang interpre-tieren. Er entwickelt im Kantbuch diese Interpretation der „Form der An-schauung“ (sowohl von Raum als auch von Zeit) als die Interpretation der transzendentalen Einbildungskraft.

„So gibt gerade erst die ursprüngliche Interpretation der reinen Anschauung als reiner Einbildungskraft die Möglichkeit, positiv aufzuhellen, was das in der reinen Anschauung Angeschaute ist. Als vorgängiges Bilden eines reinen unthematischen und im Kanti-schen Sinne ungegenständlichen Anblickes ermöglicht die reine Anschauung gerade, daß das in ihrem Horizont sich bewegende empirische Anschauen der räumlich-zeitlichen Dinge nicht erst den Raum und die Zeit anzuschauen braucht im Sinne einer diese Mannigfaltigkeiten erst feststellenden Erfassung (Kantbuch, 145; vgl. ebd., 146, Anm. 203).“

Der vorgängig von der transzendentalen Einbildungskraft gebildete Hori-zont bringt, Heidegger zufolge, zuerst nicht den Zugang zu theoretisch-thematisch erkennbaren Gegenständen, sondern den Anblick auf die Umwelt zustande, in welcher jeder sich, bevor er etwas theoretisch er-kennt, unthematisch immer schon auskennt. So verstanden ist die trans-zendentale Einbildungskraft die „Wurzel der Transzendenz“ (ebd., 196) im Sinne der existenziellen Weltvertrautheit mit dem zeitlichen Horizont des szenischen Umgangs. Man kann zwar bestreiten, ob Kant wirklich „vor dieser unbekannten Wurzel zurückgewichen“ (ebd., 160) ist, aber Heidegger hat wohl mit der Behauptung recht, dass Kant zumindest in KrV dieser Wurzel keine richtige Beachtung schenkt.150 Ich werde in § 5 b) und § 7. versuchen, die Schematismuslehre Heideggers in SuZ als die existenziale Doktrin der praktischen Urteilskraft, d. i. des hermeneuti-schen Als zu interpretieren. Bei dieser Schematismuslehre handelt es sich nämlich um die von Kant vernachlässigte Problematik der Erkenntnis der Handlungssituation.

Die Schwierigkeit der Heideggerschen Kant-Interpretation wurde von H. Hoppe klar dargestellt, und Heidegger selbst hat diese Kritik Hoppes indirekt angenommen.151 Hoppe schreibt:

150 In dieser Arbeit kann ich Kants Theorie der Einbildungskraft in der Kritik der Ur-teilskraft nicht behandeln.

151 Kantbuch, Vorwort zur 4. Aufl. Bei der späteren Kant-Interpretation nimmt Hei-degger Abstand von der kantischen Position. Siehe, Frage nach dem Ding, S. 100f.: „Die Bestimmung des Dinges als Naturding hat indes auch Folgen, für die freilich Kant selbst am wenigsten verantwortlich gemacht werden darf. Man könnte der Meinung huldigen, das Überspringen der uns umgebenden Dinge und der Auslegung ihrer Dingheit sei ein Versäumnis, das sich leicht nachholen und der Dingbestimmung der

§ 4 Der noematische Charakter und Horizont

111

„Kants Problem besteht nicht darin, ob und wie der Gegenstand „offenbar“ ist, sondern wie Seiendes als „Gegenstand“ offenbar sein kann, wobei die Auslegung des Seienden als dieses und jenes z. B. als grün, noch nicht hinreicht, um von diesem Seienden als von einem Gegenstand sprechen zu können, als dem, worin ver-schiedene zunächst bloß subjektive Wahrnehmungen im Objekt, nicht nur in einer subjektiven, in der Zeit und von Mensch zu Mensch sich ändern könnenden Einheit zusammenhängen. Indem aber Heideggers Kant-Auslegung am Problem der Offenbarkeit des Seienden orientiert ist, wird in ihr dieses Kantische Problem übergangen (Hoppe 1970, 295).“

„Der Kantische Gegenstand ist durch seine Zugehörigkeit nicht zu einem Einheitshorizont schlechthin bestimmt, sondern dadurch, daß er in den besonderen Einheitshorizont einer nach Gesetzen be-stimmten, verläßlichen und Voraussagen gestatteten Natur gehört. Gegenstand ist das, was verschiedene zunächst bloß subjektive Wahrnehmungen als in einem Objekt zusammengehörig aufzufas-sen gestattet. Davon aber ist bei Heidegger nicht die Rede [...] (ebd. 298).“

Hoppe hat mit dieser Kritik recht. Allerdings kann man aus dem Heideggerschen Blickwinkel auch behaupten: Heidegger übergeht zwar das kantische Problem, aber das liegt daran, dass er den von Kant voraus-gesetzten neuzeitlichen Subjektbegriff verworfen hat. Bei Heidegger ist weder von der Anwendung der Kategorien auf die Mannigfaltigkeit gege-bener Vorstellung noch von der Unterscheidung der objektiven Folge von der subjektiven Folge die Rede, weil er die cartesische Unterscheidung zwischen res cogitans und res extensa, Subjekt und Objekt nicht billigt. Ein leiblich orientiertes Leben braucht nicht vom „Flusse innrer Erscheinun-gen“ (KrV, A107) durch die Anwendung der Kategorien auf die Mannig-faltigkeit gegebener Vorstellungen zum Objekt überzugehen, das als the-oretisch erkennbarer Gegenstand zum metrischen Raum als „formaler Anschauung“ und zur durch Naturgesetz determinierten objektiven Folge gehört. Denn das Leben ist mit seiner leiblich-lebensweltlichen Räum-lichkeit immer „draußen“.152

Wegen dieses neuen Subjektivitätsbegriffs gestaltet sich das Trans-zendenzproblem bei Heidegger nicht im Subjekt-Objekt-Schema. „Das »Transzendenzproblem« kann nicht auf die Frage gebracht werden: wie

Naturdinge anfügen oder allenfalls auch vorordnen lasse. Aber dies ist unmöglich, weil die Dingbestimmung und die Art ihres Ansatzes grundsätzliche Voraussetzungen in sich schließt, die sich auf das Ganze des Seins und den Sinn des Seins überhaupt erstre-cken.“ Zum Unterschied zwischen dem kantischen Zeitbegriff und dem Heidegger-schen, vgl. K. Düsing, Objektive und subjektive Zeit, in Kant-Studien 81, 1980, S. 1-34, bes. S. 33.

152 GA20, S. 224 und SuZ, S. 62.

Sorge und Bedeutsamkeit

112

kommt ein Subjekt hinaus zu einem Objekt, wobei die Gesamtheit der Objekte mit der Idee der Welt identifiziert wird. Zu fragen ist: was er-möglicht es ontologisch, daß Seiendes innerweltlich begegnen und als be-gegnendes objektiviert werden kann?“ (SuZ, 366). Heidegger sucht das Transzendenzproblem darin, was er in Anfangsgründe „Welteingang des Seienden“ nennt (GA26 250f.). Innerweltlichkeit ist keine reale Eigen-schaft, die Seiendes hat. Vielmehr zeigt sich Seiendes als innerweltlich, in-sofern es im Hinblick auf die ideale Möglichkeit seiner Erscheinungsweise (Zuhandenheit oder Vorhandenheit) verstanden wird. Man kann nach-vollziehen, warum Heidegger die horizontale Struktur dieses Verstehens des Seins des Seienden als Transzendenz bezeichnet. Er steht offensicht-lich unter dem Einfluss der Husserlschen Interpretation der kantischen Idee.153 Aber in der bisherigen Interpretation wird noch nicht klar, warum Heidegger diese horizontale Struktur des Verstehens als Welt bezeichnen kann. Was meint Heidegger mit dem „Welteingang des Seienden“, der aus Anlass des Verstehens des Seins des Seienden mit ihm geschehen soll? Obwohl Heidegger es in den veröffentlichen Schriften nicht ausdrücklich behandelt, ist das bereits erwähnte Thema des Unterschieds zwischen der tierischen Vertrautheit mit der Umgebung und der menschlichen Welt-vertrautheit für das Verständnis des Heideggerschen Weltbegriffs von großem Belang. Aber bevor ich zu diesem Thema übergehe, betrachte ich den Begriff der Bedeutsamkeit noch näher. Daraus lässt sich dann ersehen, warum Heidegger in seiner Analyse der Welt Nachdruck nicht auf die Materie bzw. den propositionalen Inhalt, sondern auf die Vertrautheit oder das Wie legt. Diese Analyse der Bedeutsamkeit ist die Grundlage für das Verständnis des Heideggerschen Weltbegriffs.

153 Zur Heideggers Interpretation des kantischen Vernunftbegriffs, vgl. Kantbuch, S. 152f. In seiner Schelling-Interpretation zeigt Hogrebe, dass die Transzendenz als Weltvertrautheit, bzw. der „pronominale Bezug auf irgendwas“ (122) der Vernunft ein von Kant nicht gedachter Transzendenzbegriff ist. W. Hogrebe, Prädikation und Gene-sis, 1989, § 20. In dieser Arbeit kann ich aber auf die Schelling-Interpretation Heideg-gers nicht eingehen.

§ 5 Entwurf als Struktur der Handlung und Bedeutsamkeit als Struktur des Da

113

§ 5 Entwurf als Struktur der Handlung und Bedeutsamkeit als Struk-tur des Da

Aufgrund der oben dargestellten Interpretation der Husserlschen Analyse der noetisch-noematischen Struktur der Intentionalität werde ich in die-sem Paragraphen den Begriff der Bedeutsamkeit noch weiter analysieren. Dieser Begriff ist mit dem Heideggerschen Begriff der Umwelt eng ver-bunden. Heidegger hat den Begriff der Bedeutsamkeit wahrscheinlich von Dilthey übernommen. Dilthey definiert ihn in Aufbau folgendermaßen: „Bedeutsamkeit ist die auf der Grundlage des Wirkungszusammenhanges entstehende Bestimmtheit der Bedeutung eines Teiles für ein Gan-zes“(Aufbau, 295).154 Die Bedeutsamkeit und die Bedeutung gelten bei Dilthey als „die Kategorien des Lebens“. Eine Szene des Lebens verweist sich implizit auf das Ganze. In dieser impliziten Verweisung oder im „Wirkungszusammenhang“ wird die jeweilige Szene im Charakter der Be-deutsamkeit für das ganze Leben verstanden. Je vertrauter man mit dem implizit verstandenen Ganzen wird, desto ausdrücklicher kann man die Bedeutsamkeit der jeweiligen Szene auslegen, wie die aufeinanderfolgen-den Szenen in einem Schauspiel.155

Dilthey hat bei der Entwicklung seiner Begriffe Lebenszusammen-hang und Wirkungszusammenhang die Husserlsche Analyse der Intentio-nalität aufgenommen.156 Aber bei ihm gibt es eine methodische Naivität. Obwohl Lebenszusammenhang, Wirkungszusammenhang oder Kategorie des Lebens nicht als etwas Psychisches betrachtet werden können, ver-wendet Dilthey ständig Ausdrucksweisen wie „psychische Struktur“, „psychischer Zusammenhang“, „psychisches Geschehen“ etc.157 Dies hat Husserls Kritik hervorgerufen, der betont, dass Dilthey seine eidetische Phänomenologie nicht verstanden habe.158 Husserl hätte aber hier etwas schonender mit ihm umgehen sollen, da Dilthey der schwierigen Aufgabe einer Analyse der intentionalen Struktur der Handlung oder „Gefühlsla-

154 Zur klaren Darstellung des Diltheyschen Bedeutungsbegriffs als „Semantik des Le-bens“, siehe W. Hogrebe, Deutsche Philosophie im XIX. Jahrhundert, München 1987, S. 135f.

155 Vgl. W. Dilthey, Aufbau, S. 185, 264: „Die Aufeinanderfolge der Szenen in einem Schauspiel ermöglicht das Nacherleben der Bruchstücke aus dem Lebensverlauf der auftretenden Personen.“

156 W. Dilthey, Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, in Gesammelte Schriften VII, S. 13 Anm. Vgl. H-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, 4. Aufl. Tübin-gen 1975, S. 212.

157 Ebd. S. 15f. und Aufbau S. 197.

158 E. Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft, Hamburg, 2009. Seitenangabe nach Husserliana XXV, S. 44f. und Anm. Vgl. H. Ineichen, Erkenntnistheorie und geschicht-lich-gesellschaftliche Welt, 1975, Tübingen, S. 190f.

Sorge und Bedeutsamkeit

114

ge“159 befasst war, bei deren Analyse Husserl selbst wiederum in Ideen II auf das methodische Problem der eidetischen Phänomenologie gestoßen ist.

Husserl hat seinerseits in Ideen II die Einsicht Diltheys teilweise aufgenommen (Ideen II, 172f.) und sie mit seiner Analyse der noetisch-noematischen Struktur der Intentionalität verknüpft. Bei der phänomeno-logischen Aneignung der Diltheyschen Lebensphilosophie drängt sich dann eine Aufgabe auf: Wie kann man die Handlung anhand der noetisch-noematischen Struktur analysieren? Die Handlung war bereits bei Dilthey einer der Schlüsselbegriffe zum Verstehen des menschlichen Lebens:

„Eine Miene bezeichnet uns Freude oder Schmerz. Die elementa-ren Akte, aus denen sich zusammenhängende Handlungen zusam-mensetzen, wie das Aufheben eines Gegenstandes, das Niederfal-lenlassen eines Hammers, das Schneiden von Holz durch eine Säge, bezeichnet für uns die Anwesenheit gewisser Zwecke (Aufbau, 255).“

Husserl hat sich den Diltheyschen Begriff der Lebensäußerung als Aus-druck des Geistigen durch seinen phänomenologischen Begriff der Leib-lichkeit angeeignet.

Was nun die Personen anbelangt, die uns in der Gesellschaft ge-genüberstehen, so sind für uns ihre Leiber natürlich wie Umge-bungsobjekte sonst anschaulich gegeben und damit in eins ihre Persönlichkeit. Aber wir finden da nicht zwei äußerlich miteinan-der verflochtene Sachen: Leiber und Personen. Wir finden einheit-liche Menschen, die mit uns verkehren, und die Leiber sind mit in der menschlichen Einheit. In ihrem anschaulichen Gehalt – im Ty-pischen der Leiblichkeit überhaupt, in vielen von Fall zu Fall wech-selnden Besonderungen: des Mienenspiels, der Geste, des gespro-chenen „Wortes“, seines Tonfalls usw. – drückt sich das geistige Leben der Personen, ihr Denken, Fühlen Begehren, ihr Tun und Lassen aus (Ideen II, 234f.).

Leibliche Handlung als „Lebensäußerung“ ist „nicht in der Einstellung der Naturkausalität zu erfassen“ (ebd., 235). Die von der physikalisch be-schriebenen Körperbewegung unterschiedene Leibbewegung ist unent-behrlich auch für den hermeneutischen Handlungsbegriff. Trotz dieser positiven Aufnahme der Diltheyschen Lebensphilosophie zeigt Husserl dem Begriff der Bedeutsamkeit die kalte Schulter. Denn die Natur ver-bleibt uns Husserl zufolge als Untergrund, „wenn wir von allen Prädika-ten des „objektiven Geistes“ abstrahieren“ (CM, 162). Dieser Stellung-nahme Husserls zur Kulturwelt liegt seine These des Vorrangs von Mate-rie vor Charakter bzw. Proposition vor Performativem zugrunde. Dage-

159 W. Dilthey, Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, S. 58f.

§ 5 Entwurf als Struktur der Handlung und Bedeutsamkeit als Struktur des Da

115

gen orientiert sich der hermeneutische Bedeutungsbegriff am Performati-ven. Der Streit zwischen dem Husserlschen und dem Heideggerschen Le-bensweltbegriff dreht sich, wie wir sehen werden, um die Husserlsche These des Vorrangs der Materie vor dem Charakter. Der phänomenologi-sche Begriff von Leib und Leibbewegung dient dem phänomenologischen Begriff der Handlung zwar als notwendige Grundlage, ist aber nicht hin-reichend. Es ist die Aufgabe der Heideggerschen Aristoteles-Inter-pretation, diesen Mangel der Husserlschen Phänomenologie zu überwin-den. Dabei bekommt die Analyse der intentionalen Struktur des Hand-lungszwecks, der Wahl, der Rolle der Begierde bzw. des Affekts bei der Handlung großes Gewicht.

Bevor ich zu diesem Thema übergehe, gilt es aber, zunächst eine ra-dikale Konsequenz des Husserlschen Begriffs der Leiblichkeit und Le-benswelt zu analysieren. Denn ohne diesen radikalen Aspekt des phäno-menologischen Leibbegriffs zu berücksichtigen, kann man den Hei-deggerschen Begriff des Daseins oder der Erschlossenheit nicht angemes-sen verstehen.

a) Handlung als Erschließung des Da

Man kann die regionale Ontologie Husserls als Analyse der bestimmten Struktur der Erscheinungsweise des Gegenstandes ansehen. Diese Struk-tur muss man voraussetzen, um eine Aussage über einen zu einer be-stimmten Region gehörigen Gegenstand angemessen interpretieren zu können. Man fragt sich, ob die Struktur der Region der Naturwissen-schaft und die der Region der Geisteswissenschaft verschieden sind, und wenn ja, wie die beiden verschieden sind. Husserl untersucht diese Prob-lematik in Ideen II im Hinblick auf verschiedene Einstellungen. Den Be-griff der Einstellung kann man als die Entwicklung der Problematik der Korrelation zwischen noetischem und noematischem Charakter ansehen. Jemand kann in verschiedenen Einstellungen leben, etwa in einer theoreti-schen, axiologischen oder praktischen Einstellung. Je nach der Einstellung ist er einem Urteilsgegenstand, Wertgegenstand oder Willensgegenstand zugewendet (Ideen II, 10f.). Die Aufgabe der regionalen Ontologie der Geisteswissenschaft soll eine Analyse der Struktur der Erscheinungsweise des Gegenstandes sein, die man voraussetzen muss, um eine Aussage wie „Dies ist nützlich, erfreulich usw.“ angemessen interpretieren zu können.

Diese Aufgabe führt Husserl zur Problematik der Leiblichkeit und Lebenswelt (Umwelt). In axiologischer, praktischer oder personalistischer Einstellung bewegt man sich nicht im homogenen Raum der physikali-schen Welt, sondern in der thematischen „Welt meines und unseres inten-tionalen Lebens“ (ebd., 218). „Als Person bin ich, was ich bin (und jede andere Person, was sie ist) als Subjekt einer Umwelt“ (ebd., 185). Der

Sorge und Bedeutsamkeit

116

Leib eines Subjekts ist kein physikalischer Körper, der in der raumzeitli-chen Struktur der Naturwissenschaft identifizierbar ist. Vielmehr wird der Leib in der personalistischen Einstellung „zum Träger der Orientierungs-punkte Null“.

Es ist eine wichtige Einsicht Husserls, dass ein menschliches Verhal-ten, wenn es nicht mit Bezug auf einen kausal-physikalischen Grund, son-dern im Hinblick auf einen Motivationsgrund interpretiert wird, nicht als Naturereignis, sondern auf seine monadologische Struktur hin betrachtet werden muss.160 Wenn man handelt, identifiziert man ein Ziel der Hand-lung oder ein Mittel zum Zweck niemals in einer perspektivfreien homo-genen raumzeitlichen Struktur, sondern in einer perspektivischen Er-scheinungsweise von Dingen und im dadurch vorgezeichneten Horizont. In diesem Sinne „spiegelt sich“ die noetische Struktur der Handlung im Noema und im von ihm vorgezeichneten Horizont.161 Wie Leibniz es aus-drückt, ist jede Monade ein „lebendiger Spiegel, der das All gemäß seinem Gesichtspunkt darstellt“162. Es ist leicht einzusehen, dass die noetisch-noematische Analyse der Intentionalität Husserls eine Affinität mit der Leibnizschen Monade hat. Wie Leibniz gegenüber der mechanischen Auf-fassung der Natur bei den Cartesianern die aristotelische Seele als Le-bensprinzip bewahrte163, enthält auch die monadologische Theorie der Leiblichkeit und Lebenswelt eine radikale Kritik an der cartesischen Un-terscheidung zwischen res cogitans und res extensa. Das heißt, der Leib als Orientierungszentrum ist nicht zugänglich, wenn man den Körper nur als physikalisch ausgedehnte Maschine betrachtet. Mein Leib mit der linken und rechten Hand sowie mit dem Ober- und Unterkörper ist „durch und durch seelenvoller Leib“ (ebd., 240).

Diese phänomenologisch-monadologische Interpretation des Leibes hat eine wichtige Folge für den Handlungsbegriff. Jede Leibbewegung muss, wenn sie mit Bezug auf seine intentionale Struktur betrachtet wird, ständige Erschließung einer neuen Perspektive sein. Daraus ergibt sich, dass eine seelenvolle Leibbewegung im Rahmen von Determinismus und Frei-heit nicht behandelt werden kann, denn die Leibbewegung oder, genauer

160 Das Wort verwendet Husserl schon in Philosophie als strenge Wissenschaft, Husserliana Bd. XXV, S. 313.

161 Ideen I, S. 258: „Die Intentionalität der Noesen spiegelt sich in diesen noematischen Beziehungen, und man fühlt sich wieder gedrängt, geradezu von einer »noematischen Intentionalität« als Parallele der noetischen und eigent-lich so genannten zu sprechen“ (Sperrung v. Husserl).

162 G.W. Leibniz, Principes de la nature et de la gnade, fondés en raison, in Kleine Schrif-ten zur Metaphysik, § 12:„[...] chaque miroir vivant representant l’ univers suivant son point de veue [...]“.

163 G. W. Leibniz, Les principes de la philosophie ou la monadologie, in Kleine Schriften zur Metaphysik, § 14 und § 19.

§ 5 Entwurf als Struktur der Handlung und Bedeutsamkeit als Struktur des Da

117

gesprochen, die Veränderung des Gesichtspunktes ist kein raumzeitlich identifizierbarer Vorgang. Wie wir gesehen haben, kann man aus einem Gesichtspunkt heraus Dinge und Ereignisse raumzeitlich identifizieren, aber den Gesichtspunkt selbst nicht.164 Perspektive, Gesichtspunkt oder „point de veue“ existiert nur als Vertrautheit mit der Weise, wie Dinge und Ereignisse leiblich-lebensweltlich identifiziert werden.

Obwohl diese Folge des phänomenologischen Leibbegriffs bei Hus-serl nicht deutlich zutage kommt,165 erkennt Heidegger diese Konsequenz durchaus. Deshalb sieht er in der Leibnizschen Monade die vorgängige Darstellung seines Begriffs des Daseins,166 und aufgrund des phänomeno-logisch-monadologischen Handlungsbegriffs kritisiert er den cartesischen Aspekt im kantischen Begriff der Freiheit. Kant verfügt wegen seines Cartesianismus nicht über den angemessenen Subjektivitätsbegriff für die Orientierung in der Umwelt (SuZ, 109f., GA20, 320f.) und betrachtet die Handlung, abgesehen von der Kausalität der praktischen Vernunft, nur als Naturereignis167. In diesem Zusammenhang schreibt Heidegger in Prole-gomena folgendermaßen:

„Die Antinomie der Freiheit erwächst nicht so sehr aus einer Analy-se des Freiheitsproblems und der spezifischen Existenz des Men-schen, sondern daraus, daß er [Kant, T. H.] das Sein des Menschen zugleich in das Sein der Natur eingeordnet sieht. Das Sein der Na-tur fasst er in der Weise Descartes’ als Natur der Naturwissenschaf-

164 Leibniz erkennt dieses Wesen des Gesichtspunktes ganz klar. „Monade ist einfach, und deshalb hat sie weder Teile noch Ausdehnung noch Gestalt“ (Monadologie §§ 2–3). „Sie können auf natürliche Weise weder beginnen noch enden“ (Principes, § 2), son-dern „nur mit einem Schlag zu sein beginnen und enden können“ (Monadologie, § 6) Und ihre Modifikationen „müssen in einer Verschiedenheit der Beziehungen zu den Dingen, die außer ihr (au dehors) sind, bestehen“ (Principes, § 2).

165 Husserl ist gewiss dieser Folge seiner Theorie auf der Spur. Vgl. Ideen I, S. 203: „Eine nähere Betrachtung würde zudem zeigen, daß zwei Erlebnisströme (Bewußt-seinssphäre für zwei reine Ich) von identischem Wesensgehalt undenkbar sind, wie auch, was schon aus dem Bisherigen zu ersehen ist, daß kein vollbestimmtes Erlebnis des einen je zum anderen gehören könnte; nur Erlebnisse von identischer innerer Ar-tung können ihnen gemein sein (obschon nicht individuell identisch gemeinsam), nie aber zwei Erlebnisse, die zudem einen absolut gleichen »Hof« haben.“ Hier behandelt Husserl „zwei reine Ich“, aber dasselbe gilt für zwei zeitlich verschiedene Gesichts-punkte desselben Ich. Aber dann wird es umso rätselhafter, wie Husserl glauben könn-te, dass es das Wesen des jeweiligen Hofs eines Ich geben kann, das jeden Hof als Exemplar unter sich subsumiert.

166 GA24, S. 427. Leibniz scheint den Husserlschen Begriff des Leibes nicht gekannt zu haben. Vgl. Monadologie, § 79.

167 KrV, A539/B567: „Und da würden wir an einem Subjekte der Sinnenwelt erstlich einen empirischen Charakter haben, wodurch seine Handlungen, als Erscheinun-gen durch und durch mit anderen Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen im Zusammenhange ständen […]“(Sperrung v. Kant).

Sorge und Bedeutsamkeit

118

ten und sieht sie durch die Kausalität im weitesten Sinne bestimmt. Zwei bestimmte Seiende, die beide im Grunde vom Natursein aus charakterisiert sind, werden so konfrontiert, so daß sich aus diesem Gegeneinanderhalten bestimmte Unmöglichkeiten, sogenannte Antinomien, ergeben. Die Möglichkeit der Antinomie gründet nur auf einer unzureichenden Analyse des Seins dessen, was hier in die Antinomie selbst gestellt ist (GA20, 248f., kursiv v. Heidegger).“

Im Erfahrungsbegriff in KrV bedeutet der Gegenstand nur Gegenstand des perspektivfrei geltenden Urteils. Deshalb sieht Kant von der perspek-tivischen Struktur der Umwelt völlig ab, wovon wir bei der Orientierung als Hintergrund ständig Gebrauch machen. Vielmehr betrachtet er sie nur als subjektives Gefühl. Kant schreibt über die räumliche Orientierung fol-gendermaßen: „Sehe ich nun die Sonne am Himmel, und weiß, dass es nun die Mittagszeit ist, so weiß ich Süden, Westen, Norden und Osten zu finden. Zu diesem Behuf bedarf ich aber durchaus des Gefühls eines Un-terschiedes an meinem eigenen Subjekt, nämlich der rechten und linken Hand.“168 Obwohl Kant das Phänomen der Orientierung hier richtig wie-dergibt, sieht er nicht ein, dass seine rechte oder linke Hand, der Sonnen-aufgang oder der Himmel kein Gegenstand der objektiv gültigen Er-kenntnis ist. Für die rechte oder linke Hand bedarf man einer Ich-Perspektive, und der Sonnenaufgang oder der Himmel ist nur innerhalb der irdischen Perspektive zugänglich. Kant sieht seine eigenen Hände nicht im inneren Sinn, sondern im Raum. Dann aber sollte die Subjektivi-tät des „Gefühls eines Unterschiedes an meinem eigenen Subjekt“ einen anderen Sinn haben, als die subjektive Folge der Wahrnehmung, die der äußeren Anschauung bedarf, um die objektive Realität zu bekommen (KrV, B291). Kant verfügt über keine Theorie der Leiblichkeit und Le-benswelt. Deshalb fehlt es ihm an der Ontologie der Handlung.169

Die von Heidegger angedeutete Schwäche von Kant kann man an der Zweideutigkeit des kantischen Heteronomiebegriffs erkennen. Kant schreibt an einer Stelle in der Grundlegung über die Heteronomie folgen-dermaßen:

„Allenthalben, wo ein Objekt des Willens zum Grunde gelegt wer-den muss, um diesem die Regel vorzuschreiben, die ihn bestimme,

168 I. Kant, Was heißt: Sich im Denken orientieren?, Werke in zwölf Bänden, Bd. V, hrsg. von W. Weischedel, 1968 Frankfurt, AA308.

169 Vgl. O. Höffe, Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen, in: Ders., Ethik und Politik, Frankfurt a. M. 1979, S. 119, Anm. 21: „[...]; gegenüber dem Nach-weis, daß Sittlichkeit als Sittlichkeit ein rein rationales, kein empirisches Phänomen ist, gegenüber einer Kritik der praktischen Vernunft, hat Kant aber die Theorie der Hand-lung und ihrer historischen sittlich-politischen Bestimmtheit vernachlässigt. Deshalb fehlen bei ihm auch die zu einem vollständigen Handlungsmodell gehörenden Katego-rien wie Situation oder kairos [...]“.

§ 5 Entwurf als Struktur der Handlung und Bedeutsamkeit als Struktur des Da

119

da ist die Regel nichts als Heteronomie, wenn oder weil man dieses Objekt will, soll man so oder so handeln; mithin kann er niemals moralisch d. i. kategorisch gebieten (Grundlegung, AA 444, kur-siv v. T. H.).“

An einer anderen Stelle schreibt er hingegen:

„Als bloßen Gliedes der Verstandeswelt würden also alle meine Handlungen dem Prinzip der Autonomie des reinen Willens voll-kommen gemäß sein; als bloßen Stücks der Sinnenwelt würden sie gänzlich dem Naturgesetz der Begierden und Neigungen, mithin der Heteronomie der Natur gemäß, genommen werden müssen (ebd., AA 453, kursiv v. T. H.).“

Im ersten Fall meint Kant mit der Heteronomie die Weise, wie man eine Handlung begründet. Das heißt, bei der Begründung der Handlung geht es darum, ob ein Handelnder entweder geschickt, klug oder moralisch sein kann. Bei der Begründung der Geschicklichkeit oder Klugheit muss man die Nützlichkeit oder die Glückseligkeit mit einbeziehen, die durch die Handlung hervorgebracht wird. Bei der moralischen Begründung muss man hingegen davon absehen, ob der Handelnde das erzielbare Ergebnis will oder nicht will. Im Unterschied zur ersten zitierten Stelle meint Kant aber an der zweiten mit Heteronomie die psychische oder physikalische Tatsache, dass Begierde und Neigungen durch das Naturgesetz bestimmt werden. Kant unterscheidet also die Rolle der Begierde und Neigung, die man nur innerhalb des Motivationszusammenhangs und der Umwelt ver-stehen kann, nicht von ihrem psychisch-physikalischen Aspekt, der durch irgendein Naturgesetz erklärt wird.170 Im hypothetischen Imperativ:

170 Vgl. die folgende Stelle in KpV hrsg. von K. Vorländer, Hamburg, 1990, AA 33: „Wenn daher die Materie des Wollens, welche nichts anderes als das Objekt einer Be-gierde sein kann [...] in das praktische Gesetz als Bedingung der Möglichkeit desselben hineinkommt, so wird daraus Heteronomie der Willkür, nämlich Abhängigkeit vom Na-turgesetze, irgend einem Antriebe oder Neigung zu folgen und der Wille gibt sich nicht selbst das Gesetz, sondern nur die Vorschrift zur vernünftigen Befolgung pathologi-scher Gesetze“ (kursiv v. T. H.). Dieselbe Schwäche wiederholt sich bei den heutigen Kant-Interpreten, die nach dem „anomalen Monismus“ Davidsons Kant interpretieren wollen. N. Scarano schreibt z. B.: „Dadurch, daß die Achtung ein echtes Gefühl ist, kann sie zwar einerseits kausale Rolle innerhalb der Sinnenwelt übernehmen.“ N. Scarano, Moralisches Handeln, in Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft, hrsg. v. O. Höffe, 2. Aufl., Berlin, 2011, S. 127. Genauso wie Kant, unterscheidet Scarano in diesem Aufsatz nicht zwischen der intentionalen Betrachtung und der material-kausalen Betrachtung des Gefühls. Ein Gefühl kann, wobei es gleichgültig ist, ob das Gefühl moralisch oder heteronomisch ist, nur dann als mit irgendeinem physikalischen Ereignis in Wechselwirkung stehend angesehen werden, wenn dieses in der naturwis-senschaftlichen Einstellung als ein auf irgendeinem physikalischen Ereignis „super-venierende“ Ereignis identifiziert wird (Token-Token Identität). Aber wenn man das Gefühl der Achtung innerhalb einer praktisch-moralischen Überlegung versteht, iden-

Sorge und Bedeutsamkeit

120

„[W]enn oder weil man dieses Objekt will, soll man so oder so handeln“, identifiziert man das Objekt nicht innerhalb des metrischen Raums und der kausal determinierten objektiven Zeitfolge der KrV, sondern inner-halb der umweltlichen raumzeitlichen Struktur, die durch die Intentionali-tät der Begierde des jeweiligen Handelnden erschlossen wird.

Aus der hier entwickelten phänomenologischen Sichtweise betrachtet, entsteht der Streit zwischen Determinismus und Freiheit wegen der nicht sachgerechten Verknüpfung der personalistischen Einstellung mit der Welt der naturwissenschaftlichen Einstellung. Ein Handelnder orientiert sich nämlich niemals in der physikalisch beschriebenen Welt der Natur-wissenschaft, sondern immer in seiner Umwelt. Die Problematik der drit-ten Antinomie der KrV kann erst dann entstehen, wenn i) man das Psychi-sche oder das Intentionale als Sphäre der cartesischen Gewissheit von sei-ner Umwelt erkenntnistheoretisch abreißt, wobei es gleichgültig ist, ob man das Subjekt empirisch-psychologisch oder transzendental interpre-tiert; ii) danach ordnet man das Psychische irgendwie in die physikalisch-perspektivfrei beschriebene Welt ein oder man bringt das noumenale Selbst mit der physikalischen Welt irgendwie in Verbindung. Man fragt sich dann, ob das Eingreifen des Subjekts in die physikalische Welt sich mit der durch das Naturgesetz determinierten Kausalfolge vereinbaren lässt oder nicht.171

tifiziert man das Gefühl nicht als ein raumzeitliches Ereignis, sondern dieses erschließt die raumzeitliche Struktur einer moralischen Szene, in welcher sich ein Ich-Sager als moralisch Handelnde zurechtfindet. Ich werde die Heideggersche Interpretation der Achtung in § 7 b) betrachten.

171 Beck unterscheidet in seinem Kommentar zur KpV zwischen der Freiheit der Will-kür und der des Willens. L. W. Beck, A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason, Chicago, 1960. Kap. XI. Vgl. I. Kant, Die Metaphysik der Sitten, hrsg. v. W. Weischedel, Frankfurt a. M. 1977, AA 27f. Nach seiner Interpretation ist die Freiheit der Willkür „the faculty of initiating a new causal series in time“ und die Freiheit des Willens dagegen die Freiheit als Autonomie oder als gesetzgebend (ebd., 177). Ihm zu-folge kann das radikale Böse nur der Freiheit im ersten Sinne zugeschrieben werden. Er ist der Meinung, dass man durch diese Unterscheidung die Kritik am kantischen Frei-heitsbegriff: Der gute Wille ist nicht gleichbedeutend mit der moralischen Freiheit, zu-rückweisen kann (ebd., Kap. XI, § 12). Das heißt, die Willkür kann nicht nur durch das moralische Gesetz, sondern auch durch andere Maximen bestimmt werden, die „Objekt des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens vorausset-zen“ (KpV, AA 21). Die „Verkehrtheit des Herzens“ betrifft also nur die Freiheit der Willkür, aber nicht die der praktischen Vernunft. Diese Lösung kann als Kant-Interpretation akzeptiert werden, hat aber m. E. als Handlungstheorie keine Überzeu-gungskraft. Die Geltung des moralischen Gesetzes muss von irgendeinem psychischen Prozess unterschieden werden. Aber das gilt nicht nur für das moralische Gesetz des kategorischen Imperativs, sondern auch für andere praktische Prinzipien des hypothe-tischen Imperativs. Der Unterschied zwischen den beiden Prinzipien besteht nur in ih-ren verschiedenen Geltungsweisen. Das moralische Gesetz muss von allen möglichen vernünftigen Wesen anerkannt werden, und zwar unabhängig vom Interesse an der von

§ 5 Entwurf als Struktur der Handlung und Bedeutsamkeit als Struktur des Da

121

Kant schreibt in KrV: „[…] so kann man die Kausalität dieses We-sens auf zwei Seiten betrachten, als intelligibel nach ihrer Handlung, als eines Dinges an sich selbst, und als sensibel, nach den Wirkungen dersel-ben, als einer Erscheinung in der Sinnenwelt“ (KrV, A538/B566). Das Problem dieses Handlungsbegriffs, das uns hier interessiert, liegt weder darin, dass die zwei Aspekte der Kausalität sich miteinander vereinbaren lassen, noch darin, ob Kants Theorie der noumenalen Kausalität haltbar ist. Auch wenn man das Noumenon durch „mental events“ oder durch den „Raum der Gründe“ ersetzen mag, bleibt das Problem unverändert. Denn das Problem besteht darin, wie ein Ich-Sager in der kantischen Sin-nenwelt überhaupt die Wirkung als Wirkung seiner Handlung erkennen kann. Kant schreibt in KpV: „Die Kausalität in Ansehung der Handlungen des Willens in der Sinnenwelt muß sie allerdings auf bestimmte Weise er-kennen, denn sonst könnte praktische Vernunft wirklich keine Tat her-vorbringen“ (KpV, AA 49, kursiv v. T. H.). Aber Kant zeigt diese „be-stimmte Weise“ nicht, wie praktische Vernunft ihre Tat in der Sinnenwelt erkennt.

In der kantischen Sinnenwelt gibt es nur Gegenstände der objektiv-perspektivfrei gültigen Erkenntnis. Solche Gegenstände sind rein physika-lisch beschrieben. Aber in der rein physikalisch beschriebenen Welt hat das noumenale Selbst oder ein mentales Ereignis keinen eigenen Leib und keine eigene Umwelt mehr. Im Alltag betrachtet ein Ich-Sager den physi-kalischen Zustand eines Körpers als den Zustand „meines“ Körpers, weil er den Zustand z. B. in „meinem“ Oberkörper „heute“ am 6.12 2011 „hier“ und „jetzt“ in Bonn identifiziert. Wenn der physikalische Zustand von der perspektivischen Erscheinungsweise der Umwelt völlig abge-trennt würde, würde er sich in eine anonyme physikalische Tatsache unter anderen verwandeln. Wenn ein Ich-Sager beispielsweise mit „mei-ner“ rechten Hand jemanden verletzen würde, müssen der Ort und die Zeit der Tat durch die Angabe der perspektivischen und geographischen Richtungen, der Zeitmodi der perspektivischen Zeitreihe (Gegenwart oder Vergangenheit) und irgendeines kalendarischen Datums identifiziert werden. Diese umweltliche Ort- und Zeitangabe ist notwendig dafür, dass man die Tat „mir“ oder „der Person“ zurechnen kann, der z. B. Japaner ist und gerade in Bonn wohnt. Jemand, der außerhalb des Solarsystems wohnte, könnte theoretisch genauso gut wie der Ich-Sager selbst den phy-sikalischen Zustand „meines“ Körpers erkennen und den Körper irgend-

Handlung erzielbaren Wirkung. Dagegen setzt die Anerkennung anderer Prinzipien das Interesse an der Wirkung voraus. Aber unter dieser Voraussetzung ist die Geltung der heteronomischen Prinzipien auch „objektiv“. Die Geltungsweise des hypotheti-schen Imperativs kann im Unterschied zu der des moralischen Gesetzes als „subjek-tiv“ bezeichnet werden. Aber diese Unterscheidung entspricht nicht der Unterschei-dung zwischen der Abhängigkeit und der Unabhängigkeit von Naturgesetzen.

Sorge und Bedeutsamkeit

122

wo auf dem dritten Planeten eines Sterns identifizieren, auch wenn er nichts über die perspektivischen und geographischen Richtungen, die per-spektivische Zeitreihe, das kalendarische Datum weiß. Aber eine so be-schriebene Körperbewegung ist keine Handlung mehr, sondern ein bloßes Naturereignis, das man keiner Person zurechnen kann.

Jede Wirkung der Handlung kann nur aus dem Gesichtspunkt eines Ich-Sagers, d. i. entweder in einer Ich-, Du- oder Er-/Sie- Perspektive mir/dir/ihm/ihr zugerechnet werden. Jede Handlung ist in diesem Sinne eine ständige Erschließung der Szene, weil der Gesichtspunkt eines Ich-Sagers bei jeder Handlung wechselt. Im Unterschied zur passiven Er-schließung der Wahrnehmung oder der wahrnehmenden Leibbewegung wird die Szene bei der Handlung mit der Absicht eines Ich-Sagers er-schlossen. Wir werden bei der Analyse der Willensschwäche bei Aristote-les sehen, wie sich der Charakter des Ich-Sagers je nach seinem Verhalten zur vorwegzunehmenden Möglichkeit in unterschiedlichen Szenen mani-festiert.

Die Unterscheidung zwischen Geschicklichkeit, Klugheit und Sitt-lichkeit oder zwischen hypothetischem und kategorischem Imperativ soll von der Frage nach der Abhängigkeit und Unabhängigkeit vom Naturge-setz befreit werden. Wie wir sehen werden, interpretiert Aristoteles die „Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit“ (KrV, A534/B562) bei seiner Analyse der Willensschwäche nicht im Zusammenhang mit dem Naturge-setz, sondern innerhalb der praktischen Überlegung. Das heißt, nicht nur der kategorische Imperativ, sondern auch der hypothetische Imperativ hat als eine Art der praktischen Überlegung mit der Abhängigkeit vom Na-turgesetz nichts zu tun.172 Der Unterschied zwischen den beiden Impera-tiven liegt vielmehr in der Weise oder, phänomenologisch ausgedrückt, im noetischen Charakter der Begründung, wie ein Ich-Sager seine jeweilige Szene erschließt. Beim hypothetischen Imperativ handelt es sich um die Wirkung der Handlung oder um ihren Nutzen und Vorteil. Je nach dem Erfolg oder Misserfolg einer Handlung kann ein Ich-Sager beispielsweise ein geschickter oder ungeschickter Handwerker sein. Dagegen ist das Mo-ralisch-Sein eines Ich-Sagers unabhängig vom Erfolg oder Misserfolg sei-ner Handlung. Die Legalität der Handlung muss von ihrer Moralität un-terschieden werden. Beim kategorischen Imperativ handelt es sich viel-mehr um die Form bzw. den Charakter der Erschließung oder um die „Ma-ximen des Willens, die sich auf diese Art in Handlungen zu offenbaren

172 Vgl. Husserls Differenzierung zwischen Naturkausalität und Motivation, Ideen II, S. 229.

§ 5 Entwurf als Struktur der Handlung und Bedeutsamkeit als Struktur des Da

123

bereit sind, obgleich auch der Erfolg sie nicht begünstigte“ (Grundlegung, AA 435).173

Heidegger hat sich diesen unterschiedlichen Erschließungscharakter des hypothetischen und kategorischen Imperativs durch die beiden exis-tenziellen Grundmöglichkeiten der Eigentlichkeit und der Uneigentlich-keit teilweise angeeignet. Aber diese Aneignung beschränkt sich auf den antikonsequentialistischen Aspekt des kategorischen Imperativs.174 Und über den Aspekt der Allgemeinheit des kategorischen Imperativs äußert sich Heidegger negativ.175 Das Problem des Eigentlichkeitsbegriffs, das wegen der Vernachlässigung der Allgemeinheit des praktischen Gesetzes verursacht wird, werde ich weiter unten betrachten.

Man kann den antikonsequentialistischen Aspekt der Eigentlichkeit daran erkennen, woraufhin ein Ich-Sager sich selbst in der uneigentlichen und eigentlichen Existenzweise versteht. Heidegger beschreibt das Man in Prolegomena viel konkreter als in SuZ: „Man selbst ist, was man macht. Die alltägliche Daseinsauslegung nimmt aus dem je Besorgten den Hori-zont der Auslegung und Benennung. Man ist Schuster, Schneider, Lehrer, Bankier“ (GA20, 336, kursiv v. Heidegger). Mit der Uneigentlichkeit oder

173 In dieser Arbeit kann ich nicht auf die Interpretation des kategorischen Imperativs eingehen. Ich begnüge hier damit, die Möglichkeit der szenischen Interpretation des kategorischen Imperativs zu zeigen.

174 GA18, S. 95: „Diese Bestimmung, daß letztlich das Sein des Daseins dasjenige ist, was schlechthin das Dasein in seinem Da ausmacht, klingt durch in der kantischen Be-stimmung des Menschen: Das vernünftige Wesen existiert als Zweck an ihm selbst. Die-se Bestimmung ist zugleich die ontologische Bedingung der Möglichkeit des kategori-schen Imperativs. Sofern das vernünftige Wesen etwas ist, das erschlossen ist für das Gesetz in der Grundbestimmung der Achtung und zugleich so ist, daß sein Sein bei ihm selbst gewissermaßen zu Ende ist, also kein weiteres Warum hat, ist dieses Gesetz das Letzte in sich selbst, das Sollen ist kategorisch, nicht hypothetisch. Es gibt für das Sein des Menschen kein Wenn, sondern ein letztes So“ (kursiv v. Heidegger). Vgl. GA24, S. 197.

175 GA31, S. 286: „Prüfen wir die kantische Behauptung. Wenn wir uns selbst ganz konkret jetzt so dasitzend unmittelbar und unvoreingenommen beobachten, ohne jede Zuhilfenahme von philosophischem Wissen und Kenntnissen, finden wir dann in uns als Tatsache den Kategorischen Imperativ vor? Finden wir dergleichen wie das Faktum jener Forderung: »Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne«? Nichts von all dem. Wir fin-den vielmehr und haben es wohl schon bei der ersten Vorgabe dieses Grundgesetzes gleich so gefunden, daß dieser Grundsatz, philosophisch ausgedacht, innerhalb eines bestimmten philosophischen Systems sich ergibt. […] Kategorischer Imperativ der rei-nen praktischen Vernunft – das gehört in das Zeitalter der Aufklärung, in die Zeit des Preußischen Staates Friedrichs des Großen. […] Der Kategorische Imperativ ist eine bestimmte, soziologisch eigentümlich bedingte philosophisch-ethische Ideologie, aber beileibe nicht das allgemeinste Gesetz menschlichen Handelns überhaupt oder gar des Handelns eines jeden endlichen Vernunftwesens, als was Kant dieses Grundgesetz auf-gefaßt wissen möchte.“

Sorge und Bedeutsamkeit

124

dem „Man-selbst“ (SuZ, 129) meint Heidegger also die Weise der Selbst-auslegung, worin ein Ich-Sager sich selbst auf das „Besorgte“ hin, d. i. auf die Wirkung der Handlung hin auslegt. Aber im Unterschied zu dieser „Selbstauslegung des Man“ (SuZ, 331) erschließt der Gewissensruf „nichts, was positiv oder negativ sein könnte als Besorgbares“ (ebd., 294). In der durch den Gewissensruf erschlossenen Szene, d. i. in der Situation versteht ein Ich-Sager, dass es dabei nicht um das „Man selbst“, d. i. um sein Sein als Schuster, Schneider usw. geht, das je nach dem Erfolg und Misserfolg der Handlung unterschiedlich, z. B. als geschickt, ungeschickt, erfahren, unerfahren usw. charakterisiert wird176, sondern darum, was für eine Person er im moralischen Sinne sein kann.177 Dabei steht das Ergeb-nis der Handlung nicht infrage, sondern es handelt sich nur darum, wie die Handlung vollzogen wird.

In seiner Auffassung der moralischen Handlung steht Heidegger auch unter dem Einfluss der aristotelischen Unterscheidung zwischen ποιήσις und πρᾶξις.178 Das heißt, während das Worumwillen der Herstel-lung sich vom Prozess der Herstellung selbst unterscheidet, ist die εὐπραξία selbst das Worumwillen (EN, 1140b6–7).179 Heidegger interpre-tiert diesen Aspekt der moralischen Handlung in seiner Sophistes-Vorlesung folgendermaßen:

„Die ἀρχή der Handlung ist das οὗ ἕνεκα, das Worumwillen; dieses οὗ ἕνεκα ist im Einsatz der Handlung das προαιρετόν, das, was ich in der Wahl vorwegnehme. Das und das soll jetzt für den und den Menschen von mir aus so und so geschehen. In dieser προαίρεσις ist vorweggenommen nichts anders als die Handlung selbst. Das τέλος, das in der φρόνησις betrachtet wird, ist die Handlung selbst, näm-lich die gehandelte Handlung (GA19, 147f., kursiv v. Heidegger).“

176 SuZ, S. 337: „Das alltägliche Besorgen versteht sich aus dem Seinkönnen, das ihm aus möglichem Erfolg und Misserfolg mit Rücksicht auf das je Besorgte entgegen-kommt.“

177 SuZ, S. 286: „Dieses wesenhafte Schuldigsein ist gleichursprünglich die existenziale Bedingung der Möglichkeit für das »moralisch« Gute und Böse, das heißt für die Mora-lität überhaupt und deren faktisch mögliche Ausformungen.“; ebd., S. 288: „Im Anruf aber wird das Man-selbst auf das eigenste Schludigsein des Selbst angerufen. Das Ruf-verstehen ist das Wählen – nicht des Gewissens, das als solches nicht gewählt werden kann. Gewählt wird das Gewissen-haben als Freisein für das eigenste Schuldigsein. An-rufverstehen besagt: Gewissen-haben-wollen“ (kursiv v. Heidegger). Ich werde das Thema der Schuld in § 6 b) behandeln.

178 Vgl. F. Volpi, Dasein as praxis. S. 102f.

179 In dieser Hinsicht gibt es zwischen Aristoteles und Kant eine Übereinstimmung. Vgl. Kant, Grundlegung, AA460 Anm.: „Ein unmittelbares Interesse nimmt die Ver-nunft nur als denn an der Handlung, wenn die Allgemeingültigkeit der Maxime dersel-ben ein genugsamer Bestimmungsgrund des Willens ist.“

§ 5 Entwurf als Struktur der Handlung und Bedeutsamkeit als Struktur des Da

125

Heidegger hat diese Interpretation der „gehandelten Handlung“ als Telos bzw. Worumwillen durch seine These der „Selbigkeit des Wovor der Angst und ihres Worum“ (SuZ, 188) in SuZ teilweise aufgenommen. Das Wovor der Furcht kann z. B. der Misserfolg der Handlung sein. Dabei fürchtet sich ein Ich-Sager um sein Sein als Man-selbst, z. B., ob er ein guter Handwerker sein kann (ebd., 140f.). Dagegen ängstigt sich ein Ich-Sager bei der „Gewissensangst“ (ebd. 296) nicht vor dem „Besorg-baren“ (ebd., 343). Vielmehr ist das Wovor der Angst das In-der-Welt-Sein selbst (ebd., 187, 251). Außerdem behauptet Heidegger, dass auch das Worum der Angst das In-der-Welt-Sein ist (ebd.). Heidegger kann dies behaupten, weil er die moralische Handlung als Erschließung des Da bzw. der Situation betrachtet.180 Das Wovor der Gewissensangst oder das, was in der Gewissensangst vorweggenommen wird, ist eine mögliche Handlung selbst oder das Wie dieser Handlung. Der Gewissensruf er-schließt nichts Besorgbares, sondern „Existenz“ (ebd., 294). Aber diese Handlung bzw. Existenz ist nur als ein geworfenes In-der-Welt-sein-Können vorwegzunehmen. In dieser Vorwegnahme geht es nicht um das auf das Ergebnis der Handlung hin verstandene Selbst eines Ich-Sagers, sondern um sein moralisches Selbst als „Unheimlichkeit“ in der morali-schen Szene, d. i. um sein eigentliches In-der-Welt-sein-Können. Das Wovor und das Worum der Gewissensangst sind in diesem Sinne dasselbe. Deshalb sagt Heidegger: „Gewissen-haben-wollen ist als Sich-verstehen im eigensten Seinkönnen eine Weise der Erschlossenheit des Da-seins“ (ebd., 295, kursiv v. Heidegger).

Im Heideggerschen Begriff der Eigentlichkeit gibt es aber eine Un-klarheit über die Gemeinsamkeit und den Unterschied zwischen der Ei-gentlichkeit der moralischen Szene und der der Todesszene. Bevor ich zum nächsten Thema übergehe, möchte ich deshalb das Problem der Heideggerschen Interpretation des Gewissens und der φρόνησις kurz er-wähnen. Heidegger behauptet in der Sophistes-Vorlesung: „Die φρόνησις ist nichts anderes als das in Bewegung gesetzte Gewissen, das eine Hand-lung durchsichtig macht“ (GA19, 56). Aber in dieser Interpretation be-wegt sich Heidegger nicht im Rahmen des Tugendbegriffs der Antike, sondern im Rahmen der neuzeitlichen Moralphilosophie.181 Das Dasein, das sich selbst auf seine eigene uneigentliche oder eigentliche Möglichkeit hin versteht, ist nicht der Mensch der Antike, der sich selbst mit seiner

180 Vgl. SuZ, S. 299: „Die Situation ist das je in der Entschlossenheit erschlossene Da, als welches das existierende Seiende da ist.“ Ebd. S. 300 „Die Entschlossenheit stellt sich nicht erst, kenntnisnehmend, eine Situation vor, sondern hat sich schon in sie ge-stellt. Als entschlossenes handelt das Dasein schon“ (kursiv v. Heidegger).

181 Zum Unterschied zwischen der Tugend-Theorie der Antike und der neuzeitlichen Moralphilosophie, vgl. A. MacIntyre, After Virtue, 2. Aufl. London, 1985, S. 171f., 194f.

Sorge und Bedeutsamkeit

126

gesellschaftlichen Rolle identifiziert,182 sondern „Subjekt“ des Entschlus-ses, das das eigentliche Selbst von den gesellschaftlichen Rollen unter-scheidet, obwohl Heidegger das „Subjekt“ nicht cartesisch, sondern sze-nisch auffasst. Deshalb ist es fragwürdig, ob Heidegger die aristotelische φρόνησις durch den neuzeitlichen Begriff des Gewissens deuten kann. 183

Heidegger scheint die Situation für eine solche Szene zu halten, wo die Würde der Person sich manifestiert. In diesem Zusammenhang inter-pretiert er die Achtung vor dem Gesetz bei Kant.184 Aber inwiefern hat die Würde der Person in der Todesszene mit der Würde des moralischen „Subjekts“ etwas gemeinsam, und wie unterscheiden sie sich voneinander? Er schreibt über das eigenste Seinkönnen bei der Todesszene folgender-maßen: „Wenn das Dasein als diese Möglichkeit seiner selbst sich bevor-steht, ist es völlig auf sein eigenstes Seinkönnen verwiesen. So sich bevor-stehend sind in ihm alle Bezüge zu anderen Dasein gelöst“ (SuZ, 250). Als Existenzweise der Todesszene ist solch eine Einsamkeit plausibel. Aber Heidegger hat dieses eigenste Seinkönnen der Todesszene ohne weitere Argumentation mit dem Gewissen-haben-Wollen verknüpft.185 Insofern die Würde der Person im moralischen Sinne auch ihr Recht des moralisch-politischen Subjekts beinhaltet, ist es nicht möglich, die intersubjektive Anerkennung des allgemeinen Gesetzes aus der Würde der Person auszu-schalten.

182 G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, hrsg. v. B. Lakebrink, 1970, Stuttgart, § 150. Vgl. J. Ritter, Moralität und Subjektivität, 1966, in :Ders., Metaphysik und Politik, S. 292f.

183 Vgl. G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 151.

184 GA24, S. 194: „Die Weise des Selbstbewußtseins im Sinne der Achtung macht schon einen Modus der Seinsart der eigentlichen Person offenbar. Wenn auch Kant nicht direkt in dieser Richtung vordringt, so liegt doch sachlich die Möglichkeit vor. Für das Verständnis ist die formale Grundstruktur des Gefühls überhaupt festzuhalten: Gefühlhaben-für, sichfühlen, und dieses Sichfühlen als Modus des Sich-selbst-Offenbarwerdens. Die Achtung offenbart die Würde, vor der sich und für die sich das Selbst verantwortlich weiß. In der Verantwortlichkeit enthüllt sich erst das Selbst, und zwar das Selbst nicht in einem allgemeinen Sinne als Erkenntnis eines Ich überhaupt, sondern das Selbst als je meines, das Ich als das jeweils einzelne faktische Ich.“

185 SuZ, S. 309: „Das eigentliche »Denken an den Tod« ist das existenziell sich durch-sichtig gewordene Gewissen-haben-wollen.“ Im Unterschied zur Analyse des Todes berücksichtigt Heidegger die zwischenmenschliche Beziehung bei der moralischen Entscheidung. Vgl. SuZ, S. 297f.: „Diese [die Verlorenheit in das Man T. H.] kann vom je eigenen Dasein angerufen, der Anruf kann verstanden werden in der Weise der Entschlossenheit. Diese eigentliche Erschlossenheit modifiziert aber dann gleichur-sprünglich die in ihr fundierte Entdecktheit der »Welt« und die Erschlossenheit des Mitdaseins der Anderen. Die zuhandene »Welt« wird nicht »inhaltlich« eine andere, der Kreis der Anderen wird nicht ausgewechselt, und doch ist das verstehende besorgende Sein zum Zuhandenen und das fürsorgende Mitsein mit den Anderen jetzt aus deren eigenstem Selbstseinkönnen heraus bestimmt“ (kursiv v. Heidegger).

§ 5 Entwurf als Struktur der Handlung und Bedeutsamkeit als Struktur des Da

127

Der Heideggersche Gewissensbegriff ist also wegen seiner Vernach-lässigung der Allgemeinheit des moralischen Gesetzes dem Mangel der Objektivität unterworfen.186 Das Problem des Gewissensbegriffs in der Daseinsanalytik besteht darin, dass Heidegger, weil er den Hintergrund der Überlegung und die stimmungsmäßige Vertrautheit mit ihm gegen die Tradition hervorheben wollte, die praktische Überlegung nur im Modus des vorreflexiven Vollzugs behandelt und deswegen das reflexive Be-wusstsein der Allgemeinheit des Gesetzes herabsetzt. Aber wegen dieser Vernachlässigung des reflexiven Bewusstseins unterliegt seine Daseinsana-lytik einer erheblichen Verengung als Theorie der Selbstauslegung. Durch seine Theorie kann man nämlich die Selbstauslegung im juristischen oder politischen Bereich nicht behandeln, weil man dabei das Bewusstsein des Gesetzes oder Rechts voraussetzt, das zumindest innerhalb einer Gesell-schaft allgemein anerkannt werden muss.187 Die Selbstauslegung als Staatsbürger kann beispielsweise bei Heidegger gegenüber dem eigentli-chen Sich-Verstehen nur einen herabgewürdigten Status als Man-selbst haben.188 Bei der Selbstauslegung besonders im juristischen Bereich muss es jedoch immer einen Spielraum für die öffentliche Diskussion geben, ob die Selbstauslegung aus der Ich-Perspektive richtig ist. Wir werden einen Fall der Auslegung des Personalpronomens anhand der aristotelischen Analyse der Zügellosigkeit kennenlernen, bei welchem die Auslegung nicht in der Ich-Perspektive, sondern in der Du/Er/Sie-Perspektive voll-

186 SuZ, S. 278, 280. Vgl. E. Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, S. 238f.

187 Auf dieses Problem hat Hogrebe mich aufmerksam gemacht. Vgl. G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 209: „Das Relative der Wechselbeziehung der Bedürfnisse und der Arbeit für sie hat zunächst seine Reflexion in sich, überhaupt in der unendlichen Persönlichkeit, dem (abstrakten) Rechte. Es ist aber diese Sphäre des Rela-tiven, als Bildung, selbst, welche dem Rechte das Dasein gibt, als allgemein Anerkanntes, Gewußtes und Gewolltes zu sein und vermittelt durch dies Gewußt- und Gewolltsein Gelten und objektive Wirklichkeit zu haben. Es gehört der Bildung, dem Denken als Bewußtsein des Einzelnen in Form der Allgemeinheit, daß Ich als allgemeine Person aufgefaßt werde, worin Alle identisch sind. Der Mensch gilt so, weil er Mensch ist, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usf. ist […]“. § 210: „Die ob-jektive Wirklichkeit des Rechts ist teils für das Bewußtsein zu sein, überhaupt gewußt zu werden, teils die Macht der Wirklichkeit zu haben und zu gelten und damit auch als allgemein Gültiges gewußt zu werden“ (kursiv v. Hegel). Es ist offensichtlich, dass Heidegger das Phänomen des Rechts in seiner Daseinsanalytik vernachlässigt hat. Aber man kann auch aus dem Heideggerschen Blickwinkel behaupten, dass der Hegelsche objektive Geist nur auf dem Boden der Heideggerschen Weltvertrautheit existieren kann.

188 Vgl. J. Ritter, Das bürgerliche Leben, 1956, in: Ders., Metaphysik und Politik, S. 65. Anm. 12: „Für beide, für Aristoteles wie für Hegel, gilt die gleiche Affirmation des Seins im Seienden, so daß die Neigung, das »Man« als Verhüllung und Verbergung des »eigentlichen« Seins schlechthin zu verwerfen, von Aristoteles (wie von Hegel) her als die Preisgabe der Positivität des Seienden und des Geschehenden selbst erscheint.“

Sorge und Bedeutsamkeit

128

zogen wird. Wer diese Auslegung vollzieht, ist nämlich nicht ein handeln-der Ich-Sager selbst, sondern wir, die dir/ihm/ihr in einer Aussage vor-werfen: Du/er/sie hätte/st dich/sich anders verhalten sollen. Die Ausle-gung des 2. bzw. 3. Personalpronomens Sg. bzw. Pl. durch „wir“ kann man nicht als „Diktatur“ des Man (SuZ, 126) vernachlässigen. Wie wir in § 7 b) sehen werden, gerät Heidegger wegen der Vernachlässigung des positiven Aspektes der Wir-Perspektive in eine große Gefahr bei seiner Auffassung der geschichtlichen Welt. Heideggers Analyse der Eigentlich-keit hat wohl ihr eigenes Recht. Aber sein Gewissen ist nicht die aristote-lische φρόνησις, die einen für Institutionen offenen Horizont er-schließt.189

b) Verstehen als Struktur der Handlung und Bedeutsamkeit als Charakter des Da

Die Handlung wird nach der hiesigen phänomenologischen Interpretation nicht als das Problem des Zusammenhangs zwischen res extensa und res cogitans, oder als die Wechselwirkung zwischen physikalisch Beschreibba-rem und Nicht-Beschreibbarem in der physikalisch beschriebenen Welt angesehen. Jede Handlung ist vielmehr die Erschließung einer neuen Sze-ne. Die Bewegung „meiner“ Hand (Hämmern) soll als die ständige Er-schließung einer neuen Szene interpretiert werden. Und diese Mannigfal-tigkeit der Szenen wird auf den für das Seinkönnen eines Ich-Sagers offe-nen Horizont hin verstanden. Heidegger betrachtet deshalb die Struktur des Verstehens, d. i. den Entwurf, als die Einheit der Handlung (GA29/30, 527). Ich werde im Folgenden diese Struktur noch eingehen-der analysieren.

Obwohl dieser phänomenologische Handlungsbegriff die Folge der Husserlschen Begriffe von Leib und Leibbewegung ist, kennzeichnen Husserls Analyse der Leiblichkeit und Umwelt zwei methodische Prob-leme. Das erste Problem wurde bereits erwähnt und besteht darin, ob man

189 Nikomachische Ethik, 1140b7–11: „So halten wir auch einen Perikles und ähnliche für klug [φρόνιμος], weil sie das, was für sie selbst und für die Menschen gut ist, zu er-kennen vermögen. Von solcher Art scheinen auch diejenigen zu sein, die sich in der Verwaltung eines Hauses oder eines Staates bewähren.“ In diesem Zusammenhang hat Ritter mit der folgenden Beurteilung recht. J. Ritter, ›Politik‹ und ›Ethik‹ in der prakti-schen Philosophie des Aristoteles, in: Ders., Metaphysik und Politik, S. 127f.: „Alles, was Aristoteles über Sitte, Brauch, Institutionen sagt, zielt hierauf hin; es zeigt nun seine allgemeine Bedeutung: ohne die Institution bleiben für den Menschen alle Anlagen nur Möglichkeit und er selbst ohne Werden und Sein. Der Einzelne ohne seine ethisch-politische Welt in der reinen Unmittelbarkeit seiner Fürsichseins gedacht, ist daher nicht der Mensch in seiner Natur, sondern Mensch in der absoluten Isolierung und oh-ne Wirklichkeit seiner Natur“ (kursiv v. Ritter).

§ 5 Entwurf als Struktur der Handlung und Bedeutsamkeit als Struktur des Da

129

einen Gesichtspunkt oder eine Perspektive für ein Transzendentes im Husserlschen Sinne halten kann. Beim zweiten handelt es sich um den Zusammenhang zwischen Materie und Aktqualität bzw. Charakter. Es gilt nun, diesen zweiten Punkt in Bezug auf den Begriff der Bedeutsamkeit zu untersuchen.

Husserl schreibt über den Zusammenhang zwischen Materie und Qualität in LU folgendermaßen: „Die Beziehung auf eine Gegenständ-lichkeit konstituiert sich überhaupt in der Materie. Jede Materie ist aber, […], Materie eines objektivierenden Aktes und kann nur mittels eines solchen zur Materie einer neuen, in ihm fundierten Aktqualität wer-den“ (LU, 5. Unters., 515). Der objektivierende Akt ist in der Sprache von Ideen I die Noesis mit dem urteilenden Setzungscharakter (vgl. LU, 5. Unters., 500). Wie wir gesehen haben, teilt Husserl mit Frege die An-sicht, dass die Intension bzw. die intentionale Materie die Extension bzw. die gegenständliche Beziehung bestimmt. Die gegenständliche Beziehung verdankt eine Noesis nicht dem Charakter, sondern der intentionalen Ma-terie. Wegen dieses Vorrangs von Materie vor Qualität bzw. Charakter hat die Wahrnehmung bei Husserl einen besonderen Status. In der Wahr-nehmung wird Materie, Husserl zufolge, schlicht gegeben. Husserl sch-reibt in EU folgendermaßen:

„So ist in der Welt unserer Erfahrung Natur die unterste, alle ande-ren fundierende Schicht; das Seiende in seinen schlicht erfahrbaren Beschaffenheiten als Natur ist es, das als Substrat allen anderen Er-fahrungsweisen zugrunde liegt, an dem sich unser Werten und Handeln betätigt, und das als Invariables zugrunde liegt bei aller wechselnden Relativität seiner Bewertungen, seiner Brauchbarkeit zu gewissen Zwecken, um aus dem naturgegebenen „Material“ eben jeweils Verschiedenes zu verfertigen. Immer ist es zuunterst gege-ben als Naturkörper mit seinen naturalen, in schlichter Erfahrung zugänglichen Beschaffenheiten […] Ist diese Erfahrung originär gebend, so nennen wir sie Wahrnehmung […] (EU, 54, Sper-rung v. Husserl).“

Die These des Vorrangs von Materie vor Qualität und die Ansicht über die wahrgenommene Natur als fundierende Schicht hängen miteinander zusammen.

„Die Schönheit schaue ich am Gegenstand an, freilich nicht wie seine Farbe oder Gestalt in schlichter sinnlicher Wahrnehmung; aber am Gegenstand selbst finde ich das Schöne. Das Schöne sagt nichts weniger als ein Reflexionsprädikat, wie etwa, wenn ich sage, er sei ein mir gefallender […]. In der theoretischen Einstellung der Reflexion kann ich keine objektiven, sondern nur bewusstseinsrelative Prädikate finden (Ideen II, 14f., Sperrung v. Husserl).“

Sorge und Bedeutsamkeit

130

Die in der Wahrnehmung schlicht gegebene Materie ist invariabel. Dage-gen ist der Sinn von Prädikaten wie „gefällig“, „erfreulich“, „traurig“ etc. bewusstseinsrelativ. Die in der schlicht gegebenen Materie sich darstel-lende Natur liegt deshalb als Invariables der Kulturwelt der axiologischen, praktischen oder ästhetischen Einstellung zugrunde. Diese Naturwelt ist „die unterste, alle anderen fundierende Schicht“ der Lebenswelt.

Es ist aber nicht klar, was Husserl mit „schlicht gegeben“ meint. Denn auch in der Wahrnehmung wird intentionale Materie nicht „schlicht“ gegeben, sondern in einem okkasionellen Sinn, wie Husserl selbst in LU gezeigt hat. Der „okkasionelle Sinn“ oder die perspektivische Erscheinung des Wahrnehmungsgegenstandes ist auch „bewusstseinsrela-tiv“. Außerdem ist es fragwürdig, in welchem Sinne die von Husserl ge-nannten Prädikate wie „gefällig“, „erfreulich“, „traurig“ bewusstseinsrela-tiv und nicht „objektiv“ sind.

Zu untersuchen ist daher das Problem der Husserlschen Lebenswelt bzw. die Frage, ob der Wahrnehmungshorizont die Grundschicht der ge-schichtlichen Welt sein kann, indem die bereits eingeführte Unterschei-dung zwischen Perspektivfreiheit, Perspektive und Szene noch weiter ana-lysiert wird.

α) Raumzeitliche Struktur und Aussage

Um das Problem zu veranschaulichen, analysiere ich hier folgende drei Ausdrücke.

i. a ist F (5 kg).

ii. Dies wiegt 5kg.

iii. Dieser Hammer ist zu schwer!

Um den Wahrheitswert des Satzes i) zu thematisieren, kann man von der perspektivischen Erscheinung von a in einer Wahrnehmung absehen und a z. B. in einem mathematisch interpretierten Raum identifizieren. Wenn man dabei Anspruch auf eine strenge objektive Gültigkeit erhebt, muss man bei der räumlichen Identifizierung, wie wir oben gesehen haben, auf geographische Richtungen und bei der zeitlichen Identifizierung auf ka-lendarische Daten verzichten. Wenn der Satz i) so interpretiert wird, kann sein Wahrheitswert in einem raumzeitlichen System überall und jederzeit auf die gleiche Weise erfasst werden.190 Dabei handelt es sich aber nur um die perspektivfreie Geltung des propositionalen Inhaltes und die rein phy-sikalische Beschreibung von a. Die naturwissenschaftliche Einstellung bei Husserl oder den „mathematischen Entwurf der Natur“ bei Heidegger

190 In dieser Arbeit kann ich das philosophische Problem der Relativitätstheorie nicht behandeln.

§ 5 Entwurf als Struktur der Handlung und Bedeutsamkeit als Struktur des Da

131

kann man konsequenterweise als solch eine rein physikalisch-perspektiv-freie Beschreibung der Welt betrachten. Man kann den durch den nackten propositionalen Inhalt ausgedrückten Sachverhalt Heidegger folgend als Tatsache bezeichnen (SuZ, 362).

Um das Tempus in den Ausdrücken noch präziser zu analysieren, nehme ich die von McTaggart eingeführte Unterscheidung zwischen A-Reihe (Zukunft, Gegenwart, Vergangenheit) und B-Reihe früher, später und Gleichzeitigkeit)191 zu Hilfe. Diese Unterscheidung wird in der neuen analytischen Zeittheorie als Wahrheitstheorie des zeitlichen Ausdrucks entwickelt. Wenn man die Geltung des Ausdrucks i) für objektiv-perspektivfrei hält und den Ausdruck ii) im Sinne „Dies wiegt (Tempus Präsens) 5 kg“ interpretiert, kann man den Ausdruck ii) nicht durch den Ausdruck i) übersetzen. Denn dabei interpretiert man das „ist“ im Satz i) in der B-Reihe [a ist F auf dem Zeitpunkt T in der B-Reihe]. Im Unter-schied zur A-Reihe besteht die Zeitrelation der B-Reihe unabhängig von der jeweiligen Perspektive desjenigen, der den Satz erfasst. Das „ist“ im Satz i) muss deshalb nicht im Sinne der Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft, sondern ohne Tempus interpretiert werden. Dagegen ist der Sinn des Ausdrucks ii), d. i. die Indexikalität von „dies“ und das Tempus Präsens des Verbs davon abhängig, wann und wo man den Satz auffasst. Das ist der Grund, warum der Ausdruck ii) durch den Satz i) nicht über-setzt werden kann.192

Allerdings kann man die Wahrheitsbedingung des Ausdrucks ii) durch die B-Theorie folgendermaßen angeben: „Dies wiegt (jetzt) 5 kg“ ist wahr, nur wenn der Satz ii) gleichzeitig mit der Tatsache: a ist F auf T, ausgesagt oder aufgefasst wird. Das „ist wahr“ in der Wahrheitsbedin-gung muss nämlich ohne Tempus interpretiert werden. Anders ausge-drückt ist diese Wahrheitsbedingung unabhängig davon gültig, wann und wo man die Wahrheitsbedingung auffasst. Das „ist“ der Wahrheitsbedin-gung des Ausdrucks ii) ist in diesem Sinne zeitlos (tenseless). Den Wahr-heitswert des Ausdrucks ii) kann man auf diese Weise perspektivfrei be-greifen.193

Mellor, einer der Hauptvertreter der B-Theorie der Zeit, interpretiert den Ausdruck ii) als „belief“. Mit dieser Interpretation will er darauf hin-aus, dass es keine sogenannte A-Tatsache gibt, die solch einen Ausdruck wie ii) wahr macht. Mit dem „belief“ meint er deshalb einen perspektivfrei beschreibbaren physikalischen Zustand des Hirns oder einen darauf beru-

191 J. M. E McTaggart, Unreality of Time, in The Philosophy of Time, hrsg. v. R. Le Poidevin et al. 1993 Oxford.

192 Q. Smith, The Old and New Tenseless Theories of Time, in The New Theory of Time, hrsg. von N. Oaklander et al. 1994 New Haven and London S. 17-22.

193 D. H. Mellor, Real Time II, 1998, Oxford, Kap. 6 „Thinking in Time“.

Sorge und Bedeutsamkeit

132

henden psychischen Zustand, den er B-Tatsache nennt.194 Aber der Sinn, der durch die B-theoretische Angabe der Wahrheitsbedingung verloren geht, ist die Faktizität, dass die Tatsache von „mir“, von einem Ich-Sager „hier“ und „jetzt“ entdeckt wird.195 Wie wir gesehen haben, kann ein rein physikalisch-perspektivfrei beschriebener Zustand eines Körpers ohne Zurückführung auf das lebensweltliche Identifikationssystem nicht als der Zustand „meines“ Körpers angesehen werden. Die Entdeckung einer Wahrheit oder Falschheit ist eine von einem oder mehreren Ich-Sagern vollzogene geschichtliche Handlung. Dieser geschichtliche Aspekt der Entdeckung kann als solcher nur innerhalb der perspektivischen raumzeit-lichen Struktur des Entdeckenden verstanden werden.

Diese Konsequenz der Mellorschen B-Theorie kommt nicht zutage, weil Mellor kalendarische Daten oder geographische Richtungen zu B-Tatsachen zählt.196 Das ist aber falsch. Falls kalendarische Daten und geo-graphische Richtungen B-Tatsachen wären, könnten wir das Datum und den Ort der Entdeckung identifizieren und die Weise dieser Identifikation wäre geschichtlich bedeutsam. Dieses Datum reiht sich in die Folge der Gesamtheit der geschichtlichen Ereignisse ein, die ihrerseits durch kalen-darische Daten identifiziert werden. Seine zeitliche Beziehung mit ande-ren Ereignissen wird dann unabhängig von der Ich-Perspektive durch das Später, das Früher und die Gleichzeitigkeit innerhalb eines kalendarischen Datensystems bestimmt. Der Ort der Entdeckung ist in irgendeiner Stadt, die auch unabhängig von der Ich-Perspektive durch geographische Rich-tungen identifizierbar ist.

Allerdings ist eine Aussage wie: a ist (zeitlos) F in Cambridge 52° nördlich um 15:00 am 08.11.2011 (iv), nicht unabhängig von der Perspek-tive der in Cambridge Lebenden oder von der irdischen Perspektive. Die B-theoretische Angabe der Wahrheitsbedingung dieser Aussage muss vielmehr so lauten:

„a ist F in Cambridge 52° nördlich um 15:00 am 08.11.2011“ ist wahr, wenn sie ausgesagt oder aufgefasst wird an einer Stelle des dritten Planeten eines Sternes auf T, wo der Stern und der Planet in einer räumlichen Beziehung R stehen (T ist definiert ohne kalenda-rische Daten und R ohne geographische Richtungen.).

Jemand lebt beispielsweise irgendwo außerhalb des Solarsystems, aber in demselben raumzeitlichen System, und er verwendet dieselbe Physiktheo-rie und Maßeinheiten wie auf der Erde. Er kann wohl die Wahrheitsbedin-gung der Aussage iv) verstehen, aber zu diesem Zweck braucht er nichts

194 Ebd. S. 65.

195 Vgl. J. Perry, Frege on Demonstratives, in Philosophical Review, Bd. 86, 1977, S. 474-497.

196 D. H. Mellor, Real Time II, S. 49f.

§ 5 Entwurf als Struktur der Handlung und Bedeutsamkeit als Struktur des Da

133

über das kalendarische Datum oder über die geographischen Richtungen auf der Erde zu kennen. Die Struktur der geschichtlichen Welt ist dagegen immer abhängig von der irdischen Perspektive (oder einer möglichen Per-spektive der auf einem anderen Planeten Lebenden). Zum Verständnis der Personen- oder Stadtnamen gehört zumindest die raumzeitliche Struktur der irdischen Perspektive. Mit einem Namen wie Newton meint man we-der einen perspektivfrei beschriebenen physikalischen Zustand noch den darauf basierenden psychischen Zustand, sondern eine Person, die von 1643 bis 1727 in England lebte und das Gravitationsgesetz entdeckte. Um Newton als Personenname zu verstehen, braucht man also zumindest die Vertrautheit mit der irdischen Perspektive.197

Die B-theoretische Angabe der Wahrheitsbedingung kann man aber als eine klare Darstellung desjenigen ansehen, was Husserl als „Wechsel der Einstellung“ (Ideen II, 210, 243) oder Heidegger als „Modifikation des umsichtigen Besorgens zum theoretischen Entdecken des innerwelt-lich Vorhandenen“ (SuZ, 356) bezeichnen wollte. Wie wir nachher sehen werden, berücksichtigt Heidegger allerdings den Unterschied zwischen den Aussagen i) und ii) nicht. Wegen dieser Vernachlässigung bekommt sein Wahrheitsbegriff ein großes Problem (siehe § 6 a)).

Um bloß den Wahrheitswert der Aussage ii) zu thematisieren, kann man von allen perspektivischen Erscheinungen von a absehen. Aber um die illokutionäre Kraft bzw. den Entdeckungscharakter des Ausdrucks ii) zu thematisieren, braucht man zumindest den Husserlschen Wahrneh-mungshorizont. Nun fragt man sich, wie man den situationsabhängigen Sinn des Ausdrucks iii) und seinen performativen Aspekt verstehen kann. Reicht der Husserlsche Wahrnehmungshorizont als Hintergrund dieses Verständnis aus?

Eine wahrnehmende Noesis spiegelt sich in einem Noema und im von ihm vorgezeichneten Horizont der perspektivischen Richtungen und Zeitmodi von Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit. Aber eine perso-nalistische Einstellung und ihr Noema sind Husserl zufolge bewusstseins-relativ. Die Kulturwelt ist in der Struktur der wahrgenommenen Umwelt fundiert. Husserl vernachlässigt auch kalendarische Daten, von denen ein

197 Die von Kripke hervorgehobene „Starrheit der Referenz“ ist nur ein Nachweis, dass die Natursprache in der geschichtlichen Welt verwurzelt ist, und dass man diese Wur-zel, auch wenn man die sprachliche Bedeutung nur auf ihren Wahrheitswert hin be-trachtet, nicht ausrotten kann. Die Beschreibungen über Newton sind in den von dem Ich-Sager (Newton) erschlossenen Szenen verwurzelt. Einen Personennamen als sol-chen zu verstehen bedeutet dann in die Szenen des Ich-Sagers mehr oder weniger ver-setzt zu sein. Das, was Kripke als „the actual chain of communication“ bezeichnet, in-terpretiere ich als Versetzt-Sein in die Szenen eines Ich-Sagers. S. Kripke, Naming and Necessity, Cambridge, Massachusetts, 1972, 92f. Ich werde die Intersubjektivität des Verständnisses des Personalpronomens oder Personennamens und das Versetzt-Sein in § 7 behandeln.

Sorge und Bedeutsamkeit

134

Ich-Sager, wenn er sich selbst durch irgendeine gesellschaftliche Rolle auslegt, immer Gebrauch macht. Es liegt daran, dass Husserl sich in seiner Analyse der phänomenologischen Zeit stets an der Zeitstruktur der Wahrnehmung orientiert (Ideen I, § 81). Aber in dieser untersten Schicht der Umwelt existiert ein Ich-Sager nur als Wahrnehmender und die von Husserl behandelte Leibbewegung ist, streng genommen, keine Handlung. „Wenn ich die Augen so wende, wenn ich die optische Erfahrungsreihe so inszeniere, so muss ich das und das sehen“ (Ideen II, 226). In Ideen II unterscheidet Husserl die Struktur der Motivation der Leibbewegung nicht deutlich von der Struktur der Handlungsmotivation.

Der von Husserl angegebene Konditionalsatz ist keine Auslegung der Handlung, sondern die Analyse der intentionalen Struktur der Wahrneh-mung, Leibbewegung und räumlichen Erscheinung des Gegenstandes. Um dieselbe Leibbewegung als eine Handlung zu betrachten, muss man den Inhalt des Hauptsatzes und des Nebensatzes so umkehren: Wenn ich das und das sehen will, muss ich die Augen so und so wenden. Das heißt, dieser Wenn-Satz drückt das aus, woraufhin die Leibbewegung als Hand-lung interpretiert werden kann. Eine Leibbewegung muss immer auf eine vorwegzunehmende Möglichkeit des Personalpronomens hin verstanden werden, damit sie als eine Handlung angesehen werden kann. Diese Ein-sicht ist ein weiterer Schritt und die hermeneutische Wende in der Ent-wicklung der Phänomenologie, die man Heidegger zuschreiben sollte. Deshalb definiert Heidegger Dasein so: „[D]as Dasein ist als verstehendes Seinkönnen, dem es in solchem Sein um dieses als das eigene geht“ (SuZ, 231, kursiv v. Heidegger). Ein Ich-Sager versteht als Handelnder implizit oder explizit die vorwegzunehmende Möglichkeit des 1. Personal-pronomens Sg. bzw. das eigene Seinkönnen. Dieses Sich-Verstehen bleibt oft nur als stimmungsmäßige Ahnung und sprachlich nicht artikuliert. Aber wenn er nachträglich seine Absicht den Anderen erklären will, muss er sie im Nebensatz ausdrücken: „Weil ich das und das wollte, …“.

Das besagt aber nicht, dass Husserl die Problematik der Handlung im Rahmen seiner Phänomenologie nicht behandelt hätte.198 Aber seine The-se des Vorrangs der Materie vor dem Charakter und die des Wahrneh-mungshorizonts als Grundschicht der Lebenswelt sind als Analyse der in-tentionalen Struktur der Handlung und ihrer Umwelt nicht angemessen. Man äußert solch einen Ausdruck wie iii) in der Szene, wo man eine Wahl trifft. Wir betrachten nun die Struktur der Wahl anhand der Analyse des aristotelischen Handlungsbegriffs.

198 Vgl. Ideen II, S. 230: „Wenn ich durch Einfühlung diese Lage im Anderen festzu-stellen vermag, sage ich: „ich verstehe, warum der Andere sich so entschlossen, ich ver-stehe, warum er dieses Urteil gefällt hat“ (worauf hin). – All diese „Kausalität“ sind voll anschaulich herauszustellen, da sie eben Motivationen sind“ (kursiv v. Husserl).

§ 5 Entwurf als Struktur der Handlung und Bedeutsamkeit als Struktur des Da

135

β) Szenische Interpretation des Charakters (ἤθος)

Zu diesem Zweck betrachte ich den aristotelischen Handlungsbegriff und die Heideggersche Aristoteles-Interpretation. Aristoteles sieht die den Menschen eigentümliche Funktion (ἔργον) nicht in der Wahrnehmungs-fähigkeit oder Fähigkeit zu Lust und Unlust, sondern in der Verhaltens-weise bei der Wahl. Die Wahl im aristotelischen Sinne wird auf irgendein Ziel gerichtet und durch Mittel-Zweck-Überlegung bestimmt. Die Ver-haltensweise bei der Wahl ist nicht wie die Wahrnehmungsfähigkeit ange-boren, sondern gesellschaftlich gebildet. Ich werde hier den aristoteli-schen Handlungsbegriff anhand seiner Analyse der Willensschwäche dar-stellen.199 Diese Analyse hat nicht direkt mit der Heideggerschen Aristo-teles-Interpretation zu tun.200 Für die hiesige Heidegger-Interpretation ist die aristotelische Analyse des Zusammenhangs zwischen der Mittel-Zweck-Überlegung, der Rolle der Affekte bei der Handlung und dem menschlichen Charakter jedoch sehr hilfreich, um den Grund zu verste-hen, warum Heidegger statt der Wahrnehmung die Stimmung in Bezug auf den Begriff des Verstehens hervorhebt. Und den Zusammenhang zwi-schen diesen Elementen kann man am besten durch eine Analyse der Wil-lensschwäche beobachten. Außerdem dient die aristotelische Analyse der Zügellosigkeit dazu, das bereits erwähnte Problem der Heideggerschen Theorie der Selbstauslegung zu veranschaulichen. Ich entwickle aber gleichzeitig die aristotelische Analyse der Willensschwäche anhand der Husserlschen Theorie des noetisch- und noematischen Charakters und verknüpfe diese phänomenologische Interpretation der Willensschwäche mit der Heideggerschen Theorie des Verstehens. Dadurch kann man den

199 In der hiesigen Darstellung der Aristotelischen Lehre beschränke ich mich auf den Text aus der Nikomachischen Ethik und analysiere besonders den Text aus dem dritten und siebten Buch. In dieser Arbeit kann ich die Eudemische Ethik nicht berücksichtigen. Bei der hiesigen Interpretation vertrete ich im Prinzip die Interpretation von A. O. Rorty, Akrasia and Pleasure: Nicomachean Ethics Book 7, in: Ders, Essays on Aristotle’s Ethics, Berkeley und Los Angeles, 1980. Sie berücksichtigt im Unterschied zu anderen Interpreten (Robinson, Wiggins, Davidson) nicht nur den Unterschied zwischen Be-herrschten und Unbeherrschten, sondern auch die Differenz zwischen Unbeherrschten und Zügellosen: „Unlike the akrates, the kakos is a man who is ignorant of the general principles of human action: he is mistaken in his ends. He has ends – he is the sort of person who can act in the light of his ends – but he has the wrong ends. […] The akrates, however, does have the right ends: he really has a general knowledge of what is good“ (ebd., 271). Wie wir bald sehen werden, ist der Unterschied zwischen der Aner-kennung und der Nichtanerkennung der generellen Regel wichtig, um die Kennzeich-nung des Unbeherrschten als Bereuenden (μεταμελητικός) zu verstehen.

200 Zum Kommentar Heideggers zum Unterschied zwischen Beherrschten und Unbe-herrschten, vgl. GA18, S. 145. Allerdings ist die Heideggersche Interpretation der Wil-lensschwäche unzureichend.

Sorge und Bedeutsamkeit

136

Heideggerschen Begriff „Bewandtnis“ oder „Bewendenlassen“ als eine phänomenologische Theorie der Wahl betrachten.

Die Handlung muss man von der Reaktion des Lebewesens auf die Umgebung unterscheiden. Ein Lebewesen bemerkt z. B. eine Frucht un-ter anderen Gegenständen, indem es sich zusammen mit der Empfindung ihres Geruchs ihren Geschmack vorstellt.201 Dieses Lebewesen bildet die Vertrautheit mit der Umgebung durch Erinnerung (μνήμην) und Vorstel-lungsfähigkeit (φαντασίαν) aus.202 Aber Aristoteles differenziert die Rolle der Vorstellungsfähigkeit in der praktischen Überlegung von ihrer Rolle in der Reaktion von Tieren auf Gegenstände.203 Vor einer Weinflasche kann sich ein Autofahrer z. B. den Geschmack vorstellen und die Begier-de (ὄρεξις) kann auf das Vorgestellte (φάντασμα) gerichtet werden.204 Das Vorgestellte ist dabei in die zeitliche Struktur der praktischen Überlegung eingeordnet.205 Für die Artikulation der zeitlichen Struktur der prakti-schen Überlegung ist die Artikulation der propositionalen Struktur not-wendig. Genauso wie das vom Verb getrennte Nomen erlaubt das Vorge-stellte allein keine Artikulation der zeitlichen Struktur des Gedankens.206 Nur die Artikulation der propositionalen Struktur ermöglicht die Artiku-lation des Gedankens in den zeitlichen Strukturen (a war, ist oder wird ein F sein).207 Durch diese Artikulation kann der Handelnde an die mögliche Zukunft denken, z. B. dass das Kosten des Alkohols zu einer Gefahr füh-ren kann.

Diese zeitliche Struktur der praktischen Überlegung ruft den Zwie-spalt zwischen dem Willen (βουλήσει) nach der künftigen Möglichkeit und dem gegenwärtigen Verlangen (ἐπιθυμίᾳ) hervor.208 Aristoteles unter-

201 Vgl. Über die Seele, 428b18f. Im Unterschied zu Empfindungsfähigkeit bezieht die Vorstellungsfähigkeit das Vorgestellte auf einen bestimmten Gegenstand.

202 Aristoteles, Metaphysik, 980a27.

203 Über die Seele, 434a5f.

204 Ebd. 433a20f.: „καὶ ἡ φαντασία δὲ ὅταν κινῇ, οὐ κινεῖ ἄνευ ὀρέξεως“

205 Ebd. 431b6f.: „Zuweilen aber ist es so, daß man mit den Vorstellungen oder dem vernünftig Erfaßten in der Seele, sie gleichsam sehend, das Zukünftige gegen das Ge-genwärtige abwägt und beurteilt. Und wenn man sagt, daß dort (in der Vorstellung) das Lustvolle oder Schmerzliche ist, so meidet man es hier (in der gegenwärtigen Lage) oder verfolgt es, und so überhaupt beim Handeln: ὁτὲ δὲ τοῖς ἐν τῇ ψυχῇ φαντάσμασιν ἢ νοήμασιν ὥσπερ ὁρῶν λογίζεται καὶ βουλεύεται τὰ μέλλοντα πρὸς τὰ παρόντα· καὶ ὅταν εἴπῃ ὡς ἐκεῖ τὸ ἡδὺ ἢ λυπηρόν, ἐνταῦθα φεύγει ἢ διώκει καὶ ὅλως ἐν πράξει.“

206 Aristoteles, Hermeneutik, 16a19f., und, Über die Seele, 432a10f.

207 Über die Seele, 430a31: „ἂν δὲ γενομένων ἢ ἐσομένων, τὸν χρόνον προσεννοῶν καὶ συντιθείς“ Siehe auch Hermeneutik, 16b6f.

208 Über die Seele, 433b5f.: „Da nun einander entgegengesetzte Strebungen auftreten, und dies dann geschieht, wenn der Verstand und die Begierde (einander) entgegenge-setzt sind, und da dies bei den Wesen vorkommt, die den Zeitsinn haben – die Ver-

§ 5 Entwurf als Struktur der Handlung und Bedeutsamkeit als Struktur des Da

137

scheidet zwischen den drei Charakteren – Beherrschter (ἐγκρατής), Un-beherrschter (ἀκρατής) und Zügelloser (ἀκόλαστος) –, die sich im Zu-sammenhang mit der das Verlangen begleitenden Lust manifestieren, durch die verschiedenen Vollzugsweisen der praktischen Überlegung.

Beispielsweise lauten zwei Obersätze der Überlegung folgenderma-ßen: Der Autofahrer darf vor der Fahrt keinen Alkohol trinken;209 Wein schmeckt gut bzw. Wein soll gekostet werden. Der Beherrschte ist derje-nige, der, auch wenn der Zwiespalt entstehen mag, aufgrund des ersten Obersatzes den richtigen Schluss (τὸν ὀρθὸν λόγον) zieht und freiwillig die Wahl trifft und mit dieser Tat zufrieden ist. Wie Aristoteles ausdrückt, „rettet“ oder bewahrt die Tugend den Anfangsgrund bzw. das Worumwillen der Handlung.210

Der Zügellose ist derjenige, der, weil er den ersten Obersatz nicht weiß bzw. nicht anerkennt,211 die Wahl trifft zu trinken (ebd., 1146b22f.). Das Vergnügen erscheint ihm gut (ebd., 1113b15f.), weil das Böse (μοχθηρία) den Grund der Handlung „verdirbt“. Er handelt freiwillig, weil er die Begründung der Wahl implizit oder explizit vollzieht. Aufgrund des zweiten Obersatzes setzt er nämlich den Untersatz „Dieses ist Wein“ in Kraft oder ins Werk (ἐνεργεῖ) und lässt sich überreden, dass er das Ver-gnügen aufsuchen soll.212 Für ihn ist es deshalb nicht möglich, die eigene Tat zu bereuen.213 Das Böse bleibt deshalb unbemerkt.

nunft befiehlt, wegen des Zukünftigen, nach der einen Richtung zu ziehen, die Begier-de wegen des Gegenwärtigen (nach der anderen Richtung); denn das schon Gegenwär-tige erscheint als lustvoll, und zwar als schlechthin Lustvolles und schlechthin Gutes, weil das Zukünftige nicht mehr im Blick ist; ἐπεὶ δ’ ὀρέξεις γίνονται ἐναντίαι ἀλλήλαις, τοῦτο δὲ συμβαίνει ὅταν ὁ λόγος καὶ αἱ ἐπιθυμίαι ἐναντίαι ὦσι, γίνεται δ’ ἐν τοῖς χρόνου αἴσθησιν ἔχουσιν (ὁ μὲν γὰρ νοῦς διὰ τὸ μέλλον ἀνθέλκειν κελεύει, ἡ δ’ ἐπιθυμία διὰ τὸ ἤδη· φαίνεται γὰρ τὸ ἤδη ἡδὺ καὶ ἀπλῶς ἡδὺ καὶ ἀγαθὸν ἀπλῶς, διὰ τὸ μὴ ὁρᾶν τὸ μέλλον). Diese Beschreibung betrifft nur den Unbeherrschten. Aber das Schein-Gute des Un-beherrschten unterscheidet sich vom Schein-Guten des Zügellosen, der das Zukünftige im Blick hat und die Wahl durch einen allgemeinen Obersatz begründet.

209 Eine ähnliche Formulierung des Obersatzes kann man in EN und De anima finden. EN, 1147a5, Über die Seele, 434a17-19. Ich vertrete hier die von A. Kenny kritisierte Deutung, dass Aristoteles mit dem Satz: „ἡ μὲν καθάλου ἐνῇ κωλύουσα γεύεσθαι“ (EN, 1147a31) den Obersatz eines anderen Syllogismus meint, der dem Syllogismus des Ver-langens entgegensteht. A. Kenny, The Practical Syllogism and Incontinence, in Phronesis Bd. XI, 1966, S. 178f. Bei dieser Interpretation kann man die von Kenny vernachlässig-te Kennzeichnung des Unbeherrschten als Bereuenden und die des Zügellosen als nicht Bereuenden auf die Anerkennung oder Nichtanerkennung des gebietenden Obersatzes hin erklären. Vgl. A. Kenny, Aristotle’s Theory of The Will, London, 1979, S. 169.

210 EN, 1151a15f.: „ἡ γὰρ ἀρετὴ καὶ ἡ μοχθηρία τὴν ἀρχὴν ἡ μὲν φθείρει ἡ δὲ σῴζει, ἐν δὲ ταῖς πράξεσι τὸ οὗ ἕνεκα ἀρχή, ὥσπερ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς αἱ ὑποθέσεις·“

211 EN, 1110b28: „ἀγνοεῖ μὲν οὖν πᾶς ὁ μοχθηρὸς ἅ δεῖ πράττειν καὶ ὧν ἀφεκτέον [...].“

212 Aristoteles vergleicht die Rolle der Lust bei dem Unbeherrschten mit ihrer Rolle beim Zügellosen. Ebd. 1151a20f.: „ἔστι δέ τις διὰ πάθος ἐκστατικὸς παρὰ τὸν ὀρθὸν

Sorge und Bedeutsamkeit

138

Dagegen bleibt die Willensschwäche nicht unbemerkt (ebd., 1150b36, ἡ μὲν γὰρ κακία λανθάνει, ἡ δ’ ἀκρασία οὐ λανθάνει), weil der Unbe-herrschte den ersten Obersatz anerkennt. Er bewahrt den richtigen Hand-lungsgrund.214 Insofern kann er seine Tat nachher bereuen. In diesem Sinne ist seine Tat unfreiwillig (ebd., 1110b18).215 Der Zügellose ist un-heilbar, aber der Unbeherrschte ist heilbar (ebd., 1150b32). Der Unbe-herrschte begeht zwar eine unrechte Tat (ἀδίκημα), aber man kann ihn nicht als einen Ungerechten (ἄδικόν) oder Bösen (μοχθηρόν) bezeichnen, weil seine Tat nicht nach einer durch Überlegung begründeten Wahl voll-zogen ist (ebd., 1134a21–23, 1135b20–25).

Im Unterschied zum Zügellosen besteht die Unwissenheit des Un-beherrschten im Urteil des wahrnehmbaren Objekts bei der Handlung (ebd., 1147b9f.). Der Unbeherrschte kann nicht auf den ersten Obersatz bei der Handlung aufmerksam werden (μὴ θεωρῶν).216 Er wird vom Ver-langen zu stark ergriffen und kann die gegenwärtige Szene nicht auf die künftige Gefahr hin erschließen (De anima, 433b7f.). Er handelt zwar, aber vom Verlangen getrieben (ἐπιθυμῶν), und trifft keine Wahl im ei-gentlichen Sinne (EN, 1111b13f.). Er besitzt den Untersatz „Dies ist Wein“ entweder nicht im Hinblick auf den ersten Obersatz, oder wenn er

λόγον, ὅν ὥστε μὲν μὴ πράττειν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον κρατεῖ τὸ πάθος, ὥστε δ’ εἶναι τοιοῦτον οἷον πεπεῖσθαι διώκειν ἀνέδην δεῖν τὰς τοιαύτας ἡδονὰς οὐ κρατεῖ·“ Vgl. 1146b22–24.

213 Ebd. 1150b29f.: Ἔστι δ’ ὁ μὲν ἀκόλαστος, ὥσπερ ἐλέχθη, οὐ μεταμελητικός· ἐμμένει γὰρ τῇ προαιρέσει·“ Vgl. 1150a19–22.

214 Ebd. 1151a24f.: „οὗτός ἐστιν ὁ ἀκρατής, βελτίων ὢν τοῦ ἀκολάστου, οὐδὲ φαῦλος ἁπλῶς· σῴζεται γὰρ τὸ βέλτιστον, ἡ ἀρχή.“

215 Hier unterscheide ich mich von der Interpretation von A. O. Rorty. Sie beschreibt den Unbeherrschten folgendermaßen: „In reacting to situations, being moved by the thought of some pleasure, he is not […] acting compulsively, mindlessly, or involun-tarily“ (A. O. Rorty, 1980, 275; vgl. 280f.). Aber Aristoteles verwendet den Begriff „ἑκούσιος“ oder „ἑκών“ in der Nikomachischen Ethik sowohl im weiten Sinne als auch im engen Sinne. „ἑκούσιος“ im weiten Sinn kann man auch auf Tiere und Kleinkinder anwenden, die keine Fähigkeit zur Überlegung und zur darauf basierenden Wahl haben (EN, 1111b6–15). Deshalb kann man den Unbeherrschten im weiten Sinn als „freiwil-lig“, aber gleichzeitig im engen Sinn als unfreiwillig (ἄκων) bezeichnen. Er handelt nämlich „freiwillig“ im gleichen Sinne, wie Kleinkinder und Tiere „freiwillig“ sich be-wegen, weil ihr Verlangen (ἐπιθυμία) sie alle bewegt. Aber der Unbeherrschte ist inso-fern unfreiwillig bzw. ein Bereuender (μεταμελητικός), als er wegen der Anerkennung des richtigen Handlungsgrundes seine eigene Tat nachher bereuen kann (EN, 1110b18–19, 1150b30–31). Dagegen kann man Tiere und Kleinkinder nicht als unfrei-willig oder unbeherrscht bezeichnen, weil sie keine Fähigkeit haben, im engen Sinne „freiwillig“ zu sein (vgl. EN, 1147b3–5). Nur das „ἑκών“ im engen Sinne entspricht „freiwillig“, „mit Absicht“ oder „voluntarily“ in modernen Sprachen.

216 Ebd. 1146b33f.: „διοίσει τὸ ἔχοντα μὲν μὴ θεωροῦντα δὲ καὶ τὸ θεωροῦντα ἅ μὴ δεῖ πράττειν· τοῦτο γὰρ δοκεῖ δεινόν, αλλ’ οὐκ εἰ μὴ θεωρῶν.“

§ 5 Entwurf als Struktur der Handlung und Bedeutsamkeit als Struktur des Da

139

ihn doch im Zusammenhang mit dem ersten Obersatz besitzt, besitzt er ihn nicht innerhalb einer vernünftigen Schlussfolgerung, sondern nicht-erkennend (ebd., 1110b27, οὐκ εἰδὼς δὲ ἀλλ’ ἀγνοῶν) wie ein Betrunke-ner.217 Weil der Unbeherrschte auf den ersten Obersatz, aufgrund dessen der Untersatz in Kraft gesetzt werden sollte, in dieser Szene nicht auf-merksam wird, kann er den Gegenstand nicht als dasjenige erkennen, was in der zu vermeidenden Möglichkeit resultieren wird. Deswegen ist das Besitzen des Untersatzes beim Unbeherrschten kein Wissen im eigentli-chen Sinne (ebd., 1147b11f.).

Das Verlangen beherrscht den Unbeherrschten zwar soweit, dass er nicht gemäß der richtigen Begründung (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον) handelt (EN, 1151a20f.), aber im Unterschied zum Zügellosen beherrscht das Verlangen ihn „nicht so weit, dass er überzeugt würde, man müsse solche Vergnügen hemmungslos aufsuchen“ (ebd., πεπεῖσθαι διώκειν ἀνέδην δεῖν τὰς τοιαύτας ἡδονὰς). Der Fehler des Unbeherrschten besteht also darin, dass er wegen des Affektes den Untersatz nicht nach dem richtigen Handlungsgrund begründen und keine Wahl im eigentlichen Sinne treffen kann, während der Fehler des Zügellosen darin besteht, dass er aus dem scheinbar guten Handlungsgrund seine Wahl begründet. Aristoteles ana-lysiert also den Unterschied zwischen Zügellosem und Unbeherrschtem als den Unterschied zwischen Unwissenheit oder Nicht-Anerkennen (δι’ ἄγνοιαν) der zu wählenden Möglichkeit, die von einem allgemeinen Satz (καθόλου) vorgeschrieben wird (z. B. „Ich darf den Wein nicht trinken“), und dem Nicht-Erkennen (ἀγνοῶν) des einzelnen Mittels (καθ’ ἕκαστα). Der Zügellose ist kein Unfreiwilliger, sondern ein freiwillig Wählender (προαιρούμενος), weil er das Mittel nicht als dasjenige anerkennt, was zur zu vermeidenden Möglichkeit beiträgt (τις ἀγνοεῖ τὰ συμφέροντα).218 Das Nicht-Anerkennen bei der Wahl ist keine Ursache der Unfreiwilligkeit, sondern des Bösen.219

Diesen Unterschied zwischen den beiden Charakteren kann man dem Wie (ὡδὶ; ebd., 1146b19– 22), oder phänomenologisch ausgedrückt, dem noetischen Charakter des Vollzugs des praktischen Schlusses aus dem zweiten Obersatz entnehmen. Sowohl der Unbeherrschte als auch der Böse (φαῦλος) können in der fraglichen Szene den Schluss aus dem zweiten Obersatz implizit oder explizit vollziehen (ebd., 1142b18f.). Aber

217 Man muss den Unterschied zwischen „δι’ ἄγνοιαν“ beim Zügellosen und „ἀγνοῶν“ beim Unbeherrschten beachten. EN, 1110b27 und 1147b9f.

218 Ebd. 1110b30f.: „τὸ δ’ ἀκούσιον βούλεται λέγεσθαι οὒκ εἴ τις ἀγνοεῖ τὰ συμφέροντα.“ (kursiv v. T.H.). Die phänomenologische Interpretation des συμφέρον als der noematische Charakter des Mittels bzw. das intentionale Korrelat der Mittel-Zweck-Überlegung ist, wie wir bald sehen werden, für den Heideggerschen Begriff der Bedeutsamkeit entscheidend.

219 Ebd.: „οὐ γὰρ ἡ ἐν τῇ προαιρέσει ἄγνοια αἰτία τοῦ ἀκουσίου ἀλλὰ τῆς μοχθηρίας […]“.

Sorge und Bedeutsamkeit

140

das Anerkennen oder Nicht-Anerkennen des ersten Obersatzes führt zum unterschiedlichen Charakter der Vollzugsweise des Schlusses. Der Unbeherrschte kann nämlich seine Handlung wegen seiner Anerkennung des ersten Obersatzes durch den Schluss nicht begründen, auch wenn er den Schluss versteht. Deswegen wird er nicht als Wählender, sondern als von Verlangen Getriebener gekennzeichnet. Dagegen begründet der Zü-gellose seine Handlung durch den Schluss, weil das Vergnügen ihm als Sollen (δεῖν) erscheint. Dieser unterschiedliche Charakter des praktischen Schlusses „spiegelt sich“ im noematischen Charakter des Mittels. Der Zü-gellose erkennt das Mittel nicht als das zum guten Zweck Beitragende, sondern als das zum „Schein-Guten“ (EN, 1113a16) Beitragende an. Die Weinflasche kann ihm deshalb z. B. erfreulich erscheinen. Dagegen fehlt es dem Unbeherrschten an der Erkenntnis des Mittels als das zum richti-gen Zweck Beitragende. Aber er erkennt das Mittel auch nicht als das zum Schein-Guten Beitragende an. Das Vergnügen erscheint ihm nicht als Sol-len. Die Anerkennung des guten Handlungsgrunds bestimmt seine Ver-haltensweise, obwohl er bei der Handlung darauf nicht aufmerksam wer-den kann und seine Anerkennung des guten Handlungsgrunds dabei pas-siv und unthematisch bleibt. Die Weinflasche kann ihm deshalb z. B. ver-führerisch erscheinen.

Durch die Artikulation der propositionalen Struktur und die Fähig-keit zur praktischen Überlegung verteilt sich die Begierde und die diese begleitenden Affekte in zwei Funktionen. Die eine von ihnen verändert sich nicht durch die Überredung und ist davon unabhängig wie z. B. Schmerzempfindung oder Hunger (ebd., 1113b27f.). Die andere verändert sich dagegen durch die Überredung.220 Aristoteles nennt als Beispiel Ver-langen, Ärger, Furcht, Neid, Freude, Hass, Eifersucht, Mitleid usw. (ebd., 1105b22). Lust oder Unlust über derartige Affekte entsteht deshalb nicht aus der Natur, wie Annehmlichkeit bei Erfüllung des Hungers. Den Af-fekten liegt zwar der Leib zugrunde (De anima, 403a16f.), aber durch die Erziehung eignen wir uns die Disposition (ἕξις) der Seele an, wie wir uns, von diesen Affekten ergriffen, verhalten (ἔχομεν) (EN, 1105b26f.). Wäh-rend des Erziehungsprozesses wird diese affektive Verhaltensweise da-durch gebildet, dass gezeigt wird, bei was man Lust und Unlust empfin-den soll (ebd., 1104b2).

Ich möchte jetzt diese aristotelische Analyse des Charakters auf die Theorie der szenisch-hermeneutischen Selbstauslegung beziehen. Es kann z. B. folgende Szene geben. Vor einer Weinflasche äußert ein zügelloser Autofahrer erfreut: Das ist Wein! Neben ihm sagt ein unbeherrschter Au-tofahrer mit dem Glas in seiner rechten Hand, das der Zügellose ihm ein-geschenkt hat, zögernd: „Das ist Wein“, aber trinkt diesen dennoch. Ein

220 Ebd. 1102b30f. und Aristoteles, Rhetorik, 1369b25f.

§ 5 Entwurf als Struktur der Handlung und Bedeutsamkeit als Struktur des Da

141

beherrschter Autofahrer tadelt die beiden mit Abneigung und sagt: „Das ist Wein!“ Diese verschiedenen Tonfälle, illokutionären Kräfte (noetische Charaktere) desselben propositionalen Inhalts und sonstige affektive Le-bensäußerungen wie Miene, Geste usw. deuten darauf hin, worauf ihre Begierden gerichtet sind, auf welchem Grund jeder von ihnen die Wahl trifft oder nicht trifft, und erschließen jeweils eine Szene mit verschiede-nen (noematischen) Charakteren, d. i., die Szene der Zügellosigkeit, die der Willensschwäche, die des Beherrscht-Seins. Und der Charakter dieser affektiv erschlossenen Szenen ist der Widerschein des Charakters der Handelnden.

Bevor ich zur Aristoteles-Interpretation Heideggers übergehe, ist ei-ne Bemerkung zur Zügellosigkeit notwendig. Es ist nicht der Zügellose selbst, der sich als Zügellosen auslegt und das Schein-Gute als Schein be-zeichnet, weil er den ersten Obersatz nicht anerkennt, und aus welchem Grund ihm seine Zügellosigkeit verborgen bleibt. Es sind vielmehr wir, die den ersten Obersatz Anerkennenden, die die von ihm erschlossene Szene als die der Zügellosigkeit und der Ungerechtigkeit ansehen (vgl. EN, 1134a30–31). Ich werde in § 7 b) die Wir-Perspektive im Zusam-menhang mit der Kritik an der Heideggerschen Theorie der geschichtli-chen Welt untersuchen.

γ) Befindlichkeit und Stimmung: Heideggers Interpretation der πάθη und des praktischen νοῦς

Heidegger interpretiert in seiner Aristoteles-Vorlesung den Affekt πάθη als „Befindlichkeit des Lebenden in seiner Welt“ (GA18, 122). Diese Interpretation hängt mit der Interpretation der aristotelischen Seele als In-der-Welt-Sein zusammen. Wir haben bei der Husserl-Interpretation gesehen, dass die Wahrnehmung zum noematischen Sinn als weitest ver-standenem Sinnbegriff beiträgt. Diese Rolle der Wahrnehmung ist weder physikalisch noch psychologisch, sondern nur innerhalb des Motivations-zusammenhangs zu verstehen. Dasselbe gilt auch für Affekte. Affekte können zwar auch physikalisch oder psychologisch analysiert werden, aber ihre Rolle innerhalb der praktischen Überlegung kann nicht durch diese Betrachtungsweise erfasst werden.221 Wenn der oben genannte Zwie-spalt bei einem Autofahrer entsteht, liegt der Grund des Zwiespalts nicht im Widerstreit zwischen den beiden Obersätzen, sondern darin, dass das Verlangen nach dem Wein jene Person, die z. B. später mit dem Auto nach Hause fahren muss, zufällig ergreift. Zwischen den beiden Obersät-zen gibt es keinen Widerspruch im logischen Sinne. Der praktische Zwie-

221 Aristoteles kennt schon den Unterschied zwischen der intentionalen und physikali-schen Betrachtung des Affekts. Vgl. Über die Seele, 403a29–403b2.

Sorge und Bedeutsamkeit

142

spalt zwischen den beiden Obersätzen kann einerseits nur dann entstehen, wenn der Untersatz in einer bestimmten Szene wegen des Verlangens in Tätigkeit ist (ἐνεργεῖ). Andererseits kann diese Rolle des Verlangens nur innerhalb der praktischen Überlegung verstanden werden.222

Der von Aristoteles angegebene sogenannte praktische Syllogismus kann nur vor dem Hintergrund der einheitlichen raumzeitlichen Struktur der Szene angemessen interpretiert werden. Die affektive Vertrautheit mit der Szene geht immer dem Vollzug des praktischen Syllogismus voran. Denn der praktische Schluss (διάνοια πρακτική) bewegt einen Handelnden nur durch das, was er begehren kann (τὸ ὀρεκτόν) (De anima, 433a18–20). Die Begierde gestaltet sich je nach dem Charakter eines Handelnden ent-weder als Wille, der ihn gemäß der richtigen praktischen Überlegung be-wegt, oder als Verlangen, das ihn entgegen der Überlegung bewegt (ebd., 433a22–26). Ein Handelnder ist im Willen oder im Verlangen affektiv mit der jeweiligen Szene vertraut. Die affektive Vertrautheit mit der szeni-schen raumzeitlichen Struktur bekundet sich z. B. im kursiven Ausdruck: Mein Haus ist in Köln Süd und zu weit weg. Diese szenische raumzeitliche Struktur wird auf den gewollten Anfangsgrund der praktischen Vernunft (ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ)223 hin verstanden. Diese Vertrautheit mit der Szene wird je nach dem Charakter des Handelnden durch verschiedene Stimmungen gekennzeichnet, wie Freude, Zögerlichkeit, Abneigung usw. Je nach den Stimmungen wird der Endpunkt der praktischen Überlegung bzw. der Anfang der Handlung (τὸ ἔσχατον, ἀρχὴ τῆς πράξεως, z. B. diese Weinflasche) unterschiedlich charakterisiert, wie erfreulich, verführerisch, abträglich usw.

Mit einer „überlegenden Begierde (ὄρεξει βουλευτικῇ)“ und den Af-fekten, die durch die Überlegung bewegt werden, orientiert sich ein Han-delnder also in der raumzeitlichen Struktur einer Szene. In der Aristote-les-Vorlesung interpretiert Heidegger deshalb Affekte im Hinblick auf Orientierung (GA18, 262). Diese Interpretation deutet darauf hin, dass Heidegger seine Interpretation anhand der Husserlschen Lehre der Leib-lichkeit und Umwelt in Ideen II entwickelt hat. Das ist wohl der Grund dafür, warum er an der bereits zitierten Stelle behauptete, dass man den Begriff der Husserlschen Leiblichkeit teilweise, wenngleich noch nicht entfaltet, schon bei Aristoteles finden kann (ebd., 198f.).

222 EN, 1147a35f.: „ὥστε συμβαίνει ὑπὸ λόγου πως καὶ δόξης ἀκρατεύεσθαι, οὐκ ἐναντίας δε καθ’ αὑτήν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός – ἡ γὰρ ἐπιθυμία ἐναντία, ἀλλ’ οὐχ ἡ δοξα – τῷ ὀρθῷ λόγῳ“.

223 Über die Seele, 433a15–17. Zur Unterscheidung zwischen Anfangsgrund der prakti-schen Vernunft und dem nächsten Anfang der Handlung, vgl. De motu animalium, hrsg. v. M. C. Nussbaum, Princeton, 1978, 701a 16–25. A. Kenny, Aristotle’s Theory of The Will, S. 118f. D. Wiggins, Weakness of Will, in A. O. Rorty, 1980, S. 248.

§ 5 Entwurf als Struktur der Handlung und Bedeutsamkeit als Struktur des Da

143

Aber die affektive Orientierung enthält ein Moment, das über die Husserlsche Analyse der Noesis-Noema-Struktur der Intentionalität hin-ausgeht und der Husserlschen These des Vorrangs der Materie vor dem Charakter entgegensteht. In dieser Hinsicht kritisiert Heidegger Husserl folgendermaßen:

„Charakteristisch ist, daß Intentionalität in der Übersetzung meist mit Meinen wiedergegeben wird, daß man vom willentlichen, lie-benden, hassenden Meinen usf. spricht. Durch diese Fixierung schleicht sich eine bestimmte Vorzeichnung der Blickrichtung für jede intentionale Analyse ein, was ausdrücklich sich dadurch noch zeigt, daß in der Tat bewußt behauptet wird, daß für jeden intenti-onalen Zusammenhang verwickelter Art das theoretische Meinen das Fundament bildet, daß jedes Urteil, jedes Wollen, jedes Lieben auf ein Vorstellen fundiert ist, das überhaupt das Wollbare, das Haß- und Liebbare vorgibt. Diese Umbildung liegt darin, daß das vor-herrschende Studium der Intentionalität am Intentionalen im Er-kennen selbst orientiert ist (GA17, 271f., kursiv v. Heidegger).“

Heidegger meint hier mit dem Vorstellen intentionale Materie (vgl. LU, 5. Unters., 521). Der noetische Charakter wie Wollen, Hass, Liebe usw. ist Husserl zufolge im Hinblick auf eine gegenständliche Beziehung in der Materie fundiert. Aber warum sieht Heidegger diese These Husserls als problematisch an? In diesem Zusammenhang schreibt Heidegger über die affektive Orientierung:

„Sofern die πάθη nicht nur ein Annex der psychischen Vorgänge sind, sondern der Boden, aus dem das Sprechen erwächst und in den hinein das Ausgesprochene wieder wächst, sind die πάθη ihrerseits die Grundmöglichkeiten, in denen das Dasein sich über sich selbst primär orientiert, sich befindet. Das primäre Orientiertsein, die Aufhellung seines Seins-in-der-Welt ist kein Wissen, sondern ein Sichbefinden, das je nach der Daseinsweise eines Seienden verschieden bestimmt werden kann (GA18, 262, kursiv v. Heidegger).“

Affekt als primäres Orientiertsein des Ich-Sagers existiert als Befindlich-keit in bzw. Vertrautheit mit der Szene, die „je nach der Daseinsweise ver-schieden bestimmt werden kann“. Diese Befindlichkeit oder Vertrautheit wird charakterisiert durch die affektive Verhaltensweise (ἕξις) als „Wie“ des Affekts (ebd., 184). Die Befindlichkeit bzw. affektive Vertraut-heit ist kein propositionales Wissen, das unabhängig von affektiven Cha-rakteren invariabel bleibt. Die durch eine Begierde erschlossene Szene ist vielmehr je nachdem, wie und zu welcher Möglichkeit des „ich“ ein Han-delnder sich jeweils verhält, unterschiedlich charakterisiert.

Die Sorgestruktur in SuZ bildet sich in der Tat durch die phänome-nologische Aneignung der aristotelischen praktischen Überlegung aus. Jeder Handelnde nimmt sein Telos als sein eigenes Seinkönnen vorweg

Sorge und Bedeutsamkeit

144

(ebd., 60). Aus diesem Telos her „kommt“ er durch irgendeine Mittel-Zweck-Überlegung des „wenn–so“ auf eine gegenwärtige Wahl „zu-rück“ (GA21, 147, SuZ, 359f.). Heidegger erläutert diese Struktur der Überlegung in der Aristoteles-Vorlesung folgendermaßen:

„Das ›wenn‹ ist das erste überlegende Ergreifen des τέλος. Ich will meinem Freund ein Geschenk, eine Freude machen, dies ist das τέλος: die Freude. Dieses τέλος ist vorweggenommen. Die »Vor-wegnahme« eines τέλος, eines »Endes« der πρᾶξις, ist die προαίρεσις. Wenn ich das will, wenn das zu Ende gebracht werden soll, wenn sich der andere freuen will, was dann? Jetzt beginnt die Überle-gung: Wie soll dem Betreffenden eine Freude gemacht werden? Die Überlegung ergibt: Ich will ihm ein Buch schenken. In dieser Überlegung orientiert sich mein Dasein in diesem Augenblick in seiner προαίρεσις. Der Umblick, in dem sich das Überlegen bewegt, hat seine Welt da (GA18, 59f.).“

Aber die praktische Vernunft geht der praktischen Überlegung voran, weil die praktische Vernunft sich sowohl mit dem Anfangsgrund der praktischen Überlegung als auch mit dem nächsten Anfang der Handlung befasst. Wenn jemand als Arzt lebt, überlegt er nicht, ob er Patienten hei-len soll (EN, 1112b11–16). Bei der Überlegung ist das Telos bereits vor-weggenommen. Er überlegt auch nicht, ob sein Patient verletzt oder krank ist (vgl. Ebd. 1112b34–1113a2). Das „Womit des Umgangs“ nimmt er vielmehr wahr. Im Unterschied zur praktischen Überlegung bei beson-deren Fällen handelt es sich bei der φρόνησις um das gute Leben im Gan-zen. Im Hinblick darauf zeigt sich jetzt und hier der nächste Anfang der Handlung als gut und bedeutsam (συμφέρον) für den Handelnden selbst (ebd., 1140a25–28). Die praktische Vernunft ist eben die Sicht (ὄμμα), die die jeweilige Szene im Hinblick auf εὐδαιμονία erschließt.224 Heidegger in-terpretiert die praktische Vernunft in der Nikomachischen Ethik 1143b5 folgendermaßen:

„Der νοῦς der φρόνησις zielt auf das Äußerste im Sinne des ἔσχατον schlechthin. Die φρόνησις ist das Erblicken des Diesmaligen, der konkreten Diesmaligkeit der augenblicklichen Lage. Sie ist als αἴσθησις der Blick des Auges, der Augen-blick auf das jeweils Konkre-te, das als solches immer anders sein kann (GA19, 163f., kursiv v. Heidegger).“

224 Vgl. D. Wiggins, Deliberation and Practical Reason, in A. O. Rorty, 1980, S. 221-240. Bes. S. 234f. Wiggins interpretiert αἴσθησις in 1143b5 als „situational apprecia-tion“ (ebd., 237). In dieser Hinsicht ist seine Interpretation sehr nah zur Interpretation Heideggers.

§ 5 Entwurf als Struktur der Handlung und Bedeutsamkeit als Struktur des Da

145

Die αἴσθησις der φρόνησις, die die „augenblickliche Lage“ erschließt, ist nicht die konstatierende Wahrnehmung. In diesem Zusammenhang fügt Heidegger 1142a29f. folgende Anmerkung hinzu:

„Diese αἴσθησις, bei der das Überlegen zum Stillstand kommt, ist eine ausgezeichnete. Sie unterscheidet sich von der αἴσθησις in der Mathematik. ἀλλ’ αὕτη μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις, ἐκείνης δὲ ἄλλο εἶδος (Eth. Nic. VI, 9; 1142a29sq). Die geometrische αἴσθησις, in der ich das letzte Gestaltelement, das Dreieck, sehe, ist μᾶλλον αἴσθησις, mehr reines Vernehmen, reines Erfassen als die αἴσθησις der φρόνησις. In der Geometrie handelt es sich überhaupt nur um das reine betrachtende Feststellen. Die αἴσθησις der φρόνησις hat ein anderes Aussehen. Denn die φρόνησις ist ihrem Sinne nach auch in dieser αἴσθησις noch πρακτική. Die αἴσθησις der φρόνησις ist als φρόνησις auf die πρακτά bezogen. Sie ist zwar ein letztes Hinsehen auf die Tatbestände, aber dieses Hinsehen ist in der φρόνησις kein bloßes Hinsehen, sondern ein umsichtiges Hinsehen. Es ist geführt von der ὀρθότης, also ausgerichtet auf das τέλος, die εὐπραξία, so daß die Gegenstände, die in ihm erfaßt werden, den Charakter des συμφέρον haben (GA19, 162f., kursiv v. Heideg-ger).“

Es ist naheliegend, dass Heidegger in seiner Konzeption der Stimmung und des Verstehens in SuZ die αἴσθησις der φρόνησις vor Augen hat, die innerhalb der Struktur der praktischen Überlegung den menschlichen Charakter bestimmen. Das, was ein Ich-Sager in seinem „Da“ vorweg-nimmt, ist der Anfangsgrund der Überlegung, d. i. eigenes Seinkönnen bzw. Worum-willen. In diesem „Sich-vor-weg“ ist der Ich-Sager bei einem Zuhandenen, womit er bei einer Handlung umgeht. Im Unterschied zu Hunger, Schmerzempfindung oder theoretischem „Hinsehen“ verändern sich die Stimmung und der Charakter des Zuhandenen (Furcht /Bedeutsamkeit oder Angst/Unbedeutsamkeit), je nachdem, woraufhin ein Ich-Sager sich selbst versteht, d. i. entweder im Hinblick auf das Er-gebnis der Handlung, auf die Handlung selbst oder auf seinen eigenen Tod. Aber die Stimmung ist nicht etwas, was ein Ich-Sager wählen kann. Vielmehr ist er der durch die Stimmung erschlossenen Szene „überant-wortet“, in der sein Charakter bzw. sein Sein sich widerspiegelt.225 Die Stimmung erschließt den „Lastcharakter des Daseins“ (SuZ, 134). In SuZ beschreibt Heidegger die nach dem Handlungsgrund orientierte Befind-lichkeit so: „[D]as, was es [das Dasein T. H.] in seinem Seinkönnen noch nicht ist, ist es existenzial“ (SuZ, 145, kursiv v. Heidegger). Die vorweg-zunehmende Möglichkeit des „ich“ und die Mittel-Zweck-Überlegung

225 SuZ, S. 134: „In der Gestimmtheit ist immer schon stimmungsmäßig das Dasein als das Seiende erschlossen, dem das Dasein in seinem Sein überantwortet wurde als dem Sein, das es existierend zu sein hat“ (kursiv v. Heidegger).

Sorge und Bedeutsamkeit

146

sind nämlich konstitutiv für den faktischen Charakter der Szene eines Ich-Sagers, worin er sich mit irgendeiner Stimmung befindet und ein Mit-tel zum Zweck wählt. Jeder Ich-Sager existiert, insofern er handelt, als Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Szene.

Es ist deshalb für eine Heidegger-Interpretation ausgeschlossen, af-fektive Vertrautheit mit den Umweltdingen oder Befindlichkeit vorbe-grifflich oder vorsprachlich zu deuten, wenn man mit „vor-sprachlich“ oder „vorbegrifflich“ Vertrautheit und Befindlichkeit des Le-bens meint, die ohne Begriffe und Sprache strukturiert sind. Wie Heideg-ger in SuZ ausdrücklich sagt, macht er von der „Rede“ in der Interpretati-on der Befindlichkeit, des Verstehens, der Auslegung und der Aussage ständig Gebrauch (SuZ, 161). Aber man kann mit „vorbegrifflich“ die af-fektive Vertrautheit mit dem Hintergrund (Bewandtnis) des performati-ven Aspekts des Sprechakts meinen. Das heißt, die Vertrautheit mit dem Hintergrund dient nur zur Identifizierung der Umweltdinge226 und zum Hintergrund des Verständnisses des Performativen, aber sie selbst kann nicht als Begriff oder als ein Prädikat artikuliert werden, das Umweltdin-gen zugeschrieben wird. Die Befindlichkeit kann nur in diesem Sinne vor-begrifflich sein.227

226 Vgl. GA24, S. 414f.: „Das Zeug begegnet immer innerhalb eines Zeugzusammen-hangs. Jedes bestimmte Zeug trägt jenen Zusammenhang bei sich, und nur mit Rück-sicht auf ihn ist es dieses. Die spezifische Diesheit eines Zeugs, eine Individuation, wenn wir das Wort in einem ganz formalen Sinne nehmen, wird nicht primär durch Raum und Zeit bestimmt in dem Sinne, daß es an einer bestimmten Raum- und Zeit-stelle vorkommt, sondern der Zeugcharakter und der Zeugzusammenhang ist dasjenige, was ein Zeug als je dieses bestimmt. Wir fragen nun: Was macht den spezifischen Zeugcharakter eines Zeugs aus? Der Zeugcharakter wird konstituiert durch das, was wir die Bewandtnis nennen“ (kursiv v. Heidegger).

227 Ich folge hier der Definition der Vorbegrifflichkeit, die Hogrebe in seiner Schel-ling-Interpretation gibt. Vgl. Hogrebe, Prädikation und Genesis, S. 122: „Dieser prärationale Sinn von Sein, dieser ekstatische Existenz›begriff‹ rechnet mit irgendetwas, das vor aller Begrifflichkeit existiert, und daher nicht begrifflich, sondern begriffsfrei, rein empirisch beglaubigt werden muß. Die Art dieser reinen Empirie ist hier die Eks-tase der Vernunft in ihrem pronominalen Bezug auf irgendwas.“

In der analytischen Philosophie wird der kognitive Aspekt der Emotion hervor-gehoben. Vgl. R. C. Solomon, The Passions, Indiana, 1976, Kap. 8, 3. Emotion as Judgments. Emotion verändert sich, je nach der Richtigkeit des Meinens. Nach den Kognitivisten beziehen sich Emotionen durch den Inhalt des Meinens auf Sachverhalte. Von der Emotion unterscheidet sich die Stimmung wie etwa Depression, Heiterkeit, Glück, Langeweile, Missmut, Angst, die keinen intentionalen Gegenstand haben. Vgl. E. Tugendhat, Selbstbestimmung und Selbstauslegung, S. 204f. Aber ich bin skeptisch da-rüber, ob man zwischen Emotionen und Stimmungen auf diese Weise scharf differen-zieren kann. Jemand kann sich im Dunkeln irgendwie fürchten, ohne zu wissen, wovor er sich fürchtet. Dabei braucht man den Inhalt der Furcht nicht propositional zu for-mulieren: Ich fürchte, dass P. Außerdem ist die intentionale Struktur der Emotionen in der stimmungsmäßigen Vertrautheit mit der Szene fundiert. Ich schlage vielmehr vor,

§ 5 Entwurf als Struktur der Handlung und Bedeutsamkeit als Struktur des Da

147

Aufgrund dieser vorbereitenden Betrachtung gehe ich im Folgenden zur Interpretation des Verstehens in SuZ über.

δ) „Da zu sein“ als Verstehen

Der Heideggersche Begriff des Verstehens lässt sich als die phänomeno-logische Umdeutung der aristotelischen praktischen Vernunft als αἴσθησις der φρόνησις interpretieren. Hier unterstütze ich also die These F. Volpis.228 In der Tat bezeichnet Heidegger in SuZ das Verstehen als Sicht: „Das Verstehen macht in seinem Entwurfscharakter existenzial das aus, was wir die Sicht des Daseins nennen“ (SuZ, 146, kursiv v. Heidegger). Aber bei der Interpretation Volpis bleibt unklar, was er mit der „Ontologisierung der Praxis“ meint. Nun gilt es aus diesem Grund den aristotelischen praktischen νοῦς als αἴσθησις der φρόνησις mit dem Heideggerschen Transzendenzbegriff als Weltvertrautheit in Zusammen-hang zu bringen. Dabei handelt es sich um die Aufgabe, die raumzeitliche Struktur darzustellen, die die praktische Überlegung als ihren Hinter-grund voraussetzt.

Der Argumentationsgang in §§ 29–34 von SuZ ist deshalb nicht durchsichtig, weil Heidegger dort zwei verschiedene Bedeutungen des Verstehens ohne Differenzierung gleichzeitig diskutiert: das Verstehen des Seins des Personalpronomens und das Verstehen des Seins des Zuhandenen oder Vorhandenen. Diese Paragraphen sind dem fünften Ka-pitel über „Das In-Sein als Solches“, untergeordnet. Sie behandeln das Thema der existenzialen Konstitution des Da. In dieser Analyse vom „Da“ gebraucht Heidegger das Ergebnis der bisherigen Argumentation besonders von §§ 15–18, §§ 22–24 und §§ 25–27.

In §§ 15–18 untersucht Heidegger die Struktur des Zeugs, das im Verweisungszusammenhang zugänglich wird. Der Verweisungszusam-menhang ist das Mittel-Zweck-Verhältnis von Zuhandenem (Um-zu, Da-zu, Wobei des Bewendenlassens, Womit der Bewandtnis), das letztlich auf das Worum-willen zurückgeht (SuZ, 84). „Das »Um-willen« betrifft aber immer das Sein des Daseins“ (ebd.). Das Sein des Daseins ist die vorweg-

den Zusammenhang zwischen Emotion und Stimmung hermeneutisch zu betrachten. In einer begrifflich unartikulierten Stimmung ist es also schon vorgezeichnet, wie sie als eine Emotion explizit ausgelegt und eventuell in einer Aussage sprachlich artikuliert werden kann. Die ausdrückliche Auslegung der Emotion setzt die stimmungsmäßige Vertrautheit mit dem Hintergrund voraus. Emotion und Stimmung stehen in diesem Sinne im hermeneutischen Zusammenhang von Teil und Ganzen. Vgl. W. Dilthey, Stu-dien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, 2. Studie, S. 50: „Auch gegenstandslose Stimmungen bilden in der Regel nur den Untergrund eines anderen Verhaltens; wie Lichter und Schatten, welche ein hinter Wolken verborgenes Gestirn wirft.“

228 F. Volpi, Dasein as praxis, S. 116f.

Sorge und Bedeutsamkeit

148

zunehmende Möglichkeit des Personalpronomens, wie Tisch aufzubauen, Handwerker zu sein etc., worum es dem Ich-Sager als Handelndem geht. In § 18 erwähnt Heidegger bereits den Begriff des Verstehens: „Das […] Verstehen […] hält die angezeigten Bezüge in einer vorgängigen Erschlossenheit. Im vertrauten Sich-darin-halten hält es sich diese vor als das, worin sich sein Verweisen bewegt“ (ebd., 87). Das Verstehen bedeu-tet also das „sich in den Mittel-Zweck-Bezügen Halten“ und zwar in der Vertrautheit mit diesen Bezügen. Diese Bezüge verweisen sich am Ende auf die vorwegzunehmende Möglichkeit des Personalpronomens. Das heißt, das Verstehen des Umweltdinges als Vertrautheit mit den Mittel-Zweck-Bezügen ist gleichzeitig das Verstehen des erstpersönlichen Seins, worum es einem Ich-Sager im Umgang mit den Umweltdingen geht. Es ist deshalb kein Wunder, dass Heidegger für den Charakter der Mittel-Zweck-Bezüge den hermeneutischen Begriff der Bedeutsamkeit wählt. Die Vertrautheit mit der Bedeutsamkeit ist eine notwendige Vorausset-zung für das Verstehen des alltäglichen Lebens einer Person bzw. des un-eigentlichen personalpronominalen Seins.

In §§ 22–24 zeigt Heidegger, dass dieser Zeugzusammenhang im Unterschied zum metrischen Raum eine eigene Räumlichkeit hat. Diese Räumlichkeit hat den „Charakter der unauffälligen Vertrautheit“ (ebd., 104, kursiv v. Heidegger). Diese Vertrautheit hat eine Struktur der Näherung und Ausrichtung. Bei einer Handlung schätzt man Nähe und Ferne vom Zielort (Dort) her ein, (ebd., 107f.) und in dieser Einschätzung der Nähe und Ferne identifiziert man den Zielort in irgendeiner bestimmten Rich-tung (ebd., 108). In §§ 25–27 zeigt Heidegger, dass ein Ich-Sager im All-tag sich selbst und Andere mit Bezug auf den Verweisungszusammenhang versteht. Beim Herstellungsprozess ist ein Handwerker z. B. durch den Tisch auf den oder die Benutzer verwiesen (ebd., 117f.). Er versteht den oder die Benutzer auf seine vorwegzunehmende Möglichkeit des 1. Personalpronomens Sg./Pl. hin, d. i. im Hinblick auf die Möglichkeit des 3. Personalpronomens Sg./Pl., wie etwa am Tisch essen. Der Andere ist kein Vorhandenes, sondern ein Dasein bzw. ein Ich-Sager, der von Hause aus sein Da mitbringt (ebd., 118).

Heideggers Absicht in §§ 22–24 und §§ 25–27 dürfte darin zu sehen sein, die Husserlsche Lebenswelttheorie mit der Diltheyschen Hermeneu-tik zu verknüpfen. Das Verstehen der anderen Person kann nämlich nur in deren eigener Szene durchgeführt werden. Zum „Nacherleben eines Er-lebniszusammenhangs“ (Aufbau, 264) einer anderen Person ist die Ver-trautheit mit dem Husserlschen Wahrnehmungshorizont nicht hinrei-chend, sondern man muss dabei die für die Handlung bedeutsame raum-zeitliche Struktur der qualitativen Nähe und Ferne berücksichtigen. Hei-deggers Begriff für das „Nacherleben“ Diltheys heißt „besorgende Für-sorge“ (SuZ, 124). Das heißt, man erschließt das Mitdasein oder die Szene

§ 5 Entwurf als Struktur der Handlung und Bedeutsamkeit als Struktur des Da

149

des Anderen, indem man das Besorgen des Anderen nachvollzieht. Dieses Thema werde ich in § 7 im Zusammenhang mit der Mitwelt noch einge-hender behandeln.

Der Grund, warum Heidegger die Untersuchung der Konstitution des Da mit der Analyse der Stimmung anfängt, ist im Folgenden zu sehen: i) Heidegger vertritt die aristotelische These: Die den Menschen eigen-tümliche Existenzweise besteht weder in der Wahrnehmungsfähigkeit noch in der Lustempfindung, sondern in der affektiven Verhaltensweise bei der Wahl; ii) Heidegger interpretiert den aristotelischen Begriff „Tä-tigkeit der Seele gemäß der Tugend“ phänomenologisch als In-der-Welt-Sein oder „Da zu sein“ (SuZ, 133), d. i. eigene Szene zu sein. Deshalb kann der grundlegende Charakter des Umweltdinges nicht der thetische Charakter des Wahrnehmungs-Noema, sondern muss affektiv, stim-mungsmäßig sein. „Das Wovor der Furcht hat den Charakter der Bedroh-lichkeit“ (ebd., 140, kursiv v. T. H.). Für diesen Charakter ist folgender Umstand wesentlich: „Was zwar im höchsten Grade abträglich sein kann und sogar ständig näher kommt, aber in der Ferne, bleibt in seiner Furchtbarkeit verhüllt“ (ebd.). Für den affektiven Charakter ist die per-spektivische Erscheinungsweise im Wahrnehmungshorizont nicht hinrei-chend, sondern man muss auch die für eine Handlung bedeutsame qualita-tive Nähe und Ferne berücksichtigen.

Der Heideggersche Begriff des Verstehens in SuZ gestaltet sich folg-lich als die stimmungsmäßige Vertrautheit mit der Szene als Hintergrund der Mittel-Zweck-Überlegung. In der unterschiedlich charakterisierten Szene geht der Handelnde mit umweltlichen Dingen um. Dieser Umgang schließt in sich wohl „Skill“ wie die Handbewegung eines erfahrenen Handwerkers ein, aber sie ist auf eine vorwegzunehmende Möglichkeit des „ich“ bzw. das Worumwillen hin verstanden. In diesem Umgang zeigt sich ein szenisches Objekt je nach der Stimmung und dem Ziel der Hand-lung im Charakter der Bedeutsamkeit. „Im Verstehen des Worumwillen ist darin gründende Bedeutsamkeit mit erschlossen“ (ebd., 143). Den Charakter eines szenischen Objekts zu verstehen, heißt folglich, sich im Hinblick auf eine vorwegzunehmende Möglichkeit des „ich“ in einer stimmungsmäßig erschlossenen Szene orientieren zu können. Je nach der faktischen Weise dieses Verstehens kann ein Ich-Sager existenziell be-herrscht, zügellos, unbeherrscht, Handwerker, Japaner usw. sein. Das Verstehen als stimmungsmäßige Vertrautheit mit der Szene ist deshalb ein Existenzial, weil genau dies die Bedingung der Möglichkeit der Selbstausle-gung bzw. des Ich-Sagens ist. Heidegger beschreibt diesen Sachverhalt in SuZ folgendermaßen: „Das im Verstehen als Existenzial Gekonnte ist kein Was, sondern das Sein als Existieren. Im Verstehen liegt existenzial die Seinsart des Daseins als Sein-können“ (ebd., 143). Das Dasein als Ver-stehen ist „sein Da“ (ebd., 147).

Sorge und Bedeutsamkeit

150

Eine Weinflasche kommt beispielsweise einem Unbeherrschten ver-führerisch vor. In einem solchen Umgang ist der Charakter des szeni-schen Objekts meistens ohne sprachliche Artikulation nur stimmungs-mäßig „vorprädikativ“ verstanden (ebd., 149). In diesem affektiven Ver-stehen der Szene geht es aber um sein Sein als Autofahrer. Dieses vorprä-dikative Verstehen als Stimmung oder Befindlichkeit kann man anhand des Ergebnisses der bisherigen Untersuchung über Aussage und raumzeit-liche Struktur noch näher analysieren.

Um den perspektivfreien Wahrheitswert der Aussage des Unbe-herrschten – „Das ist Wein“ – zu thematisieren, muss man von allen per-spektivischen und szenischen Erscheinungen der Weinflasche(a) absehen. Dabei entzieht man der Weinflasche alle Charaktere, die für ein stim-mungsmäßig orientiertes Seinkönnen relevant sind und betrachtet sie nur auf ihre physikalische Struktur(F) hin.

Der Wahrheitswert des Fa kann dann bei einer Wahrnehmung ent-deckt werden. Um den Charakter der Entdeckung zu thematisieren, muss man nicht nur den propositionalen Inhalt, sondern auch die perspektivi-sche raumzeitliche Erscheinung von a berücksichtigen. Aber der Bedeut-samkeitscharakter des Gegenstandes ist der Entdeckung des Wahrheits-wertes gleichgültig.

Dagegen muss man nicht nur die perspektivische Erscheinung von a, sondern auch die vorwegzunehmende Möglichkeit des Personalprono-mens berücksichtigen, um den performativen Aspekt der Aussage wie der Zögerlichkeit zu thematisieren. Das Verstehen des szenischen Charakters des Umweltdings ist kein propositionales Wissen, sondern die stim-mungsmäßige Vertrautheit mit dem Wie der Proposition. Im szenischen Verständnis der Aussage ist der Unbeherrschte vertraut mit der raumzeit-lichen Struktur des von der Weinflasche vorgezeichneten Horizonts, der für eine vorwegzunehmende Möglichkeit des „ich“ offen und bedeutsam ist. Die Szene ist aber eine Art der Perspektive. Die Perspektive ist die Weise, wie Dinge und Ereignisse einem intentionalen Leben erscheinen. Im Unterschied zur Perspektive des Lebewesens wird die Szene als Hin-tergrund des handelnden Ich-Sagers nicht nur durch eine Wahrneh-mungsperspektive, sondern auch durch die vorwegzunehmende Möglich-keit des „ich“. konstituiert. Die Vertrautheit mit der Szene schließt in sich deshalb nicht nur die Orientierung in der perspektivischen raumzeitlichen Struktur, sondern auch die Orientierung in der raumzeitlichen Struktur mit qualitativer Nähe und Ferne ein, die man berücksichtigen muss, um eine Handlung erfolgreich zu vollziehen. Die Vertrautheit mit der raum-zeitlichen Struktur einer Szene ist deshalb nicht durch die Kenntnis eines messbaren Abstands zwischen zwei Dingen oder einer messbaren Zeit-strecke zwischen zwei Ereignissen und die Vertrautheit mit perspektivi-schen Richtungen ersetzbar. Die Vertrautheit bekundet sich vielmehr in

§ 5 Entwurf als Struktur der Handlung und Bedeutsamkeit als Struktur des Da

151

solchen Ausdrücken wie „Mein Haus ist zu weit weg, um zu Fuß zu ge-hen“, „Es gibt genug Zeit, um das und das bis heute Abend zu erledi-gen.“ Heidegger bezeichnet die für die vorwegzunehmende Möglichkeit bedeutsame räumliche Struktur als Ent-fernung oder Näherung229 und die zeitliche Struktur als Erstrecktheit oder Gespanntheit230.

ε) Verstehen und Auslegung

Das vorprädikative Verstehen kann sich durch eine explizite Auslegung zur quasi-propositionalen Form „ausbilden“, wie in einer Aussage: „Das ist verführerisch“. Diese „Ausbildung“ des Verstehens ist kein Ersetzen des Verstehens durch die Prädikation. Vielmehr ist diese Ausbildung nur auf dem Boden der stimmungsmäßigen Vertrautheit mit der Szene mög-lich, wo Umweltdinge identifiziert werden. Man erkennt die Verwurze-lung des „hermeneutischen Als“ im stimmungsmäßigen Verstehen daran, dass die Angemessenheit oder die „Richtigkeit ὀρθότης“ der Aussage nicht auf dem Wahrheitswert der Proposition Fa basiert. Husserl hat mit der Behauptung recht, dass der thetische Charakter bzw. die illokutionäre Kraft der Behauptung auf dem Wahrheitswert basiert. Aber man soll die-sen Charakter nicht als grundlegenden Charakter, sondern nur als einen Sonderfall des intentionalen Charakters ansehen. Vielmehr wechselt der intentionale Charakter, auch wenn der Wahrheitswert der Proposition derselbe bleibt. Der Charakter der Zögerlichkeit kann sich z. B. verän-dern, wenn ein anderer Zweck vorweggenommen oder die praktische Überlegung anders formuliert wird (z. B. ein Freund des Unbeherrschten bietet sich an, sein Auto zu fahren). Entsprechend dem „noeti-schen“ Charakter zeigt sich das szenische Objekt im unterschiedlichen „noematischen“ Charakter. Dabei bleibt der Wahrheitswert der Proposi-tion Fa aber unverändert.

Hogrebe erläutert diesen Aspekt des hermeneutischen Als in seiner Dilthey-Interpretation:

„Im Gegensatz zur modernen Semantik geht es ihm [Dilthey T. H.] allerdings nicht um die Wahrheitsbedingungen von Sätzen, sondern um ihre Verständnisbedingungen, wobei diese für ihn je-

229 SuZ, S. 105f.: „Wir sagen bis dort ist es ein Spaziergang, ein Katzensprung, »eine Pfeife lang«. Diese Maße drücken aus, daß sie nicht nur nicht »messen« wollen, son-dern daß die abgeschätzte Entferntheit einem Seienden zugehört, zu dem man besor-gend umsichtig hingeht.“

230 SuZ, S. 409 und GA 24, § 19 b) „Die Strukturmomente der ausgesprochenen Zeit. Bedeutsamkeit, Datierbarkeit, Gespanntheit, Öffentlichkeit“, bes. S. 372: „Im gewärti-genden aussprechen des Dann wird je von einem Jetzt aus ein ›bis dahin‹ verstanden. In jedem Dann ist ein Jetzt-bis-dahin unausdrücklich mitverstanden. Durch das Dann selbst wird die Erstreckung vom Jetzt bis zum Dann artikuliert“ (kursiv v. Heidegger).

Sorge und Bedeutsamkeit

152

denfalls nicht schon mit der Kenntnis ersterer zusammenfallen. Er würde daher nicht mit Wittgenstein sagen: ‚Einen Satz verstehen heißt, wissen, was der Fall ist, wenn er wahr ist‘ (Tractatus 4. 024) […] Das liegt daran, daß Dilthey Sätze als Ausdrucksgebilde deutet. Sie sind ihm eher so etwas wie sprachliche Gebärden- oder Mienen-spiele, die stets in szenische Milieus eingebettet sind und für uns nur in diesen und im Lichte einer projektierten Gesamtszene Be-deutung haben.“231

Aus der Invariabilität des propositionalen Inhalts kann es sich also nicht ergeben, dass dieses Invariables die Grundschicht der Lebenswelt aus-macht. Vielmehr ist der Charakter wie etwa der der Zögerlichkeit konsti-tutiv für die Faktizität der Szene, wo ein Ich-Sager als eine Person mit ei-nem bestimmten Charakter existiert. Die Faktizität der Szene und das Verstehen des personalpronominalen Seins lassen sich weder auf die Ge-samtheit der physikalischen Sachverhalte reduzieren noch auf den Wahr-nehmungshorizont gründen. Die Faktizität der Szene ist vielmehr die intersubjektiv zugängliche Wirklichkeit der geschichtlichen Welt (siehe §§ 6–7).

Die Begrifflichkeit des hermeneutischen Als wird durch Prädikate wie „dienlich“, „verwendbar“, „abträglich“, „zu schwer“ etc. artikuliert. Diese Begrifflichkeit ist vorgezeichnet im für die vorwegzunehmende Möglichkeit des Personalpronomens offenen Horizont der stimmungs-mäßig vertrauten raumzeitlichen Struktur einer Szene. Heidegger schil-dert die horizontale Struktur dieses Verstehens in einer Stelle von SuZ folgendermaßen:

„Damit aber die Überlegung sich im Schema des »wenn-so« soll bewegen können, muß das Besorgen schon einen Bewandtnis-zusammenhang »übersichtlich« verstehen. Was mit dem »Wenn« angesprochen wird, muß schon als das und das verstanden sein. Hierzu ist nicht gefordert, daß sich das Zeugverständnis in einer Prädikation ausdrückt. Das Schema »etwas als etwas« ist schon in der Struktur des vorprädikativen Verstehens vorgezeichnet (ebd., 359, kursiv v. Heidegger).“

Was im Handlungshorizont implizit vorgezeichnet ist, kann im Neben-satz des Konditionals artikuliert werden, wie „Wenn ich mit dem Auto nach Hause fahren will, ...“, „Wenn ich einen Tisch aufbauen will, ...“ usw. Die Begrifflichkeit, die im hermeneutischen Als prädikativ artikuliert wird, ist also im unthematisch vorweggenommenen Handlungs-Konditional vorprädikativ verstanden. Wie Heidegger an der bereits zitierten Stelle sagt, ist eine Aussage mit szenischen Prädikaten wie abträglich oder „zu schwer“, nicht nur eine Auslegung umweltlicher Dinge, sondern auch eine

231 W. Hogrebe, Deutsche Philosophie im XIX Jahrhundert, S. 135f. (kursiv v. T. H.).

§ 5 Entwurf als Struktur der Handlung und Bedeutsamkeit als Struktur des Da

153

Auslegung des Verhaltens eines möglichen Ich-Sagers.232 Alles Wissen mit Begriffen, die eine menschliche Handlung implizieren, ist also nur quasi-propositional. Das heißt, wenn man unter propositionalem Wissen nur dasjenige versteht, was einen perspektivfreien Wahrheitswert hat, dann ist die Aussage wie „Der Hammer ist zu schwer“, usw. kein propositionales Wissen im strengen Sinne. Denn das Verstehen solch einer Aussage setzt die Vertrautheit mit einer bestimmten Szene voraus, die implizit oder ex-plizit auf irgendeine vorwegzunehmende Möglichkeit des Personalpro-nomens verweist. Diese Einsicht beschränkt sich aber nicht auf Personen-namen, Ortsnamen, Artefakten, sondern gilt auch für Namen natürlicher Objekte, wie Wasser, Stein, Pflanze, Baum usw. Wasser ist z. B. als etwas Kaltes, Warmes, Klares, Fließendes, Rauschendes usw. verwiesen auf ver-schiedene zu wählende oder zu vermeidende Möglichkeiten (vgl. SuZ, 70). In einer Natursprache ist der Name der Artefakte und natürlichen Objek-te innerhalb dieses Verweisungszusammenhangs verstanden.233

Der Verweisungszusammenhang ist kein Netzwerk von Glauben. Vielmehr hat er genauso wie der Husserlschen Motivationszusammen-hang eine horizontale Struktur, die von irgendeinem szenischen Ding selbst vorgezeichnet wird. Die angegebenen Erscheinungsweisen des Was-sers sind nichts Mentales, sondern das Wie des Wassers selbst, das auf Seinkönnen als Worumwillen, wie „trinken“, „kochen“, „schwimmen“, „sich entspannen“ usw., verwiesen ist, und im Verweisungszusammen-hang wird das Wasser in der raumzeitlichen Struktur einer Szene identifi-ziert.

Jede Verweisung hat den Charakter der Bedeutsamkeit.

„Aus der im Weltverstehen erschlossenen Bedeutsamkeit her gibt sich das besorgende Sein beim Zuhandenen zu verstehen, welche Bewandtnis es je mit dem Begegnenden haben kann. Die Umsicht entdeckt, das bedeutet, die schon verstandene Welt wird ausge-legt“ (ebd., 148).

Das, was z. B. mit der Äußerung „Zu kalt!“ verstanden wird, schränkt sich nicht auf die sprachliche Bedeutung ein. Vielmehr setzt das Ver-ständnis der „Lebensäußerung“ eine Vertrautheit mit einer bestimmten Szene wie einem See bei herrlichem Frühsommerwetter voraus. Heidegger

232 GA21, S. 157 Vgl. SuZ, S. 336: „Dieses »Wissen« aber ist kein Entdeckthaben einer Tatsache, sondern das Sichhalten in einer existenziellen Möglichkeit.“

233 Man kann sprachliche Bedeutung durch die Mögliche-Welten Theorie nur dann be-handeln, wenn man von der szenischen Implikation des Wortsinnes möglichst absieht und ihn nur noch auf den perspektivfreien Wahrheitswert hin, z. B. Wasser nur auf seine perspektivfrei beschreibbare physikalische Struktur H2O hin betrachtet. Trotz-dem überlebt die szenische Wurzel der natürlichen Sprache als die „Starrheit der Refe-renz“. Vgl. H. Putnam, Meaning of Meaning, in: Ders., Mind, Language and Reality, Cambridge, 1975, S. 215-271.

Sorge und Bedeutsamkeit

154

nennt die Vertrautheit mit der Szene (Bewandtnis) als hintergründigen Sinn der Auslegung Vorhabe.

„Zuhandenes wird immer schon aus der Bewandtnisganzheit her verstanden. Diese braucht nicht durch eine thematische Auslegung explizit erfaßt zu sein. Selbst wenn sie durch eine solche Auslegung hindurchgegangen ist, tritt sie wieder in das unabgehobene Ver-ständnis zurück. Und gerade in diesem Modus ist sie wesenhaftes Fundament der alltäglichen, umsichtigen Auslegung. Diese gründet jeweils in einer Vorhabe (ebd., 150, kursiv v. Heidegger).“

Die Auslegung solch einer Äußerung ist unter der Führung einer Hin-sicht wie Schwimmen vollzogen. Heidegger nennt diese Hinsicht Vorsicht. Die Auslegung wird in der durch Vorhabe und Vorsicht bestimmten Be-grifflichkeit vollzogen. Heidegger bezeichnet diese Begrifflichkeit als Vorgriff (ebd.). Die durch Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff strukturierte Ver-trautheit mit der Szene ist eben der „Sinn“ als das „Woraufhin des Ent-wurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird“ (ebd., 151, kursiv v. Heidegger). Und dieser Sinnbegriff Heideggers ist nichts anderes als die hermeneutische Entwicklung des phänomenologischen Sinnbegriffs Husserls.

ζ) Rede

In der „Lebensäußerung“ kann diese Begrifflichkeit sprachlich artikuliert und explizit ausgelegt werden. Diese Auslegung kann sich auch zu einem praktischen Schluss formen: Wenn ich schwimmen will, ist das Wasser noch zu kalt. Aber das Verstehen als Vertrautheit kann man nicht durch die Aussage ersetzen. Die „Lebensäußerung“ zeigt vielmehr die stim-mungsmäßig vertraute Szene auf und teilt die eigene Szene den Anderen mit (SuZ, 154f.). Deshalb zählt Heidegger auch Performative wie Tonfall, Modulation oder Tempo der Rede zum Strukturmoment der Rede, das für die Aufzeigung und Mitteilung der Szene unentbehrlich ist (SuZ, 162). Die primäre Funktion der Äußerung solch eines Sprechakts liegt im Auf-zeigen der vertrauten Szene. In dieser Funktion kann man Sprache nicht als raumzeitlich identifizierbares Ding betrachten, das irgendeine Bedeu-tung hat und dadurch einem physikalischen Ding zugeschrieben wird. Heidegger bringt vielmehr die primäre Funktion der Rede folgenderma-ßen zum Ausdruck: „Die befindliche Verständlichkeit des In-der-Welt-seins spricht sich als Rede aus“ (ebd., 161, kursiv v. Heidegger). Das heißt, in Bedeutungen alltäglicher Sprache, Richtungsworten, Zeitworten, Wor-ten wie „zu“, „genug“ oder Performativen spricht sich die szenische Sub-jektivität eines Ich-Sagers aus, weil jeder Ich-Sager immer seine stim-mungsmäßig vertraute Szene als Hintergrund der Selbstauslegung und der Auslegung umweltlicher Dinge von Hause aus mitbringt.

§ 5 Entwurf als Struktur der Handlung und Bedeutsamkeit als Struktur des Da

155

η) Der Schematismus der Bewandtnis

Aufgrund der bisherigen Interpretation schlage ich vor, die Heideggers-chen Begriffe des Bewendenlassens und der Bewandtnis als phänomeno-logische Theorie der Wahl zu betrachten. Die Rede „zu kalt“ zeigt z. B. auf, dass es mit dem Wasser beim Schwimmen die „Bewandtnis“ hat. Oder ein Ich-Sager lässt das Wasser beim Schwimmen „bewenden“ (ebd., 83f.). Die Auslegung als „Bewendenlassen“ hat, die zeitliche Struktur der alltäglichen Selbstauslegung, des Wobei der Bewandtnis (z. B. Schwim-men) gewärtigend, das Womit der Bewandtnis (z. B. den See beim Früh-sommerwetter) behaltend, den Charakter des Mittels (z. B. zu kalt) zu „gegenwärtigen“ (ebd., 353). „Das gewärtigend-behaltende Gegenwärti-gen konstituiert die Vertrautheit, gemäß der sich das Dasein als Miteinandersein in der öffentlichen Umwelt »auskennt«“ (ebd., 354). Die aristotelische Analyse der Willensschwäche lässt sich auch in die Form von Bewandtnis umformulieren: Es hat mit der Weinflasche beim Auto-fahren die Bewandtnis. Des Wobei der Bewandtnis gewärtigend, das Wo-mit der Bewandtnis behaltend, „gegenwärtigt“ ein Ich-Sager als Be-herrschter, Zügelloser oder Unbeherrschter die Weinflasche als abträglich, erfreulich oder verführerisch.

Der Horizont der Wahl eines Mittels hat folglich das Schema des „Umwillen seiner“ für die vorwegzunehmende Möglichkeit des „ich“, das Schema des „Wovor“ für die Szene, worin ein Ich-Sager sich mit irgendei-ner Stimmung befindet, und das Schema des „Um-zu“ für das in der Ge-genwart zu wählende bzw. zu vermeidende Mittel (ebd., 365). Dieser Schematismus der Bewandtnis bildet einen deutlichen Kontrast zum kan-tischen Schematismus. Kant orientiert sich bei seiner Schematismuslehre an der geometrischen Anschauung (KrV, B180/A140f.). Heidegger orien-tiert sich dagegen an der αἴσθησις der φρόνησις, d. i. an der Stimmung in der Szene, die je nach der Stellungnahme zur vorweggenommenen Mög-lichkeit den unterschiedlichen Bedeutsamkeitscharakter des Zuhandenen erschließt. In diesem Zusammenhang schreibt Heidegger:

„Gerade im unsteten, stimmungsmäßig flackernden Sehen der »Welt« zeigt sich das Zuhandene in seiner spezifischen Weltlichkeit, die an keinem Tag dieselbe ist. Theoretisches Hinsehen hat immer schon die Welt auf die Einförmigkeit des puren Vorhandenen ab-geblendet, innerhalb welcher Einförmigkeit freilich ein neuer Reichtum des im reinen Bestimmen Entdeckbaren beschlossen liegt (SuZ, 138).“

Dieser an Stimmung orientierte Schematismus der Bewandtnis führt Hei-degger zur lebensweltlichen Interpretation der transzendentalen Einbil-dungskraft im Kantbuch. Es ist deshalb kein Zufall, dass er in § 69 c) un-ter der Überschrift „Das zeitliche Problem der Transzendenz der

Sorge und Bedeutsamkeit

156

Welt“ seine „Schematismuslehre“ erläutert. Dabei hat er aber als „Wurzel der Transzendenz“ nicht nur die kantische transzendentale Einbildungs-kraft, sondern auch (oder vielmehr) den aristotelischen νοῦς πρακτικός als die αἴσθησις der φρόνησις vor Augen. Diese Schematismuslehre ist eben der Schematismus der Handlung. Der zeitliche Horizont der Bewandtnis ist der phänomenologisch-hermeneutische Sinnbegriff. Dieses „Worauf-hin des primären Entwurfs“ ist der Hintergrund der Zweck-Mittel-Überlegung und der darauf basierenden Wahl. Dieser Sinn ist implizit ver-standen im Tempus Präsens der Kopula der Aussage bei einer Wahl, wie „Dieser Hammer ist zu schwer“. Im Folgenden wird näher auf die raum-zeitliche Struktur noch eingegangen, die durch den Schematismus der Bewandtnis bestimmt werden kann.

θ) Bedeutsamkeit als Charakter des Hintergrunds der Mittel-Zweck-Überlegung

Husserl hat zwar in Ideen II die Problematik der Mittel-Zweck-Beziehung und des Nutzobjekts behandelt (Ideen II, 187f.), aber ein Prä-dikat wie „nützlich“ ist für ihn bloß bewusstseinsrelativ und in der Mate-rie des Wahrnehmungs-Noema fundiert. Dagegen geht es Heidegger da-rum, das Korrelat zwischen „Sorge und Bedeutsamkeit“ (GA20, 304) als Struktur der geschichtlichen Welt darzustellen, wo ein Ich-Sager der eige-nen Wahl schuldig sein kann (siehe § 6 b)). Heidegger verdankt die Ein-sicht in die intentionale Struktur zwischen Sorge und Bedeutsamkeit nicht Husserl, sondern dem aristotelischen Begriff κίνησις.

Aristoteles zählt neben Stoff (ὕλη), Form (εἶδος) und dem Woher der Veränderung (ὅθεν) bzw. Bewirkenden (ποιοῦν) auch das Worum-willen (οὕ ἕνεκα) zu seinen vier Ursachen der Veränderung und der Be-wegung (Physik, 194b23–195a3, 195a16–26). Wegen dieser teleologischen Auffassung der Bewegung konnte er den Herstellungsprozess wie bei-spielsweise einen Hausbau nicht mechanisch-deterministisch wie später in der Neuzeit, sondern intentional betrachten.234 Aristoteles definiert die Bewegung folgendermaßen: „Das endlich Zur-Wirklichkeit-Kommen ei-nes der Möglichkeit nach Seienden (ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια), inso-fern es eben ein solches ist, das ist Veränderung.“235 Holz hat z. B. die Möglichkeit, Teil eines Hauses zu sein. Diese Möglichkeit wird durch das „insofern (ᾗ)“ vorgezeichnet. Holz kann sich zum Teil des Hauses for-

234 Physik, 200a5f.: „Doch in Wirklichkeit ist sie [Mauer, T. H.] zwar nicht ohne die-ses [Stein, Lehm, Holz, T. H.] entstanden, aber doch nicht deswegen – außer bloß im Sinne des Stoffs –, sondern um etwas zu bergen und zu schützen; ἀλλ’ ὅμως οὐκ ἄνευ μὲν τούτων γέγονεν, οὐ μέντοι διὰ ταῦτα πλὴν ὡς δι’ ὕλην, ἀλλ’ ἕνεκα τοῦ κρύπτειν ἄττα καἰ σώσειν.“

235 Ebd. 201a10. Ich habe die Übersetzung von Zekl teilweise modifiziert.

§ 5 Entwurf als Struktur der Handlung und Bedeutsamkeit als Struktur des Da

157

men, nicht insofern es Holz ist. Diesen Veränderungsprozess kann man nicht verstehen, wenn man nur auf den Stoff achtet, sondern man muss auch die drei anderen Ursachen berücksichtigen. Das Worumwillen des Hausbauprozesses ist das Wohnen. Die Form des Hauses ist die Haus-baukunst. Ein Hausbaumeister setzt diesen Prozess in Gang. Jede Stufe dieses Prozesses kann durch eine praktisch-technische Überlegung artiku-liert werden.236 Holz kann zum Teil des Hauses werden, insofern es gebaut werden kann (οἰκοδομητόν, ebd., 201b7–8). Diese Möglichkeit wird nur dann verständlich, wenn man alle vier Ursachen in Betracht zieht.

In der Aristoteles-Vorlesung interpretiert Heidegger diese Möglichkeit folgendermaßen:

„Δύναμις ist schon die Bestimmung eines ἐντελεχείᾳ ὂν, d. h. eines schon Daseienden. Ein Baum, der im Walde steht, ist ἐντελεχείᾳ, für mich gegenwärtig da als Baum. Dieser Baustamm kann mir be-gegnen im Charakter der Dienbarkeit zu …, der Verfügbarkeit für einen Schiffbau. Der Baumstamm hat den Charakter des Dienlichseins zu …, der Verwendbarkeit zu …, nicht so, daß ich ihn erst so auffasse, sondern es ist die Weise seines Seins. Er begegnet so, ist nicht bloßes Holz, als ein Ding, genannt Holz. Das Dasei-ende der Umwelt hat den Charakter des συμφέρον, es verweist auf etwas. Dieser Charakter des Verweisendseins im Sinne des Dienlichseins zu … bestimmt dieses Daseiende, diesen Stamm, der da ist ἐντελεχείᾳ und in eins damit als δυνάμει. Das δυνάμει-Sein ist eine positive Bestimmung der Weise seines Da. Ich pflege seit langem diesen Seinscharakter des Daseins als Bedeutsamkeit zu bezeichnen. Dieser Seinscharakter ist das Primäre, in dem die Welt begegnet (GA18, 300, kursiv v. Heidegger; vgl. ebd., 313).“

Heidegger macht in dieser Aristoteles-Vorlesung den Zuhörer auf den Be-griff συμφέρον aufmerksam (GA18, 58ff.). Das Wort ist das Partizip Neutrum des Verbs συμφέρω. Das Verb bedeutet auf Deutsch „mit ande-ren etwas zusammenbringen“. Daraus kommt die Bedeutung „nutzen“, „helfen“. Das nominalisierte Partizip bedeutet dann etwas, was beiträgt, etwas Zuträgliches. Aristoteles verwendet das Wort z. B. im Buch VI der Nikomachischen Ethik, wo er die Wohlberatenheit (εὐβουλία) definiert. Die Wohlberatenheit ist „die Richtigkeit in dem, was zum Telos beiträgt (ὀρθότης ἡ κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος), von dem die φρονήσις eine wahre Annahme hat“ (EN, 1142b32)237. Συμφέρον bedeutet also den Cha-rakter des Mittels zum Zweck (τὰ πρὸς τὰ τέλη). Der Beherrschte schätzt z. B. das Mittel auf das Gute hin ein und der Zügellose dagegen auf das scheinbare Gute hin (vgl. ebd., 1113a15f.). Man erkennt die Wohlberaten-heit, die gute Überlegung oder technische Geschicklichkeit an der Dispo-

236 Ebd. 200a34 und Metaphysik, 1032b5f.

237 Vgl. ebd., 1110b30–31, 1140a25–28.

Sorge und Bedeutsamkeit

158

sition bei der Wahl oder an der richtigen Einschätzung des Charakters des Mittels, der je nach dem Ziel und Umstand der Handlung unterschiedlich ausgelegt wird. Συμφέρον ist also, phänomenologisch interpretiert, der szenische Charakter, d. i. das intentionale Korrelat des noetischen Cha-rakters der Mittel-Zweck-Überlegung (βούλευσις – βουλευτόν/προαιρετόν; vgl. ebd., 1112b33).

Zwischen diesem aristotelischen Begriff Συμφέρον und dem herme-neutischen Bedeutungsbegriff besteht eine nahe Verwandtschaft. Hogrebe erläutert den hermeneutischen Bedeutungsbegriff folgendermaßen: „Der Naturwissenschaftler erklärt den Terminus ‚Wasser‘ durch eine Analyse der (Molekül-)Struktur dieses Stoffes (H2O), der Geisteswissenschaftler versteht den Terminus ‚Wasser‘ durch Rückgang auf jene Zusammenhän-ge, in denen Wasser für den Menschen Bedeutung hat.“238 Das ist wohl der Grund, warum Heidegger sich die intentionale Struktur der Mittel-Zweck-Überlegung bei Aristoteles durch den hermeneutischen Begriff der Bedeutsamkeit angeeignet hat. Heidegger definiert in SuZ die Bedeut-samkeit folgendermaßen:

„Das […] Verstehen […] hält die angezeigten Bezüge in einer vor-gängigen Erschlossenheit. Im vertrauten Sich-darin-halten hält es sich diese vor als das, worin sich Verweisen bewegt. Das Verstehen läßt sich in und von diesen Bezügen selbst verweisen. Den Bezugs-charakter dieser Bezüge des Verweisens fassen wir als be-deuten. In der Vertrautheit mit diesen Bezügen »bedeutet« das Dasein ihm selbst, es gibt sich ursprünglich sein Sein und Seinkönnen zu ver-stehen hinsichtlich seines In-der-Welt-seins. [...] Das Bezugsganze dieses Bedeutens nennen wir die Bedeutsamkeit (SuZ, 87, kursiv v. Heidegger).“

Durch das Leben eines Ich-Sagers wird die raumzeitliche Struktur der Szene erschlossen. Die Szene hat als Strukturmoment die Verweisung auf das Worum-willen. Jedes Mittel, das auf eine vorwegzunehmende Mög-lichkeit des „ich“ verwiesen ist, ist bedeutsam für den Ich-Sager oder „be-deutet“ ihm etwas. Diese Struktur der Szene ist der Hintergrund, in Ver-trautheit mit welchem der Ich-Sager auf sein Seinkönnen hin sich selbst stimmungsmäßig versteht oder durch Charaktere oder gesellschaftliche Rollen ausdrücklich auslegt. Jeder Ich-Sager versteht sich selbst in diesem Sinne als Sich-in-einer-Szene-Befindender. Die Bedeutsamkeit ist der Charakter dieser Szene.

238 W. Hogrebe, Deutsche Philosophie im XIX Jahrhundert, S. 138 (kursiv v. Hogrebe). Vgl. Nikomachische Ethik, 1140a25-28: „Der Kluge scheint das für ihn [selbst T. H.] Gute und Zuträgliche (τὰ αὑτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα) recht überlegen zu können, nicht das Gute im einzelnen, etwa was für die Gesundheit oder die Kraft gut ist, son-dern was das gute Leben im ganzen geht.“ und F. Volpi, Dasein as praxis, S.110f.

§ 5 Entwurf als Struktur der Handlung und Bedeutsamkeit als Struktur des Da

159

Die Funktion eines Hammers wie Nageln oder die Wirkung des Al-kohols auf Lebewesen kann man als physikalische Disposition betrachten. Aber in dieser Betrachtung findet man keinen Sinn von „Hammer“ oder „Wein“ mehr. Wenn man das Wort, „Hammer“ oder „Wein“ im alltägli-chen Sinn versteht, kann man den Sachverhalt nicht so betrachten, dass der Sinn eines Wortdings einem physikalischen Ding zugeschrieben wird. Die Dienlichkeit zum Hämmern oder die Möglichkeit des Weins, abträg-lich, erfreulich, verführerisch zu sein, ist nicht als sprachliche Bedeutung an physikalische Dinge angeklebt, sondern sie sind der Charakter des „sich Zeigenden“ selbst. Worte wie „Hammer“ oder „Wein“ zeigen viel-mehr den vom sich Zeigenden selbst vorgezeichneten Horizont der Be-wandtnis auf. Diese Funktion der Aufzeigung kann man nicht durch das Wort als physikalisches Ereignis und durch seinen psychischen oder idea-len Sinn auffassen. Sprache ist, wenn sie auf die Funktion der Aufzeigung hin betrachtet wird, die Struktur der Szene, die, wie wir im nächsten Kapi-tel sehen werden, als Welt bezeichnet werden soll. Heidegger schreibt über die Sprache in Prolegomena folgendermaßen:

„Wortausdruck – Sprache – ist nur, sofern es dieses Ansprechen gibt, und solches Ansprechen von etwas als etwas ist nur möglich, so-fern es Auslegen gibt, Auslegung ist wiederum, nur sofern es Ver-stehen gibt, und Verstehen ist nur, sofern das Dasein die Seinsstruktur der Entdecktheit [Erschlossenheit T. H.]239 hat, d. h. das Dasein selbst als In-der-Welt-sein bestimmt ist. Mit diesem Fundierungszusammenhang der einzelnen Phänomene: Anspre-chen, Auslegen, Verstehen, Entdecktsein, In-Sein, Dasein ist zu-gleich die Sprache definiert, bzw. der Horizont vorgegeben, aus dem heraus das Wesen der Sprache allererst gesehen und bestimmt werden kann. Sie ist nichts anders als eine ausgezeichnete Seinsmöglichkeit des Daseins selbst […] (GA20, 360, kursiv v. Heidegger).“

Heidegger hat das Wort „Bedeutsamkeit“ gewählt, weil er damit auf sprachliche Bedeutung hinweisen kann (ebd., 275). Weil er Sprache auf ein Aufzeigen des Horizonts hin betrachtet, bringt er in SuZ Sprache mit der Bedeutsamkeit als „Struktur der Weltlichkeit“ (SuZ, 334) in Zusam-menhang (ebd., 87). Die Bedeutsamkeit ist deshalb nicht nur der Charak-ter eines Mittels, sondern auch der Charakter der gesamten Struktur der Umwelt, innerhalb deren jeder Handelnde in seiner Weltvertrautheit Umweltdinge und sich selbst im Hinblick auf das Worum-willen stim-mungsmäßig versteht, auslegt oder eine Mittel-Zweck-Überlegung voll-zieht. Heidegger erläutert den Charakter der Bedeutsamkeit in Bezug auf Räumlichkeit folgendermaßen:

239 Heidegger unterscheidet in dieser Vorlesung noch nicht zwischen der Entdecktheit nicht daseinsmäßiger Seienden und der Erschlossenheit des Daseins. Vgl. SuZ, S. 85.

Sorge und Bedeutsamkeit

160

„So sehen wir, daß immer wieder die Artikulation der Gegend und damit die Fixierung des Nahen und Fernen aus der Bedeutsamkeit der begegnenden Dinge selbst her bestimmt ist. Die nächste Welt, die in ihr begegnenden Dinge sind nicht im Sinne eines geomet-risch-mathematischen Punktsystems platziert, sondern innerhalb der umweltlichen Verweisungszusammenhänge: auf dem Tisch, bei der Tür, hinter dem Tisch, auf der Straße, um die Ecke, bei der Brücke – ganz bestimmte Orientierungen, die rein umweltlich den Charakter der Bedeutsamkeit tragen, d. h. das Wo des Aufenthal-tes des alltäglichen Besorgens (GA20, 315f; vgl. SuZ, 104).“

Mit Bezug auf die Zeitlichkeit schildert er den Charakter so:

„Jede Zeit, die wir an der Uhr ablesen, ist Zeit zu …, ›Zeit, um das und das zu tun‹, d. h. geeignete Zeit bzw. ungeeignete Zeit. Die Zeit, die wir auf der Uhr ablesen, ist immer die Zeit, die zum Gegensatz die Unzeit hat, wie wir sagen: jemand kommt zur Unzeit bzw. zur Zeit. Diesen eigentümlichen Charakter der Zeit haben wir in einem anderen Zusammenhang schon gesehen, als wir den Begriff der Welt charakterisierten und sahen, daß in ihm ein Ganzes von Be-zügen gemeint ist, die den Charakter des Um-zu haben. […] Die Zeit als rechte Zeit und Unzeit hat den Charakter der Bedeutsam-keit, d. h. den Charakter, der die Welt als Welt überhaupt charak-terisiert (GA24, 369f., kursiv v. Heidegger; vgl. SuZ, 414).“

Den Zusammenhang zwischen Bedeutsamkeit und Welt erörtere ich im nächsten Kapitel. Im Folgenden soll weiter der Bedeutsamkeit nachge-gangen werden. Ich beginne mit der Räumlichkeit.

Bei der Schilderung des Bedeutsamkeitscharakters der Räumlichkeit legt Heidegger Nachdruck auf Präpositionen und Kasus. „Das »Oben« ist das »an der Decke«, das »Unten« das »am Boden«, das »Hinten« das »bei der Tür« […]“ (SuZ, 103). Es ist nicht wegen der Vorliebe Heideggers für die deutsche Alltagssprache gegenüber der wissenschaftlichen Sprache der Philosophie, dass er in SuZ seine Terminologie oft durch die Verbindung von Verben mit Präpositionen ausdrückt, wie „sein-bei“, „umgehen mit“, „vertraut sein mit“, „bewenden lassen mit“, „sich fürchten vor“, „sich ängstigen vor“, „sich entschließen zu“, „auf sich zukommen lassen“ usw. Weil Husserl der Ansicht war, dass die Materie den gegenständlichen Be-zug bestimmt, war es für ihn unwichtig, den Charakter zum Ausdruck zu bringen, wie man mit Umweltdingen vertraut ist. Was den intentionalen Bezug betrifft, ist der noetische Charakter in der Materie fundiert. Um die intentionale Struktur des Wahrnehmungshorizonts auszudrücken, brauchte Husserl deshalb nur Richtungsworte, wie „vor“, „rück-“, „hin-ten“, „oben“, „links“, „rechts“ usw. Dagegen sieht Heidegger Aristoteles folgend nicht Wahrnehmung, sondern Handlung und Stimmung als die dem Menschen eigentümliche Existenzweise an. Entsprechend musste er

§ 5 Entwurf als Struktur der Handlung und Bedeutsamkeit als Struktur des Da

161

die Husserlsche Terminologie von Noesis-Noema in die Sorge und Be-deutsamkeit szenisch-hermeneutisch übersetzen.240

Heidegger schreibt über den Sinn der Präpositionen in einer frühen Freiburger Vorlesung folgendermaßen:

„Die intransitiv-verbale Bedeutung leben expliziert sich, konkret vergegenwärtigt, selbst immer als »in« etwas leben, »aus« etwas le-ben, »für« etwas leben, »mit« etwas leben, »gegen« etwas leben, »auf« etwas »hin« leben, »von« etwas leben. Das »etwas«, was seine Beziehungsmannigfaltigkeit zu »leben« anzeigt in diesen scheinbar nur gelegentlich aufgerafften und aufgezählten präpositionalen Ausdrücken, fixieren wir mit dem Terminus »Welt« (GA61, 85., kursiv v. Heidegger).“

„Leben, im verbalen Sinne genommen, ist nach seinem Bezugssinn zu interpretieren als Sorgen; sorgen für und um etwas, sorgend von etwas leben. […] Worauf und warum das Sorgen ist, woran es sich hält, ist zu bestimmen als Bedeutsamkeit. Bedeutsamkeit ist eine kategoriale Determination von Welt; die Gegenstände einer Welt, die weltlichen, welthaften Gegenstände sind gelebt im Charakter der Bedeutsamkeit (ebd., 90).“

Heidegger unterscheidet in den frühen Freiburger Vorlesungen zwischen Gehaltssinn, Bezugssinn und Vollzugssinn. Heidegger interpretiert dabei den Bezugssinn nicht im Hinblick auf den Gehaltssinn, sondern auf den Vollzugssinn.

Aber gerade, weil die formale Bestimmung inhaltlich völlig indiffe-rent ist, ist sie für die Bezugs- und Vollzugsseite des Phänomens verhängnisvoll – weil sie einen theoretischen Bezugssinn vor-schreibt oder wenigstens mit vorschreibt. Sie verdeckt das Voll-zugsmäßige – das ist womöglich verhängnisvoller – und richtet sich einseitig auf den Gehalt (GA60, 63, kursiv v. Heidegger).

Seine Orientierung am Vollzugssinn statt Gehaltssinn führt ihn zur Hervorhebung der Präpositionen. Denn die Weise, wie man stimmungs-mäßig mit Umweltdingen vertraut ist, wird im Deutschen oft durch die Kombination von Verb mit Präposition und Kasus ausgedrückt.241 Sich fürchten meint sich fürchten vor einem Menschen oder vor einer Sache, aber niemals vor einen Menschen, vor eine Sache, auf einen Menschen, auf einer Sache. Der durch „sich fürchten“ ausgedrückte intentionale Charak-ter spiegelt sich im durch den Sinn des „vor“ mit Dativ ausgedrückten Charakter des intentionalen Gegenstandes, der z. B. als bedrohlich ge-

240 Diese Interpretation verdanke ich der Vorlesung Hogrebes über Heidegger, die er im Sommersemester 2009 an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn gehalten hat.

241 In anderen Sprachen ist dieser Aspekt anders ausgedrückt. Im Japanischen wird dieser Aspekt oft durch Partikeln Joshi ausgedrückt.

Sorge und Bedeutsamkeit

162

kennzeichnet werden kann. Die durch diese Kombination von Verb mit Präposition und Kasus ausgedrückte stimmungsmäßige Weltvertrautheit ist unauffällig und für Muttersprachler fast wie Luft oder wie ein „Tep-pich auf dem Boden“.

Deshalb ist es eine sehr einseitige Ansicht, Spracherwerb als Erlernen des Wahrheitswertes zu betrachten.242 Durch solch eine Sichtweise ist das Erlernen der Kombination der verschiedenen Bedeutungen von Verben mit Präpositionen und Kasus völlig unerklärbar. Falls die Bedeutung eines Verbs wie „sich fürchten“ bloß ein Wahrheitswert der zweistelligen Funk-tion wäre, könnten wir vom Sinn durchaus absehen, der durch „vor“ und den Dativ ausgedrückt wird. Allerdings ist dies nicht der Fall. Die Bedeu-tung eines solchen Verbs lässt sich vom Performativen oder Vollzugssinn nicht trennen. Kein Mensch spricht „sich fürchten“ in Wirklichkeit ohne Tonfall, Miene, Gebärde usw. aus, die auf die Emotion hindeuten und sich nur szenisch deuten lassen. Um das Verb zu erlernen, ist es deshalb not-wendig, den Sinn von „vor“ mit Dativ vom anderen Sinn dieser Präpositi-on zu differenzieren. Um in einer Szene richtig „Ich fürchte mich vor ...“ zu äußern, muss ein Deutschsprachiger durch die Kombination der Präposition mit anderen Verben und Kasus verschiedene Szenen er-schließen können. „Ich fürchte mich vor den Tod“ ist nicht richtig, weil das „vor“ mit Akkusativ solch eine Szene erschließen soll wie „Ich fahre vors Rathaus“. Er muss auch diesen Sinn des „vor“ mit Dativ vom anderen Sinn derselben Kombination unterscheiden können, der eine solche Szene erschließt, wie „Ich sitze genau vor meiner Frau.“ Er kann den Ausdruck „sich fürchten vor ...“ nur dann richtig äußern, wenn er durch diese Kom-bination des Verbs mit „vor“ und Dativ eine ähnliche Szene erschließen kann, wie „Ich schütze mich vor der Kälte“, „Ich schäme mich vor meinen Eltern“ usw.

Das ist der Grund, warum jede Person sich beim Gebrauch einer fremden Sprache wie ein junger Geometer verhält, den Aristoteles im sechsten Buch der Nikomachischen Ethik mit dem Erfahrenen (ἐμπείρῳ) verglichen hat (EN, 1142a11–15). Man kann den semantisch klar darstell-baren Aspekt der Sprache wie Wahrheitsbedingung schnell lernen, weil man diesen Aspekt gewissermaßen von der jeweiligen Szene abgetrennt behandeln kann. Aber um in einer fremden Sprache eine bestimmte Szene sehen zu lernen, braucht man den Versuch (πεῖραν), wirklich oder imagi-när selbst den Sprechakt zu vollziehen und sich in die Szene zu versetzen. In einer fremden Sprache fehlt es jeder Person an diesem Versuch (ἄπειρος). Dieser szenische Aspekt der Sprache ist das, was man norma-lerweise Sprachgefühl nennt, und um dieses in einer fremden Sprache zu bekommen, braucht man viel Zeit.

242 Quine, Roots of Reference, S. 65.

§ 5 Entwurf als Struktur der Handlung und Bedeutsamkeit als Struktur des Da

163

Dasselbe gilt für die Zeitlichkeit. Heidegger hebt bei der Analyse den am Handlungszweck orientierten Zeitausdruck mit einer Präposition wie „bis dahin“ hervor, weil nicht nur die zeitliche Perspektive der Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit, sondern auch die Stimmung für die vor-wegzunehmende Möglichkeit für das Da bzw. die Szene als Hintergrund der Zweck-Mittel-Überlegung konstitutiv ist. Im Hinblick auf das Wo-rum-willen wird die zeitliche Struktur im Charakter der Geeignetheit oder Ungeeignetheit artikuliert. Die so verstandene Zeit hat eine gewisse Dau-er, die durch qualitative Kürze oder Länge charakterisiert wird (GA24, 372f.). Die szenische Zeitstruktur ist auch konstitutiv für die szenische Raumstruktur, weil diese auf den Handlungszweck hin verstanden ist und deshalb im Hinblick auf die zeitliche Struktur der Mittel-Zweck-Überlegung artikuliert wird.243

Diese szenische Zeitstruktur wird datierbar (ebd. 370f.). Die datierte Zeitstruktur ist nicht im inneren Zeitbewusstsein eingekapselt, sondern öffentlich zugänglich (ebd., 373), obwohl die Datierung nicht unbedingt nach irgendeinem amtlichen Kalender vollzogen zu werden braucht. Sie ist notwendig für die Selbstauslegung durch eine gesellschaftliche Rolle.

ι) Geworfener Entwurf als Ab-grund des Daseins

Jeder Ich-Sager bringt seine Szene von Hause aus mit. In Richtungswor-ten, Zeitworten, Ausdrücken wie „zu schwer“, „zu spät“, Verben mit Prä-positionen und Kasus spricht sich die szenische Subjektivität des „ich“ aus. Dadurch zeigt er seine Szene auf und teil sie den Anderen mit. Die Ande-ren sind in seine Szene versetzt, wenn sie den Ausdruck hören und ver-stehen.244 In dieser Szene, in die sie versetzt sind, lernen sie den Charakter oder die gesellschaftliche Rolle des Ich-Sagers kennen.

Die Handbewegung eines Handwerkers oder die Geste, Miene, der Tonfall des Beherrschten, Unbeherrschten und Zügellosen wird im für das Worumwillen offenen Horizont verstanden. Jede Handlung ist die Er-schließung einer neuen Szene. Diese Erschließung ist meistens unauffällig. Sie fällt aber auf, wenn die Handlung z. B. gehemmt und der Verwei-sungszusammenhang auf das Worumwillen gestört wird (SuZ, 74). Die

243 SuZ, S. 369: „Näherung und imgleichen Schätzung und Messung der Abstände in-nerhalb des ent-fernten innerweltlich Vorhandenen gründen in einem Gegenwärtigen, das zur Einheit der Zeitlichkeit gehört, in der auch Ausrichtung möglich wird.“

244 SuZ, S. 223f.: „Das Sein bei innerweltlichem Seienden, das Besorgen, ist entdeckend. Zur Erschlossenheit des Daseins aber gehört wesenhaft die Rede. Dasein spricht sich aus; sich – als entdeckendes sein zu Seiendem. Und es spricht sich als solches über ent-decktes Seiendes aus in der Aussage. Die Aussage teilt das Seiende im Wie seiner Entdecktheit mit. Das die Mitteilung vernehmende Dasein bringt sich selbst im Ver-nehmen in das entdeckte Sein zum besprochenen Seienden“ (kursiv v. Heidegger).

Sorge und Bedeutsamkeit

164

Szene bleibt nicht mehr im Hintergrund, sondern drängt sich in den Vor-dergrund. „Der Hammer ist zu schwer. Den anderen Hammer! Der ist im Lagerhaus. Das ist aber zu weit weg!“ So leuchtet die Szene auf (ebd., 75). Heidegger nennt dieses Verstehen der Handlung als Vertrautheit mit der unauffälligen oder auffälligen Szene Entwurf.

„Es [Verstehen T. H.] entwirft das Sein des Daseins auf sein Worumwillen ebenso ursprünglich wie auf die Bedeutsamkeit als die Weltlichkeit seiner jeweiligen Welt. Der Entwurfscharakter des Verstehens konstituiert das In-der-Welt-sein hinsichtlich der Erschlossenheit seines Da als eines Seinkönnens. Der Entwurf ist die existenziale Seinsverfassung des Spielraums des faktischen Seinkönnens. Und als geworfenes ist das Dasein in die Seinsart des Entwerfens geworfen (SuZ, 145).“

Heidegger erläutert in SuZ den Unterschied zwischen existenziellem Entwurf und existenzialem Entwurf nicht. Er diskutiert den existenziellen Entwurf hauptsächlich nur im zweiten Abschnitt von SuZ (ebd., 285). Ein existenzieller Entwurf ist das sich Verhalten eines Ich-Sagers zu seiner ei-genen Möglichkeit. Er führt immer die Nichtigkeit „des Nichtgewählt-habens und Nichauchwählenkönnens der anderen“ (ebd., 285) mit sich. Ein existenzieller Entwurf kann ohne existenziale Analytik vollzogen werden.245 Aber in jeder Selbstauslegung beim faktischen Ich-Sagen oder in jedem faktischen Verhalten zum eigenen Seinkönnen ist die existenziale Struktur als Vertrautheit mit der Bedeutsamkeit bzw. Unbedeutsamkeit der Umwelt impliziert. Das Sein eines Ich-Sagers und das Sein von Um-weltdingen werden in dieser Vertrautheit mit dem Wie der Umwelt ver-standen. Der existenziale Entwurf wird faktisch nur vorontologisch in der ontisch-existenziellen Weltvertrautheit vollzogen. Dieser „vorontologi-sche Entwurf“ (GA25, 36) als Weltvertrautheit ist der „Spielraum des faktischen Seinkönnens“. Ein Ich-Sager kann sich in diesem Spielraum faktisch zu seinem existenziellen Seinkönnen verhalten, aber die existen-ziale Struktur dieses Verhaltens ist nicht etwas, was er wählen kann. In die durch Bedeutsamkeit, Ausrichtung, Näherung, Datierbarkeit, Erstreckt-heit, Öffentlichkeit bestimmte Struktur der Umwelt ist ein Ich-Sager vielmehr geworfen. Das Seinkönnen ist immer ein geworfenes In-der-Welt-sein-Können, denn die Welt wird nur dann erschlossen, wenn das Leben eines Ich-Sagers als stimmungsmäßige Vertrautheit seine Rolle in der Szene spielt. Als existenzialer Entwurf ist Dasein zwar der Grund der faktischen Wahlfreiheit, aber als geworfener Entwurf ist das Dasein nie

245 SuZ, S. 316: „Die ontologische »Wahrheit« der existenzialen Analytik bildet sich aus auf dem Grunde der ursprünglichen existenziellen Wahrheit. Nicht jedoch bedarf diese notwendig jener.“

§ 5 Entwurf als Struktur der Handlung und Bedeutsamkeit als Struktur des Da

165

seines Seins, d. i. der szenischen Rolle246 seines Lebens mächtig (SuZ, 284). Wie Heidegger im Aufsatz Vom Wesen des Grundes (=WG) sagt, ist der Weltentwurf die Freiheit als Grund des Grundes (Grund der faktischen Warumfrage; WM, 168). Aber diese Freiheit ist auch „der Ab-grund des Daseins“ (WM, 174).

246 Siehe oben S. 68f., 95.

III. Sorge und die geschichtliche Welt

§ 6 Als-Struktur und Welt

Im ersten Kapitel habe ich gezeigt, dass die Faktizität des „ich bin“ als Weltvertrautheit interpretiert werden soll. Die Weltvertrautheit existiert als Szene und diese ist der Hintergrund der Selbstauslegung und Ausle-gung umweltlicher Dinge und Ereignisse. Szene ist aber nur die Weise, wie Dinge und Ereignisse einem oder mehreren Ich-Sagern erscheinen. Wenn Dinge und Ereignisse innerhalb der szenischen raumzeitlichen Struktur identifiziert werden, dann werden sie im Hinblick auf die Be-deutsamkeit vorprädikativ verstanden. Aber die Szene selbst ist nicht raumzeitlich identifizierbar, sondern existiert nur als das Wie, das zwi-schen Dingen oder Ereignissen und einem oder mehreren Ich-Sagern ent-steht. Im zweiten Kapitel habe ich gezeigt, dass das Wie eine horizontale Struktur hat. Diese ist die Grundstruktur der Intentionalität eines fak-tisch Ich-Sagenden, der sich selbst und umweltliche Dinge auf ihre ideale Möglichkeit hin versteht. Dieses Verstehen als Vertrautheit mit dem Wie ist kein propositionales Wissen. Das Verstehen spricht sich vielmehr in Richtungsworten, Zeitworten, Präpositionen, Kasus, Ausdrücken wie „zu“, „genug“, „bis dahin“, Performativen usw. aus. Die Bedeutsamkeit ist der Charakter der gesamten Struktur der Umwelt, innerhalb der diese Worte, Ausdrücke, Performative verständlich werden.

Man kann jedoch einwenden: Die Bedeutsamkeit ist abhängig vom menschlichen Leben. Wenn die Menschen aussterben würden, würden Dinge und Ereignisse keine Bedeutsamkeit mehr haben. Aber ihre physi-kalische Struktur bleibt unabhängig vom menschlichen Leben bestehen. Die physikalische Struktur ist trotz des Vorwurfes Heideggers die Grund-schicht der Welt. Um einem solchen möglichen Einwand entgegenzutre-ten, werde ich den Heideggerschen Weltbegriff in diesem Kapitel noch eingehender analysieren.

Mit „Entwurf“ meint Heidegger nicht nur den Entwurf des Hand-lungshorizonts, sondern er berücksichtigt auch den „mathematischen Entwurf der Natur selbst“ (SuZ, 362). Entsprechend dem existenziellen und existenzialen Entwurf des Handlungshorizonts kann man eine Theo-rie mathematischer Physik als ontischen Entwurf und ein Identifikations-system der perspektivfreien raumzeitlichen Struktur als ontologischen Entwurf bezeichnen.247 Heidegger erläutert in der Kant-Vorlesung den

247 Ich kann in dieser Arbeit die raumzeitliche Struktur der mathematischen Physik im Unterschied zur perspektivischen oder szenischen raumzeitlichen Struktur der Le-

§ 6 Als-Struktur und Welt

167

Unterschied zwischen ontischem und ontologischem Entwurf folgender-maßen: „Eine Wissenschaft von Seiendem begründet sich in der Verge-genständlichung, beziehungsweise durch den Grundakt des Entwurfs der Seinsverfassung des Seienden, das sich als Gegenstandsgebiet der betref-fenden Wissenschaft umgrenzen soll“ (GA25, 32). Wenn man einen Ge-genstand auf einen physikalischen Grund hin interpretiert und dabei An-spruch auf strenge Objektivität erhebt, muss man von allen perspektivi-schen Erscheinungen des Gegenstandes absehen und ihn in der perspek-tivfreien raumzeitlichen Struktur identifizieren. Wenn man einen Gegen-stand auf einen Handlungsgrund hin interpretiert, identifiziert man ihn in der szenischen raumzeitlichen Struktur. Sowohl der physikalische Gegen-stand in den Naturwissenschaften als auch der szenische Gegenstand in den Geisteswissenschaften sind in diesem Sinne abhängig vom ontisch-ontologischen Entwurf.

Heideggers Position sieht wie eine Art des Idealismus aus. Sowohl Husserl als auch Heidegger weisen eine realistische Auffassung der Welt zurück, insofern man bei dieser Lehre den Zusammenhang zwischen Welt und Subjekt als kausale Wirkung auf das Subjekt deutet (CM, 63, SuZ, 207). Dagegen äußert sich Heidegger in SuZ positiv über den Idea-lismus: „Besagt der Titel Idealismus soviel wie Verständnis dessen, daß Sein nie durch Seiendes erklärbar, sondern für jedes Seiende je schon das »Transzendentale« ist, dann liegt im Idealismus die einzige und rechte Möglichkeit philosophischer Problematik“ (SuZ, 208). Aber Heidegger grenzt sich andererseits auch vom Idealismus ab:

„Bedeutet Idealismus die Rückführung alles Seienden auf ein Sub-jekt oder Bewußtsein, die sich nur dadurch auszeichnen, daß sie in ihrem Sein unbestimmt bleiben und höchstens negativ als »undinglich« charakterisiert werden, dann ist dieser Idealismus me-thodisch nicht weniger naiv als der grobschlächtigste Realismus (ebd., kursiv v. Heidegger).“

Wie wir im ersten Kapitel gesehen haben, sah Heidegger das Epochema-chende bei der Husserlschen Phänomenologie darin, dass Husserl die in-tentionale Struktur des Bewusstseins im Hinblick auf das Wie oder den Charakter des intentionalen Gegenstandes durchgeführt hat. Heidegger zufolge hat Husserl den Gegenstand gerettet. Aber warum behauptet Heidegger dies? Auch Kant hat den Charakter des Gegenstandes theoreti-scher Erkenntnis mittels seiner Kategorien thematisiert, obwohl er die Problematik der Lebenswelt übersieht. Heidegger erläutert seine Ansicht folgendermaßen:

benswelt behandeln. Ich muss den Unterschied zwischen der klassischen Physik und der Relativitätstheorie beiseitelassen.

Sorge und die geschichtliche Welt

168

„Daß Sein nicht durch Seiendes erklärbar und Realität nur im Seinsverständnis möglich ist, entbindet doch nicht davon, nach dem Sein des Bewußtseins, der res cogitans selbst zu fragen. In der Konsequenz der idealistischen These liegt die ontologische Analyse des Bewusstseins selbst als unumgängliche Voraufgabe vorgezeich-net. Nur weil Sein im »Bewußtsein« ist, das heißt verstehbar im Dasein, deshalb kann das Dasein auch Seinscharaktere wie Unab-hängigkeit, »Ansich«, überhaupt Realität verstehen und zu Begriff bringen (ebd., 207f., kursiv v. T. H.).“

Man muss hier darauf achten, dass Heidegger Unabhängigkeit und „Ansich“ als Seinscharaktere bezeichnet. Das heißt, die Unabhängigkeit ist nicht etwas, was Dinge als Eigenschaft (Was) besitzen können, sondern die Weise, wie sie sich zeigen. Das Reale oder das Sich-Zeigende ist nicht abhängig vom Entwurf, aber die Realität, d. i. die Weise, wie es sich zeigt, hingegen schon (SuZ, 212). Diese Weise gehört zur Struktur des „Be-wusstseins“ oder zum Dasein. Deshalb ist es irreführend, Worte wie „ab-hängig“ bzw. „unabhängig“ zu verwenden, um die Heideggersche Position zu kennzeichnen. Wenn man sie trotzdem verwenden will, kann man nur so sagen: Der Gegenstand ist nur insofern abhängig vom ontisch-ontologischen Entwurf, als er eben durch den Entwurf als unabhängig oder „an sich“ erscheinen kann. Aber was meint Heidegger mit Unabhän-gigkeit oder „Ansich“?

Heidegger erläutert seine Interpretation vom kantischen Ding an sich in der Kant-Vorlesung:

„Der Unterschied von Ding an sich und Erscheinung meint immer die Dinge selbst, aber unter dem Titel ›Erscheinung‹ die Dinge, so-fern sie dem endlichen Anschauen begegnen, unter dem Titel ›Ding an sich‹ dieselbe Dinge, wie sie einem unendlichen, d. h. sie selbst allererst herstellenden Anschauen entspringen (GA25, 98, kursiv v. Heidegger).“

Heidegger vertritt also in seiner Kant-Interpretation die Zwei-Aspekte-Theorie vom „Ding an sich“.248 „Ding an sich“ und Erscheinung ist nicht numerisch different, sondern identisch. Dasselbe Ding wird als Erschei-nung angesehen, wenn man es in Bezug auf die Sinnlichkeit betrachtet. Wenn man dagegen von der Sinnlichkeit absieht, betrachtet man das Ding an sich selbst, das zwar kein Objekt der menschlichen Erkenntnis ist, aber Gegenstand für die göttliche Anschauung sein kann.249 Allerdings muss

248 G. Prauss, Kant und das Problem der Dinge an sich, 3. Aufl. Bonn, 1989.

249 Siehe die folgende Stelle in KrV A287/B343-4: „Das Denken ist zwar an sich kein Produkt der Sinne, und so fern durch sie auch nicht eingeschränkt, aber darum nicht so fort von eigenem und reinem Gebrauche, ohne Beitritt der Sinnlichkeit, weil es alsdenn ohne Objekt ist. Man kann auch das Noumenon nicht ein solches Objekt nennen; denn dieses bedeutet eben den problematischen Begriff von einem Gegenstande für ei-

§ 6 Als-Struktur und Welt

169

man das „Ansich“ in SuZ vom kantischen Ding an sich selbst unterschei-den. Es ist ausgeschlossen, dass Heidegger mit dem „Ansich“ in SuZ so etwas wie das vom Gottesstandpunkt her beschriebene Ding meint (vgl. GA25, 99f.). Denn wenn dies der Fall wäre, könnte der Skeptizismus im Hinblick auf dasjenige, was sich im Charakter des „Ansich“ zeigt, wider-legt werden. Aber Heidegger räumt innerhalb seiner Daseinsanalytik die faktische Möglichkeit des Skeptizismus ein (SuZ, 229). Mit dem „Ansich“ meint er also in SuZ etwas anderes als das Ding an sich selbst bei Kant.

Man sollte sich nun daran erinnern, dass Heidegger den Begriff des In-der-Welt-Seins vor der Veröffentlichung von SuZ noch auf die „Exis-tenz“-Weise des Tiers angewendet hat. Er schränkt nach der Veröffentli-chung von SuZ den Begriff auf die Existenzweise des Menschen ein. Aber der Unterschied zwischen der „Existenz“-Weise des Tiers und der Exis-tenzweise des Menschen war für Heidegger nicht selbstverständlich. Des-halb widmete er im Wintersemester 1929/30 diesem Thema eine ganze Vorlesung. Dabei handelt es sich um den Charakter des Hintergrundes der Aussage, den er „vorprädikative Offenbarkeit“ oder „vorlogische Wahrheit“ nennt (GA29/30, 494ff.). Heidegger unterscheidet das menschliche Verhalten vom tierischen „Benehmen“ und schreibt, dass „das Tier seinem Wesen nach in einer Umgebung sich benimmt, aber nie in einer Welt“ (ebd., 348, kursiv v. Heidegger). Menschen teilen wohl mit Tieren die Fähigkeit zur räumlichen Orientierung. Deren Benehmen ist auch zeitlich strukturiert, weil sie mithilfe der Erinnerung etwas aus der Erfahrung lernen können, obwohl die Frage offen bleiben muss, ob das Tier die zeitliche Struktur seiner Erfahrung begrifflich artikulieren kann. Warum differenziert Heidegger dann die tierische Umgebung von der Welt?

„Das Tier ist in allem Umtrieb seines Benehmens von dem, worauf es in diesem Benehmen bezogen ist, hingenommen. Das, worauf es in Beziehung steht, ist ihm also nie in seinem Wassein als solches gegeben, nicht als das, was es ist und wie es ist, nicht als Seiendes. Das Benehmen des Tieres ist nie ein Vernehmen von etwas als et-was. Sofern wir diese Möglichkeit, etwas als etwas zu nehmen, als ein Charakteristikum des Weltphänomens ansprechen, ist die ›als‹-Struktur eine Wesensbestimmung der Weltstruktur (ebd., 450, kur-siv v. Heidegger).“

Unter Welt versteht Heidegger also das Wie, die „vorprädikative Offen-barkeit“ oder den Hintergrund der Auslegung. Heidegger war der Mei-nung, dass die Welt als Hintergrund der Auslegung in der Logik und in

ne ganz andere Anschauung und einen ganz anderen Verstand, als unsrige, der mithin selbst ein Problem ist“ (Sperrung v. Kant).

Sorge und die geschichtliche Welt

170

der Erkenntnistheorie vernachlässigt wurde. Er schreibt: „[D]er vulgäre Verstand sieht vor lauter Seiendem die Welt nicht, die Welt, in der er sich gerade ständig halten muß, um auch nur das sein zu können, was er selbst ist, um je dieses oder jenes Seiende als dieses im Sinne des möglichen Aus-sageobjekts herausgreifen zu können“ (ebd., 504, kursiv v. Heidegger). Aber warum soll nur der Hintergrund der Auslegung als Welt angesehen werden, aber nicht die Umgebung des Tiers?

Ich versuche in diesem Paragraphen diesen Heideggerschen Weltbe-griff zu interpretieren. Dabei beschäftige ich mich mit zwei Problemen: a) Warum hält Heidegger den Hintergrund der Auslegung physikalischer Gegenstände nicht für ursprünglicher als den Hintergrund des hermeneu-tischen Als? b) Wie verwendet man den Begriff der Unabhängigkeit und in welchem Sinne hat der Unabhängigkeitscharakter mit dem Phänomen der Welt zu tun?

a) Die faktische Unmöglichkeit des rein physikalischen Entwurfs

Heidegger will in die Struktur der Sorge als Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt nicht nur die intentionale Struktur des praktischen Verhal-tens, sondern auch die des theoretischen Verhaltens einschließen. Aller-dings kann man diese nach der Zukunft orientierte Sorgestruktur nicht ohne Beschränkung auf die Struktur des theoretischen Verhaltens anwen-den, insofern es sich beim theoretischen Verhalten um die objektiv-perspektivfreie Geltung handelt. Durch die Sorgestruktur kann man nur das theoretische Verhalten im Sinne der Entdeckung der Wahrheit oder Falschheit behandeln, die von Husserl in LU untersucht wurde. Eine „endlose, vergehende, unumkehrbare Jetztfolge“, die Heidegger „vulgäre Zeit“ nennt (SuZ, 424ff.), ist als Zeitauffassung nicht präzise, wenn man darunter auch die Zeitrelation versteht, worin man die objektiv-perspektivfreie Gültigkeit der Proposition über raumzeitliche Gegenstän-de thematisieren kann. Die objektiv-perspektivfreie Geltung kann, wie wir gesehen haben, nur in der perspektivfreien B-Reihe thematisiert werden. Wie Heidegger die durch die Bedeutsamkeit charakterisierte Räumlichkeit der Umwelt dem homogenen Raum entgegengesetzt hat, hätte er auch die durch die Bedeutsamkeit charakterisierte Weltzeit der perspektivfreien Zeitrelation der B-Reihe entgegensetzen sollen.

Im Unterschied zu Heidegger war Kant der McTaggartschen Unter-scheidung zwischen A-Reihe und B-Reihe auf der Spur, weil er die objek-tive Zeitfolge von der subjektiven Zeitfolge unterschied und die Natur-kausalität für die wesentliche Struktur der objektiven Zeitfolge hielt (KrV, A193/B238).250 Bei Wahrnehmung von aufeinander folgenden Er-

250 Vgl. K. Düsing, Objektive und subjektive Zeit.

§ 6 Als-Struktur und Welt

171

eignissen erklärt man ihren Zusammenhang durch irgendein Naturgesetz und beansprucht die objektive Gültigkeit dieser Erklärung. Dabei muss man von der subjektiven Zeitreihe der Wahrnehmung Abstand nehmen und das Phänomen auf die objektive Zeitreihe der Naturkausalität hin in-terpretieren, weil auch Traum oder Illusion in der subjektiven Zeitreihe vorkommt (ebd. A201/B246f.).

Kant nennt das Bewusstsein des Urteilenden, der Anspruch auf die naturwissenschaftliche Objektivität erhebt, die „transzendentale Apper-zeption“. Die transzendentale Apperzeption ist nicht mein, dein oder sein/ihr „Bewusstsein“, das mit der je eigenen Umwelt szenisch vertraut ist, sondern „Bewusstsein überhaupt“. Als Bewusstsein überhaupt sieht ein Urteilender von der Ich- und der irdischen Perspektive ab und thema-tisiert die raumzeitlichen Gegenstände, die durch die objektiv-perspektivfrei gültige Proposition beschreibbar sind.

„Dieses Urteilen kann nun zweifach sein: erstlich, indem ich bloß die Wahrnehmungen vergleiche und in einem Bewußtsein meines Zustandes, oder zweitens, da ich sie in einem Bewußtsein über-haupt verbinde. Das erstere Urteil ist bloß ein Wahrnehmungsur-teil und hat sofern nur subjektive Gültigkeit; es ist bloß Verknüp-fung der Wahrnehmungen in meinem Gemütszustande, ohne Be-ziehung auf den Gegenstand (Prolegomena, AA 300).“

„[…] das Urteil: die Luft ist elastisch, wird allgemeingültig und da-durch allererst Erfahrungsurteil, daß gewisse Urteile vorhergehen, die die Anschauung der Luft unter den Begriff der Ursache und Wirkung subsumieren und dadurch die Wahrnehmung nicht bloß respektive aufeinander in meinem Subjekt, sondern in Ansehung der Form des Urteilens überhaupt (hier der hypothetischen) be-stimmen und auf solche Art das empirische Urteil allgemeingültig machen (ebd., AA. 301).“

Dem Zitat kann man deutlich entnehmen, dass Kant wegen seines cartesischen Subjektivitätsbegriffs die Problematik der Lebenswelt völlig übersieht. Aber das interessiert uns hier nicht. Es muss an dieser Stelle auch nicht auf die Interpretation des Wahrnehmungsurteils eingegangen werden. Kant hat jedoch mit seinem eigenen philosophischen Programm recht. Ein Urteilender muss sich von der eigenen Perspektive (Verknüp-fung der Wahrnehmung in meinem Gemütszustande) distanzieren, um Anspruch auf die objektiv-perspektivfreie Gültigkeit der naturwissen-schaftlichen Erklärung eines Ereignisses zu erheben. Die Gültigkeit des Urteils „Die Luft ist elastisch“ ist unabhängig von der Ich-Perspektive des Urteilenden.

Dieses kantische „Bewusstsein überhaupt“ wird später von Rickert übernommen. Er schreibt:

Sorge und die geschichtliche Welt

172

„Um vor Allem daran festzuhalten, dass das unpersönliche Be-wusstsein kein metaphysisches Ding, sondern nichts anderes ist als gewissermassen der Standpunkt, den wir einnehmen, wenn wir uns so weit wie möglich „objektiviren“, ziehen wir es vor, auch von die-sem Standpunkt aus von ich und wir zu sprechen, obwohl wir nicht das Individuum, sondern lediglich das bezeichnen wollen, was von keinem Standpunkt aus Objekt werden kann.“251

Das, was hier von Rickert „das unpersönliche Bewusstsein“ oder „Stand-punkt“ genannt wird, muss man vom Heideggerschen Dasein, der Per-spektive bzw. Szene im in dieser Arbeit definierten Sinne streng unter-scheiden. Dieses „unpersönliche Bewusstsein“ wird heutzutage von T. Nagel als „the view from nowhere“ bezeichnet.252 Der Blick vom Nir-gendwo kann wohl „von keinem Standpunkt aus Objekt werden“. Aber das Dasein bzw. die Perspektive kann auch von keinem Standpunkt aus Objekt werden. Diesen Aspekt der Perspektive übersieht man, weil man zwischen Orientierung und Leiblichkeit nicht differenziert. Wie wir gese-hen haben, schreibt Heidegger die Orientierung nicht der Leiblichkeit, sondern dem Dasein zu. Das heißt, nur weil die szenische raumzeitliche Struktur durch das Leben eines Ich-Sagers erschlossen wird, wird ein Körper zu „meinem Leib“ bzw. zum „Orientierungszentrum Null“. Die Erschlossenheit des Lebens eines Ich-Sagers als das Wie des sich Zeigen-den ist auch kein raumzeitliches Objekt. Es ist deshalb falsch, zu meinen, dass die Perspektive, weil ein mentales Ereignis auf einem physikalischen Körper basiert, „in“ der perspektivfrei beschriebenen Welt existiert.253 Man muss sich vielmehr fragen, ob man überhaupt aus dem Blick von Nirgendwo „ich“ oder „wir“ sagen kann und wenn dies möglich wäre, welchen Sinn dieses „ich“ oder „wir“ haben könnte. Auf dieses Thema werde ich weiter unten zurückkommen.

Ich schlage zusammen mit Rickert vor, die objektive Einheit des Selbstbewusstseins oder die transzendentale Einheit der Apperzeption als eine so weit wie möglich objektivierte, perspektivfreie Deutungsweise

251 H. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, Freiburg i. B. 1892, S. 80 (Sperrung v. Rickert). Vgl. S. 14, 29, 48.

252 T. Nagel, The View from Nowhere, Oxford, 1986.

253 Nagel bleibt in seiner Auffassung der Subjektivität durchaus cartesisch und ver-kennt den szenischen Subjektivitätsbegriff. Vgl. ebd., S. 32: „Mental phenomena belong to the world, and a given mental subject or mental state can be identified from different positions in the world. They are located, despite their subjectivity, in the objective or-der.“ Den Unterschied zwischen der Objektivität der Physik und der der Moralität sollte man nicht als „difference of degree“, wie Nagel meint, (ebd., 5) sondern als „difference of kind“ auffassen. Wie wir im nächsten Paragraphen sehen werden, muss man die Objektivität im Sinne der Perspektivfreiheit von der Objektivität im Sinne der Intersubjektivität streng unterscheiden.

§ 6 Als-Struktur und Welt

173

raumzeitlicher Gegenstände anzusehen. Wenn jemand einen raumzeitli-chen Gegenstand nach einem Naturgesetz interpretiert und die objektive Gültigkeit der Interpretation beansprucht, muss er sich von seiner Ich-Perspektive distanzieren und sich in den Blickwinkel von Nirgendwo ver-setzen. Dieser Blick braucht aber nicht im strengen Sinne zeitlos zu sein. Er kann von verschiedenen „Perspektiven“ der Physiktheorie bestimmt werden. Diese „Perspektive“ der Physiktheorie ist aber auch kein raum-zeitliches Objekt, das durch diese Theorie beschrieben wird. Die „Per-spektive“ ist zwar unterschieden von der Ich- und der irdischen Perspek-tive, sie ist aber auch nicht der Gottesstandpunkt, weil sie revidiert oder verworfen werden kann. Aber innerhalb einer Theorie muss die Perspek-tivfreiheit der Geltung versichert werden. Die Geltung des Naturgesetzes braucht deshalb nur im schwachen Sinne zeitlos (tenseless) zu sein.

Wie man bei der Diskussion über den Unterschied zwischen dem „context of justification“ und dem „context of discovery“ hervorhebt,254 kann der „Perspektiv“-Wechsel von einer Physiktheorie zu einer anderen nicht als geschichtliches Ereignis angesehen werden, wenn man diese Theorien unabhängig von unserer geschichtlichen Perspektive der Entde-ckung nur im Kontext der Rechtfertigung betrachtet. Wann, wo, von wem diese Theorien entdeckt werden, oder wann sie als Erklärung von physika-lischen Phänomenen verworfen werden, das ist ihrer Geltung oder Erklä-rungskraft gleichgültig. Der „Perspektiv“-Wechsel kann nur dann als ge-schichtlich betrachtet werden, wenn die „Perspektive“ der Theorie mit ir-gendeiner geschichtlichen Perspektive einer Person oder einer Gesell-schaft verbunden wird. Der „Perspektiv“-Wechsel von der Newtonschen Physik zur Einsteinschen Relativitätstheorie ist nur deshalb geschichtlich, weil die spezielle Relativitätstheorie von Einstein im 1905 entdeckt wurde und unsere Gesellschaft seit ihrer Entdeckung z. B. die Relativität der Gleichzeitigkeit für wahr hält und in dieser Hinsicht der Newtonschen Physik die Geltung abgesprochen hat. Aber die Geltung der Relativitäts-theorie hat mit dem kalendarischen Datum und unserer geschichtlichen Perspektive nichts zu tun.

Heidegger behandelt auch die Problematik des „Perspektiv“-Wechsels im Zusammenhang mit der Entdeckung der Gesetze Newtons. Seine Darstellung ist jedoch recht irreführend, weil er die „Perspek-tive“ der Gesetze von der geschichtlichen Perspektive Newtons nicht deutlich unterscheidet.

„Die Gesetze Newtons waren vor ihm weder wahr noch falsch, kann nicht bedeuten, das Seiende, das sie entdeckend aufzeigen, sei vordem nicht gewesen. Die Gesetze wurden durch Newton wahr,

254 Vgl. P. Hoyningen-Huene, Context of Discovery versus Context of Justification and Thomas Kuhn, S. 129f.

Sorge und die geschichtliche Welt

174

mit ihnen wurde für das Dasein Seiendes an ihm selbst zugänglich. Mit der Entdecktheit des Seienden zeigt sich dieses gerade als das Seiende, das vordem schon war. So zu entdecken, ist die Seinsart der »Wahrheit« (SuZ, 227).“

Den Sinn von „waren“ im ersten Satz kann man verstehen nur im Dasein bzw. in der Perspektive derjenigen, die vor der Entdeckung des Gesetzes Newtons lebten. Das heißt, im Verständnis des Tempus versetzen wir Heutigen uns in die Perspektive der damaligen Menschen. Die Gesetze bildeten kein Strukturmoment der geschichtlichen Szene der damaligen Menschen. Nur in diesem Sinne waren sie weder wahr noch falsch. Aber sie sind (zeitlos im schwachen Sinne) auch in diesem Zeitraum wahr. Die-se perspektivfreie Wahrheit wird aus der „Perspektive“ der Gesetze ver-standen. Heidegger übersieht diesen Aspekt der Wahrheit nicht völlig, in-sofern er die Ansicht verneint, dass das Seiende, das die Gesetze entde-ckend aufzeigen, vordem nicht gewesen sei. „Mit der Entdecktheit des Seienden zeigt sich dieses gerade als das Seiende, das vordem schon war.“ Aber der erste Teil des zweiten Satzes ist problematisch. Wenn die-ser Teil besagen würde, dass die perspektivfreie Geltung der Gesetze von der geschichtlichen Perspektive Newtons abhängig ist, wäre der Satz ziemlicher Unsinn. Die Geltung der Gesetze hat damit überhaupt nichts zu tun, wann, wo und von wem sie entdeckt wurden. Aber wie man dem zweiten Teil entnehmen kann, wollte Heidegger mit dem ersten Teil zu verstehen geben, dass Menschen erst nach der Entdeckung der Gesetze einen Gegenstand gemäß ihnen deuten können und Dinge und Ereignisse durch diese Deutungsmöglichkeit als Gegenstand der Newtonschen Phy-sik zugänglich werden.

Aber man muss diesen geschichtlichen „Perspektiv“-Wechsel von der Geltung der Gesetze unterscheiden. Die Geltung der Gesetze selbst kann nicht geschichtlich sein. Heidegger hat offensichtlich diesen Aspekt der theoretischen Wahrheit vernachlässigt. Der Grund der Vernachlässigung dürfte in den folgenden Punkten liegen: i) Heidegger identifiziert die Gel-tung der theoretischen Wahrheit mit der zeitlosen Geltung im strengen Sinne, die er „banalen Platonismus“ (GA17, 94) nennt. ii) Er betrachtet in SuZ die Zeitlosigkeit der theoretischen Wahrheit im strengen Sinne, den Husserlschen Erkenntnisbegriff der Erfüllung des bloßen Meinens durch die Wahrnehmung, d. i. die Entdeckung der Wahrheit sowie die situati-onsabhängige Richtigkeit des hermeneutischen Als. iii) Er hat deshalb die Perspektivfreiheit der theoretischen Wahrheit und ihre Zeitlosigkeit im schwachen Sinne vernachlässigt.255

255 Heidegger berücksichtigt die Position nicht, die Putnam Internalismus nennt. Vgl. H. Putnam, Reason, Truth and History, S. 52.

§ 6 Als-Struktur und Welt

175

Das Beispiel der Gesetze Newtons in SuZ kann man als Anspielung auf Rickert ansehen. Wie ich oben bereits zitiert habe, hat Rickert das Gravitationsgesetz als Beispiel der zeitlosen Geltung verwendet. Heideg-ger wollte sicherlich durch das Beispiel der Newtonschen Gesetze die An-sicht kritisieren, die von Frege, Husserl oder Rickert vertreten wurde. Auch wenn man die Idee der ewigen Wahrheit aufgibt, muss man aber die Perspektivfreiheit der Geltung theoretischer Wahrheit beibehalten. Die Geltung kann auf ein Begriffssystem beschränkt sein und eine heute auf-genommene Physiktheorie kann in Zukunft revidiert werden. Aber die Geltung innerhalb dieser Theorie bleibt unabhängig von Ich-, irdischer und geschichtlicher Perspektive.

Heideggers Übersehen der Perspektivfreiheit hängt wohl mit seiner Vernachlässigung der objektiven Zeit zusammen. Heidegger hat in § 44 a) von SuZ den Husserlschen Begriff der Wahrheit als Erfüllung der leeren Intention in LU übernommen. Allerdings behandelt der Husserl-sche Wahrheitsbegriff in LU, streng genommen, nicht die Theorie der Wahrheit, sondern die Theorie der Entdeckung der Wahrheit bei der Wahrnehmung. Während die perspektivfreie Geltung der Proposition über raumzeitliche Gegenstände in der B-Reihe thematisiert wird, kann die Entdeckung der Wahrheit nur in der intentionalen Zeitstruktur the-matisiert werden. Diese wird immer durch die Zeitrelation der A-Reihe bestimmt. Heideggers Versäumnis der Unterscheidung zwischen der Gel-tung der Wahrheit und ihrer Entdeckung kann man am deutlichsten im ersten Teil des zweiten Satzes der oben angeführten Stelle beobachten.

Eine ähnliche Schwäche findet man auch in der Zweideutigkeit der Vorhandenheit. Heidegger wendet Vorhandenheit sowohl auf den Cha-rakter des intentionalen Gegenstands des Hinsehens (SuZ, 61f.) als auch auf den Charakter des durch den mathematischen Entwurf der Natur ent-deckten Gegenstands (ebd., 362) an. Aber die Vorhandenheit im ersten Sinne und die im zweiten Sinne können nicht dasselbe bedeuten. Die Vorhandenheit im ersten Sinne bedeutet die perspektivische Erscheinung des Gegenstandes in der theoretischen Einstellung der Wahrnehmung, die Vorhandenheit im zweiten Sinne den objektiv-perspektivfrei beschriebe-nen Gegenstand der mathematischen Physik. Es ist merkwürdig, dass Heidegger diese zwei verschiedenen Bedeutungen der Vorhandenheit nicht unterscheidet, besonders weil er die Leistung der Husserlschen Ana-lyse der Leiblichkeit und Lebenswelt eindeutig anerkennt. Man kann die beiden Eistellungen als theoretisch bezeichnen, aber die Bedeutung des Wortes „Vorhandenheit“ in diesem und in jenem Fall ist grundlegend ver-schieden.

Trotz dieser Schwäche hat Heidegger mit seiner Kritik am „Bewusst-sein überhaupt“ insofern recht, als jede „Perspektive“ der Physiktheorie faktisch nur in einer Ich- oder Wir-Perspektive zugänglich sein kann. Er

Sorge und die geschichtliche Welt

176

schreibt: „Die Ideen eines »reinen Ich« und eines »Bewußtsein überhaupt« enthalten so wenig das Apriori der »wirklichen« Subjektivität, daß sie die ontologischen Charaktere der Faktizität und der Seinsverfassung des Da-seins überspringen, bzw. überhaupt nicht sehen“ (SuZ, 229). Man muss sich fragen, ob der Blick vom Nirgendwo, wenn er von allen Perspektiven von Ich oder Wir-Sagenden getrennt würde, faktisch existieren könnte oder welchen Sinn „ich“ oder „wir“ im perspektivfreien Blick haben könn-te. Was allein dem Blick vom Nirgendwo verstanden werden kann, ist nur die perspektivfreie Geltung der nackten Proposition. Die Gesamtheit der durch diese Propositionen ausgedrückten Sachverhalte ist die der rein physikalisch beschriebenen Tatsachen von Dingen und Ereignissen. Aber in dieser „Welt“ haben perspektivische Richtungen, geographische Rich-tungen, Himmel, Erde, perspektivische Zeitworte, kalendarische Daten, Personennamen, Ortsnamen, Artefakte, Näherung, Erstrecktheit, die Be-deutsamkeit keinen Sinn. „Ich“ oder „wir“ hat dann keinen Hintergrund mehr, vor welchem Ich-Sager oder Wir-Sagende sich selbst auslegen kön-nen.

Der rein physikalische Entwurf der Natur bleibt eine bloß theoreti-sche Möglichkeit. Faktisch kann er niemals isoliert von anderen Entwür-fen existieren. Vielmehr existiert der physikalische Entwurf immer zu-sammen mit dem Entwurf des Erwartungs-, Handlungshorizonts, weil ein Ich-Sager niemals als bloß physikalischer Gegenstand existieren kann. Heideggers Aussage: Das „Dasein“ könne „mit einem gewissen Recht in gewissen Grenzen als nur Vorhandenes aufgefaßt werden“ (SuZ, 55) lässt sich folgendermaßen interpretieren. Ein konsequent reduktionistischer Physikalist kann sagen: Ich bin ein physikalischer Körper. Aber wenn er sich konsequent an seine These halten will, ist diese Aussage nicht richtig formuliert. Vielmehr muss er so sagen „a ist ein physikalischer Körper“, wobei die Kopula zeitlos im schwachen Sinne interpretiert werden muss. Durch diesen Ausdruck kann er aber nicht leisten, was er will. Er kann nicht mehr seine These vertreten. Denn in der rein physikalisch-perspektivfreien Beschreibung von Dingen und Ereignissen kann das „Ich“ keinen Sinn haben. Ein Physiker kann wohl sich in den Blick vom Nirgendwo versetzen und seinen Leib nach einer Theorie als einen physi-kalischen Gegenstand betrachten. Aber er muss gleichzeitig für die von ihm entdeckte Wahrheit und auch für den von ihm begangenen Irrtum Ver-antwortung haben. Wenn ein Ich-Sager sich selbst nach dieser gesell-schaftlichen Rolle als Physiker auslegt, befindet er sich nicht in der objek-tiv-perspektivfreien raumzeitlichen Struktur, sondern in der szenischen raumzeitlichen Struktur der Lebenswelt.

Ein Ich-Sager kann sich als Physiker oder Laie von der eigenen Per-spektive distanzieren. Aber er kann seine Umwelt niemals verlassen. Wenn er diese verlassen würde, könnte er nicht mehr „ich“ sagen. In die-

§ 6 Als-Struktur und Welt

177

sem Sinne ist das Versetzt-Sein in das „Bewusstsein überhaupt“ oder den Blick vom Nirgendwo immer eine existenzielle Möglichkeit eines Ich-Sagers. Das heißt, „Erkenntnis ist eine Seinsart des In-der-Welt-seins“ (SuZ, 61).

b) Die Faktizität des Schuldig-Seins und Welt

Ich gehe jetzt zum zweiten Thema über. Wenn ein Ich-Sager durch Hand-lungsprädikate, Charaktere, oder eine gesellschaftliche Rolle sich selbst auslegt, ist er vertraut mit seiner Szene, die durch die Ich- und die irdische Perspektive und die Bedeutsamkeit strukturiert wird. Aber diese Ver-trautheit mit der Szene ist nicht auf die Ich-Perspektive eingeschränkt, sondern ist immer intersubjektiv zugänglich. Jemand versteht z. B. fol-gende Aussage: „Der Bonner Hofgarten liegt vor dem Universitätshaupt-gebäude“. In diesem Verständnis setzt er implizit voraus, dass diese ver-traute Szene unabhängig z. B. von seinem gestrigen Traum ist. In diesem Verständnis nimmt er implizit von seiner Ich-Perspektive Abstand und versetzt sich in die Perspektive eines anderen Ich-Sagers, d. i. in eine mögliche Er/Sie-Perspektive oder in sein kontrafaktisches In-der-Welt-sein-Können, das durch den Konjunktiv des „ich“ ausgedrückt wird: Wenn ich da gewesen wäre, hätte ich den Bonner Hofgarten vor dem Uni-versitätshauptgebäude gesehen. Er versteht, dass die vertraute Szene wäh-rend seines Traums so geblieben ist, wie sie war, als er einmal dort war. Diese modalisierte Vertrautheit mit Szene muss man vom Blick vom Nir-gendwo unterscheiden. Sie ist das Versetzt-Sein in die Szene eines mögli-chen Ich-Sagers. Die Problematik der Intersubjektivität und der ge-schichtlichen Welt behandle ich im nächsten Paragraphen. Hier analysiere ich den unterschiedlichen Sinn der Unabhängigkeit.

Die Unabhängigkeit wird je nach dem Kontext in unterschiedlichem Sinne verwendet. Heidegger schreibt in diesem Zusammenhang über den unterschiedlichen Sinn des „Ansich“: „Es gibt für das Seiende Stufen der Entdeckbarkeit, verschiedene Möglichkeiten, in denen es sich an sich selbst bekundet. Es gibt verschiedene Stufen – und man kann nicht sagen, daß z. B. gegenüber dem natürlichen Erfassen des Sonnenballes das der Physik die eigentliche Erkenntnis wäre“ (GA26, 213). Die physikalische Struktur eines Dinges ist unabhängig von der Ich- und der irdischen Per-spektive. Geographische Richtungen und kalendarische Daten sind unab-hängig von der Ich-Perspektive. Bei der Unabhängigkeit in diesem Sinne handelt es sich um das Verhältnis zwischen verschiedenen Perspektiven: der „Perspektive“ einer Physiktheorie, der Perspektive der auf der Erde Lebenden und der Perspektive eines Ich-Sagers. Aber es gibt auch einen anderen Sinn der Unabhängigkeit. Dabei handelt es sich um den Kontrast

Sorge und die geschichtliche Welt

178

zwischen Schein und Wirklichkeit.256 Dieser Kontrast kann nur zwischen einer Ich- bzw. Wir-Perspektive und einer anderen Perspektive entstehen. Dem liegt zugrunde, dass der Kontrast die folgende Form hat: Es scheint mir/uns so und so zu sein, aber in Wirklichkeit ist es so und so. Im Ver-ständnis dieses Kontrasts bleiben ein Ich-Sager oder Wir-Sagende in der eigenen Perspektive, aber sie nehmen gleichzeitig Abstand von der eige-nen Perspektive und sind in eine andere Perspektive versetzt. Man kann freilich das „mir/uns“ im Kontrast durch „dir/ihm/ihr/euch/ihnen“ erset-zen, um Illusionen, Irrtümern etc. der Anderen zu verstehen. Es ist die Unabhängigkeit in diesem Sinne, welche für den Weltbegriff wesentlich ist. Das heißt, wir brauchen das distanzierte Verständnis oder die modalisierte Vertrautheit des geworfenen In-der-Welt-sein-Könnens, um Welt als Welt, Traum als Traum, Schein als Schein und Vertrautheit als Weltvertrautheit zu verstehen.

In der neuzeitlichen Philosophie werden diese verschiedenen Bedeu-tungen der Unabhängigkeit nicht differenziert und die Unabhängigkeit im ersten Sinne wird mit der Unabhängigkeit im zweiten Sinne vermengt. Die mathematisch beschriebene Struktur eines Dinges (primäre Qualitä-ten) ist unabhängig von der Struktur, die dasselbe Ding in der Wahrneh-mung zeigt (sekundäre Qualitäten). Die letztgenannte Struktur ist abhän-gig vom Bewusstsein (im Berkeleyschen Sinne). Dieses Bewusstsein ist gleichzeitig die Sphäre, wo Irrtum, Täuschung eintritt. Beim cartesischen Begriff der Außenwelt wird die Unabhängigkeit der physikalischen Struk-tur von der Ich-Perspektive auf diese Weise mit dem Kontrast zwischen Wirklichkeit und Schein verbunden. Deshalb handelt es sich beim

256 Ich übernehme den Begriff des Kontrasts von Whitehead. A. N. Whitehead, Process and Reality, hrsg. v. D. R. Griffin et al. New York, 1978. Ähnlich wie Husserl und Heidegger, war Whitehead auch unter dem Einfluss von Leibniz: „In the organic theo-ry, they merely become. Each monadic creature is a mode of the process of ‘feeling’ the world, of housing the world in one unit of complex feeling, in every way determinate. Such a unit is an ‘actual occasion’; it is the ultimate creature derivative from the creative process“ (ebd., 80, kursiv v. Whitehead). Whitehead versucht, die menschliche „actual occasion“ nicht durch die Reflexion, sondern durch seinen Begriff des „contrast“ von den anderen „actual occasions“ abzugrenzen: „It is the contrast between ‘in fact’ and ‘might be’, in respect to particular instances in this actual world. The subjective form of the feeling of this contrast is consciousness“ (ebd., 267, kursiv v. Whitehead). Er erläu-tert das durch den Kontrast strukturierte Bewusstsein anhand des geschichtlichen Be-wusstseins: „For example, consider the Battle of Waterloo. This battle resulted in the defeat of Napoleon, and in a constitution of our actual world grounded upon the defeat. But the abstract notions, expressing the possibilities of another course of history which would have followed upon his victory, are relevant to the facts which actually hap-pened“ (ebd., 185). Das heißt, für die geschichtliche „actual occasion“ ist die kontra-faktische Möglichkeit konstitutiv. Obwohl es bei Whitehead am Heideggerschen Weltbegriff fehlt, hat die menschliche „actual occasion“ Whiteheads die gemeinsame Struktur wie das Dasein Heideggers.

§ 6 Als-Struktur und Welt

179

cartesischen Außenweltproblem um die Realität der physikalischen Na-turwelt. Sie sollte unabhängig vom cartesischen Subjekt existieren, das sich der Infallibilität der eigenen mentalen Phänomene bewusst ist.

Aber die Verbindung der Unabhängigkeit im ersten Sinne mit der Unabhängigkeit im zweiten Sinne ist eine falsche, denn ich kann, wenn ich in einem normalen Umstand eine Farbe wirklich sehe, nicht sagen: Dies scheint mir rot zu sein, aber ist in Wirklichkeit eine bestimmte elekt-romagnetische Welle. Die rote Farbe hat ihre eigene Wirklichkeit, auch wenn sie ab und zu Schein sein kann. Die Vermengung des ersten Unab-hängigkeitsbegriffs mit dem zweiten führt, wie wir gesehen haben, zum Überspringen der Problematik der Leiblichkeit und Lebenswelt. Eine rot-farbige Vorderseite oder „meine“ rechte Hand ist abhängig von der Per-spektive eines Ich-Sagers, aber sie sind als „die Seite vor ihm“ oder „sei-ne“ rechte Hand intersubjektiv zugänglich. Die „rotfarbige Vordersei-te“ und „meine“ rechte Hand sind weder in der durch die cartesische Ge-wissheit definierten inneren Sphäre des Mentalen verschlossen, noch kommen sie in der physikalisch beschriebenen Welt vor. Aber der Kon-trast zwischen Wirklichkeit und Schein kann sowohl zwischen einer Ich-Perspektive und der physikalisch beschriebenen Welt als auch zwischen einer Ich-Perspektive und der intersubjektiven Lebenswelt entstehen. „Meine“ rechte Hand auf dem Bett während des Traums eines Ich-Sagers ist intersubjektiv zugänglich als „seine“ rechte Hand oder „meine“ rechte Hand des kontrafaktischen In-der-Welt-sein-Könnens des Ich-Sagers selbst: Wenn ich in der Nacht aufgewacht wäre, hätte ich meine rechte Hand auf dem Bett sehen können. Diese intersubjektiv zugängliche „mei-ne“ rechte Hand steht im Kontrast zu „meiner“ rechten Hand im Traum eines Ich-Sagers.

Man fragt sich jedoch, warum Heidegger in seiner Analyse der Welt nicht mit der perspektivischen Struktur des Wahrnehmungshorizonts, sondern immer mit der Struktur des hermeneutischen Als und des prakti-schen Verhaltens beginnt. Der Grund liegt wohl darin, dass das herme-neutische Als und das praktische Verhalten eine ihnen eigentümliche Struktur des Kontrasts zwischen Schein und Wirklichkeit haben. Die Struktur eines Hammers, die er in Wahrnehmung zeigt, bleibt invariabel und unabhängig davon, ob er zu einem Zweck ungeeignet, aber zu einem anderen Zweck geeignet ist. Deshalb machen das Wahrnehmungs-Noema und der von ihm vorgezeichnete Horizont bei Husserl die Grundschicht der Lebenswelt aus. Dagegen ist das Wertprädikat ihm zufolge bewusst-seinsrelativ. Die Frage, ob der Hammer im Hinblick auf den richtigen oder falschen Zweck ausgelegt wird, hat mit der Grundschicht der „Welt“ nichts zu tun. Wertprädikate sind abhängig von der Ich-Perspektive eines Handelnden.

Sorge und die geschichtliche Welt

180

Aber in dieser Konzeption der Welt gibt es für die „Wirklichkeit“ des geeigneten oder ungeeigneten Hammers keinen eigenen Platz. In einer Szene ist ein Hammer jedoch wirklich geeignet, obwohl er einem Ich-Sager, weil er den Hammer auf einen falschen Zweck hin auslegt, unge-eignet erscheint. Kann man diesen szenischen Kontrast zwischen Wirk-lichkeit und Schein durch die physikalische Struktur der Dinge und Er-eignisse oder durch ihre perspektivische Erscheinungsweise erklären? Man darf bei der Analyse der Welt die Faktizität der Szene niemals außer Acht lassen. Wenn man einmal die relativ subjektunabhängige Wirklichkeit zum Ansatzpunkt der „Welt“-Analyse wählt, kann man nicht nachträglich ei-nen Platz für die „subjektabhängige“ Faktizität in der „Welt“ finden. Sie wird vielmehr ins „Subjekt“, ins Bewusstsein, ins Mentale, in Werte oder in die „Sprache“ als Zeichensystem eingesperrt. Heidegger bezeichnet die-se Tendenz der philosophischen Argumentation als „Entweltlichung der Weltmäßigkeit des Zuhandenen“ (SuZ, 112). Deshalb besteht das Ziel der hiesigen Untersuchung darin, den Unabhängigkeits- bzw. „Ansich“-Charakter der Faktizität der Szene und des szenischen Gegenstandes dar-zustellen, wo ein Ich-Sager faktisch seiner Wahl „schuldig“ sein kann.

Wir haben oben gesehen, dass Heidegger die Als-Struktur für „eine Wesensbestimmung der Weltstruktur“ hält und den Hintergrund der Als-Struktur bzw. die vorprädikative Offenbarkeit als Welt ansieht. Mit der Als-Struktur meint er in Grundbegriffe die Bedingung der Möglichkeit der Wahrheit und Falschheit der Auslegung (GA29/30, 456). Diese Ausle-gung des Gegenstandes wird auf verschiedene Gründe hin vollzogen, wie Naturgesetz oder Handlungsgrund. Inwiefern die Interpretation und ihr Grund mit dem Weltbegriff zusammenhängen, möchte ich durch die Ana-lyse des folgenden Beispiels veranschaulichen.

Wenn ein gerader Stock ins Wasser eingetaucht wird, erscheint er schief. Ein Lebewesen, das dieselbe Sehkraft wie der Mensch hat, kann die Änderung der Erscheinungsgestalt des Stocks wahrnehmen. Aber eine Frage erhebt sich, ob es die wirkliche Gestalt des Stocks von seiner Er-scheinung unterscheiden kann. Das Problem, das ich mit diesem Beispiel veranschaulichen will, ist das folgende: Kann ein intentionales Leben ei-nen Zugang zum Kontrast zwischen Wirklichkeit und Schein haben, wenn es nur auf die eigene Perspektive beschränkt ist? Wir können z. B. die Er-scheinung der schiefen Gestalt so deuten: „Der Stock erscheint mir schief, aber er ist in Wirklichkeit gerade“. Das Lebewesen hat innerhalb seiner in-tentionalen Perspektive keinen direkten intentionalen Zugang zur wirkli-chen Gestalt des Stocks. Um die Erscheinungsgestalt des Stocks von sei-ner wirklichen Gestalt zu unterscheiden, muss das intentionale Leben sich von seiner eigenen intentionalen Perspektive distanzieren und in eine an-dere Perspektive versetzen können. Nur auf diese Weise kann ein intenti-onales Leben nicht nur Illusion oder Traum erleben, sondern auch Illusi-

§ 6 Als-Struktur und Welt

181

on als Illusion und Traum als Traum erkennen und diese von der Wirk-lichkeit begrifflich unterscheiden. Diese Distanzierung von der eigenen intentionalen Perspektive und die Versetzung in eine andere Perspektive finden notwendigerweise statt, wenn jemand ein Erlebnis durch die Anga-be irgendeines Grundes für Täuschung erklärt. Wenn jemand das Ereignis beispielsweise so erklärt „Immer wenn etwas ins Wasser eingetaucht wird, sieht es anders aus als in der Luft, obwohl die wirkliche Gestalt unverän-dert bleibt“, verschafft er sich durch diese Erklärung den Zugang zum wirklichen Zustand des Gegenstandes, der unabhängig von der Erschei-nung in seiner Ich-Perspektive besteht.

Diese Problematik des Scheins oder der Täuschung wird von Husserl im Zusammenhang mit der Motivationslehre untersucht. Die Erscheinung der schiefen Gestalt des Stocks widerstreitet beispielsweise der Motivati-on der normalen Wahrnehmung des Stocks. In diesem Zusammenhang analysiert Husserl den Kontrast zwischen Wirklichkeit und Schein durch noematische Charaktere. Der Kontrast wird nämlich durch manche mit-einander widerstreitende Motivationszusammenhänge über denselben Gegenstand verständlich. Er schreibt:

„Das Ding »mutet sich« als Mensch »an«. Dann stellt sich eine Ge-genanmutung ein, es könnte ein bewegter Baum sein, der im Wal-desdunkel ähnlich wie ein sich bewegender Mensch aussieht. Aber nun wird das »Gewicht« der einen »Möglichkeit« erheblich größer, wir entscheiden uns für sie etwa in der Weise, daß wir bestimmt vermuten: »es war jedenfalls doch ein Baum« (Ideen I, 257; vgl. Ideen II, 61ff.).“

Das sich in Anschauungen bzw. hyletischen Daten abschattende Ding zeichnet die unterschiedlichen Horizonte vor, die für die miteinander wi-derstreitenden Erfüllungsmöglichkeiten verschiedener Motivationen offen sind. Man entscheidet sich für einen Horizont als den Horizont des Noema eines wirklichen Dinges (Baum) nicht aufgrund der hyletischen Daten, sondern aufgrund der Vernunftkraft der Motivation. Dagegen be-kommen das „explodierte“ Noema (Mensch) und der von ihm vorge-zeichnete Horizont den Charakter des Scheins.257 Das ist der Grund, wa-rum Husserl in Ideen I den noematischen Charakter als ideell bezeichnet, während die hyle des intentionalen Akts reell ist (Ideen I, 250). Der

257 Ideen I, S. 264: „Ins Stereoskop blickend, sagen wir, diese erscheinende Pyramide ist »nichts«, ist bloßer »Schein«: Das Erscheinende als solche ist das offenbare Subjekt der Prädikation und ihm (das ein Dingnoema aber nichts weniger als ein Ding ist) schreiben wir das zu, was wir an ihm selbst als Charakter vorfinden: eben die Nichtig-keit“ (kursiv v. T. H.). Vgl. ebd., S. 339: „Dabei ist zu zeigen, wie Setzungskomponen-ten des früheren Wahrnehmungsablaufs mitsamt ihrem Sinne Durchstreichung erlei-den; wie unter Umständen die ganze Wahrnehmung sozusagen explodiert und in »wi-derstreitende Dingauffassung«, Dingsätze zerfällt.“

Sorge und die geschichtliche Welt

182

noematische Charakter der Wirklichkeit und des Scheins ist also nicht et-was, was in sinnlichen Anschauungen reell gegeben wird, sondern er wird im Motivationszusammenhang ideell konstruiert.258

Heidegger hat im Prinzip diese Husserlsche Analyse des Scheins übernommen. Er analysiert die Struktur des Phänomens der Täuschung in einer Marburger Vorlesung folgendermaßen:

„Ich gehe im dunklen Wald und sehe zwischen den Tannen etwas auf mich zukommen – ein Reh, sage ich. [...] Bei der Annäherung zeigt sich – es ist ein Strauch, auf den ich zugehe; im verstehenden besprechenden Umgehen habe ich mich verdeckend verhalten, die unausdrückliche Aussage ließ das Seiende als etwas anders sehen als es ist (GA21, 187).“

Heidegger wollte durch das Beispiel den folgenden Punkt veranschauli-chen:

„Und dieses [was auf mich zukommt, T. H.] kann sich für solche Hinblicknahme nur zeigen »so«, als das, sofern im Sehenden, den vorkommenden weltlichen Dingen, insbesondere in dieser Umwelt »Wald« so etwas wie »Reh« mit den Tannen vorhanden sein kann, sofern im Seienden selbst die Möglichkeit des Beisammen über-haupt besteht, welche Möglichkeit mit Rücksicht auf konkrete Täuschung immer eine sachlich orientierte Möglichkeit ist, d. h. in sich einen Umkreis von Vorzeichnung birgt […] (ebd., 188).“

In dieser Vorlesung wiederholt Heidegger also die Husserlsche These: Täuschung oder Schein ist nur innerhalb eines Horizonts der Motivation zugänglich. Dass Heidegger seine These, dass die Unabhängigkeit vom Dasein abhängig ist, anhand der Husserlschen Analyse des noematischen Charakters entwickelt hat, kann man der bereits zitierten Stelle von SuZ deutlich entnehmen: „Nur weil Sein im »Bewußtsein« ist, das heißt ver-stehbar im Dasein, deshalb kann das Dasein auch Seinscharaktere wie Un-abhängigkeit, »Ansich«, überhaupt Realität verstehen und zu Begriff brin-gen“ (SuZ, 207, kursiv v. T. H.). Husserls Einsicht, dass der thetische Charakter und der Charakter des Scheins nur im Motivationszusammen-hang zugänglich werden, ist sehr wichtig, um die These Heideggers, die Unabhängigkeit sei ein Seinscharakter, zu verstehen. Das heißt, wenn ein Ich-Sager sich in einer Täuschung befindet, aber wegen irgendeines Grun-des eine Wahrheit über einen Gegenstand von der Täuschung unterschei-det, muss er die raumzeitliche Struktur, worin der Gegenstand identifi-

258 Husserl war folglich schon mit der Problematik vertraut, die später von Sellars als „Myth of the Given“ gekennzeichnet wird. W. Sellars, Empiricism and The Philosophy of Mind, mit Einführung von R. Rorty, Cambridge Massachusetts, 1997. Aber im Un-terschied zu Sellars entfaltet Husserl die Problematik des „Raums der Gründe“ mit Be-zug auf die Leiblichkeit und Lebenswelt.

§ 6 Als-Struktur und Welt

183

ziert wird, für die Struktur der Welt halten. Denn diese ist von der raum-zeitlichen Struktur der eigenen Perspektive der Täuschung unabhängig. Wenn ein Ich-Sager die Wahrheit von der Täuschung aus irgendeinem Grund unterscheidet, lässt er Dinge in der Welt begegnen.

Aufgrund der bisherigen Interpretation möchte ich nun zeigen, wa-rum Heidegger die Bedeutsamkeit als Struktur der Welt betrachten kann.259 Ein Charakter wie „zu schwer“, „geeignet“, „ungeeignet“, „dien-lich“ usw. ist abhängig vom Zweck der Handlung. Dieser Charakter als intentionales Korrelat der Mittel-Zweck-Überlegung unterliegt entspre-chend der Richtigkeit oder Falschheit des Zwecks und der Überlegung auch dem Kontrast zwischen Wirklichkeit und Schein. Der Horizont, der z. B. vom Charakter „zu schwer“ eines Hammers vorgezeichnet wird, ist offen für ein Worum-willen bzw. eine zu wählende oder zu vermeidende Möglichkeit, wie ein mögliches Misslingen beim Hausbau. Aber es kann sich herausstellen, dass die Mittel-Zweck-Überlegung falsch ist, und dass der Handwerker jetzt nicht kleine, sondern dicke Nägel einschlagen muss. Die durch die Aussage „Der Hammer ist zu schwer“ erschlossene Szene ist falsch. Der Hammer ist nicht zu schwer, sondern geeignet. Aber der Horizont, der durch den Charakter der Angemessenheit des Hammers vorgezeichnet wird, ist unabhängig vom Horizont der falschen Szene. Das Worumwillen und die zu wählende oder zu vermeidende Möglichkeit in praktischen Überlegungen sind konstitutiv für Wirklichkeit oder Schein der Szene.

Als Hintergrund der Selbstauslegung und der Auslegung umwelt-licher Dinge ist die vertraute Szene modalisiert. Die Schein-Szene kann z. B. den folgenden Verweisungszusammenhang haben: „Der Hammer ist zu schwer. Den anderen Hammer! Er ist im Lagerhaus. Aber das ist zu weit weg.“ Aber der Ich-Sager braucht in Wirklichkeit den anderen Hammer nicht und das Lagerhaus ist in der jetzigen Szene nicht zu weit weg. Man kann den Kontrast zwischen Wirklichkeit und Schein der ver-trauten Szene deshalb nicht durch die Gesamtheit der wahren Beschrei-bung der physikalischen Zustände von Dingen und Ereignissen und durch die messbare raumzeitliche Struktur erklären, denn unabhängig von der Erschließung der falschen oder wahren Szene bleiben die physikalische Struktur des Hammers und der messbare Abstand zwischen der Werkstatt und dem Lagerhaus unverändert. Die Vertrautheit mit der Szene lässt sich auch nicht auf die Vertrautheit mit der perspektivischen raumzeitlichen Struktur reduzieren. Der Ich-Sager ist in den beiden Szenen mit den per-spektivischen und geographischen Richtungen vertraut, wie „das Lager-haus vor der Post im nördlichen Stadtteil“. Aber durch diese Vertrautheit

259 SuZ, S.334, 365 und GA24, S. 419.

Sorge und die geschichtliche Welt

184

kann man auch nicht erklären, warum die Szene, in welcher sich der Ich-Sager in der Unzufriedenheit mit dem Hammer auskannte, ein Schein ist.

Diese Irreduzibilität der Faktizität der Szene ist die Irreduzibilität der Faktizität des handelnden Ich-Sagers. In der falschen Szene hätte der Ich-Sager nämlich ein erfahrener Handwerker sein können. Aber in der wirklichen Szene existiert er als vergesslicher Mensch. Dieselbe Handlung (das Nicht-Wählen des Hammers) kann nämlich auf verschiedene Absich-ten hin interpretiert werden. Die vollzogene Handlung ist deshalb als falsch angesehen, weil sie zu einer kontrafaktischen Szene im Kontrast steht, die der Ich-Sager nach der richtigen Absicht hätte erschließen sol-len (das Wählen des Hammers). Nur in der Szene, für die die nicht ge-wählte Möglichkeit konstitutiv ist, kann der Ich-Sager der eigenen fal-schen Wahl „schuldig“ sein. Das, was ich als kontrafaktisches In-der-Welt-sein-Können bezeichne, erwähnt Heidegger zwar nicht ausdrücklich in SuZ, aber er dürfte wohl dieses Phänomen vor Augen gehabt haben, wenn er die „Nichtigkeit des Entwurfs“ behandelt. Er schreibt: „Die Frei-heit [das Freisein des Daseins für seine existenziellen Möglichkeiten T. H.] aber ist nur in der Wahl der einen, das heißt im Tragen des Nichtgewählthabens und Nichtauswählenkönnens der anderen“ (SuZ, 285, kursiv v. Heidegger). Die „Nichtigkeit des Entwurfs“ als „ein existenzia-les Konstitutivum der Seinsstruktur des Entwerfens“ (ebd.) ist der exis-tenziale Kontrast zwischen Schein und Wirklichkeit: Ich hätte mich anders verhalten können, aber in Wirklichkeit habe ich es nicht getan. Dieser Kontrast ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass ein Ich-Sager sich selbst durch das Prädikat „schuldig“ auslegen kann (ebd., 281, 286). Beim alltäglichen uneigentlichen Schuldigsein legt ein Ich-Sager sich selbst im Hinblick auf das „Besorgbare“ bzw. das Ergebnis der Handlung aus (ebd., 281f.). Beim eigentlichen Schuldigsein versteht ein Ich-Sager sich selbst hingegen im Hinblick auf seine eigene Existenz bzw. das Wie der Hand-lung als Erschließung der Szene (ebd., 294). Denn moralisch kann ein Ich-Sager sich selbst als schuldig betrachten, auch wenn das Ergebnis der Handlung erfolgreich ist.

Heideggers Argumentation über das Phänomen der Welt in § 18 von SuZ ist m. E. nur dann nachvollziehbar, wenn man die „Nichtigkeit des Entwurfs“ bzw. den szenisch-existenzialen Kontrast zwischen Wirklich-keit und Schein berücksichtigt.

„Dasein verweist sich je schon immer aus einem Worum-willen her an das Womit einer Bewandtnis, das heißt es läßt je immer schon, sofern es ist, Seiendes als Zuhandenes begegnen. Worin das Dasein sich vorgängig versteht im Modus des Sichverweisens, das ist das Woraufhin des vorgängigen Begegnenlassens von Seiendem. Das Worin des sichverweisenden Verstehens als Woraufhin des Begegnen-lassens von Seiendem in der Seinsart der Bewandtnis ist das Phäno-men der Welt (SuZ, 86, kursiv v. Heidegger).“

§ 6 Als-Struktur und Welt

185

Wie ich im letzten Paragraphen dargestellt habe, kann man „Bewenden-lassen“ bzw. „Begegnenlassen“ und die „Bewandtnis“ als phänomenologi-sche Theorie der Wahl betrachten. Heidegger muss bei seiner Weltanalyse mit der Struktur der Wahl beginnen, weil das Sein bzw. der Charakter des Personalpronomens, der sich bei einer Wahl manifestiert, nur als eine fak-tische Szene zustande kommt. Und wenn man einmal bei der Weltanalyse mit etwas „Subjektunabhängigem“ beginnt, gibt es in der „Welt“ keinen Platz für Schuldigsein des „ich“. Wenn man diese Stelle ohne die bisherige Interpretation liest, dann dürfte man sich wohl fragen, warum Heidegger überhaupt die Struktur der Zweck-Mittel-Überlegung als Welt im ur-sprünglichen Sinne bezeichnen kann. Tugendhat moniert z. B. diese The-se Heideggers folgendermaßen:

„So einleuchtend der Gedanke ist, daß es ›Erschlossenheit‹ nur im Zusammenhang eines Interesses, einer Sorge gibt und alle Sorge letztlich auf die Sorge um das eigene Sein und das Sein anderer verweist, so folgt daraus nicht, daß die konstatierende Erschlossen-heit, die sich in Aussagesätzen artikuliert, der abkünftige Modus einer ursprünglichen Erschlossenheit ist (Tugendhat, 1979, 187f.).“

Tugendhat verwendet in seiner Interpretation des Heideggerschen Hand-lungsbegriffs den Begriff der Handlungssituation (ebd., 186). Aber er de-finiert den Begriff nicht weiter. Er verwendet ihn nur in dem Sinne, den man im Alltag versteht. Aber was ist die Handlungssituation? In welchem Sinne existiert sie? Lässt sie sich durch Aussagesätze beschreiben? Aber nur in der Handlungssituation manifestiert sich die ursprüngliche Faktizi-tät des menschlichen Lebens. Tugendhat ist hingegen der Meinung: „Wäre ein Mensch nicht etwas Vorhandenes, Konstatierbares, so würde er über-haupt nicht existieren“ (ebd., 185). Der Mensch hat freilich den Körper, aber wenn wir mit dem Wort „Mensch“ eine Person meinen, verstehen wir darunter weder die physikalische Struktur des Körpers noch das darauf basierende Mentale, sondern jemanden, der der eigenen Wahl schuldig sein kann. Dann fragt man sich, wie man die Faktizität des Schuldig-Seins eines Ich-Sagers konstatieren kann. Ist dieses etwas Physikalisches oder Mentales? Die Handlung ereignet sich in einem Sinn irgendwann und ir-gendwo. Aber um Handlung als Handlung zu verstehen, braucht man die Vertrautheit mit der Szene, die durch eine Ich-Perspektive, die irdische Perspektive, eine vorwegzunehmende Möglichkeit des Personalprono-mens, nicht gewählte Möglichkeiten und den Bedeutsamkeitscharakter strukturiert ist. Die Vertrautheit mit der Szene ist nichts Vorhandendes, Konstatierbares. Sie ist vielmehr etwas, was zwischen Dingen oder Ereig-nissen und einem Ich-Sager und mehreren Ich-Sagern entsteht. Im Unter-schied zum „Zwischen“ der Perspektive des Lebewesens ist dieses „Zwi-schen“ des deutenden Lebens durch den Kontrast der Wirklichkeit und des Scheins strukturiert. Nur im so strukturierten „Zwischen“ können

Sorge und die geschichtliche Welt

186

sich Dinge und Ereignisse in der Welt zeigen. In dieser Welt muss die Wahrheit der Existenz, d. i. die Wahrheit des Personalpronomens, nicht als Mentales oder „Subjektives“, sondern als solche zugänglich sein. Und sie kann nur im „Da“, d. i. in der Szene eines Ich-Sagers, erschlossen wer-den. Die „konstatierende Erschlossenheit“ ist deshalb abkünftig, weil die Analyse der Welt, wenn sie sachgerecht sein will, immer mit der Analyse des Da-seins bzw. der Szene beginnen muss.

Die durch diesen Kontrast charakterisierbare Erscheinungsweise von Dingen und Ereignissen ist dem intentionalen Leben verschlossen, dessen intentionale Perspektive nicht durch „etwas als etwas“ strukturiert ist. Die tierische Vertrautheit mit der Umgebung ist deshalb keine Weltvertraut-heit. Ein Tier ist weder In-der-Welt-Sein noch „weltbildend“, sondern „weltarm“. Heidegger schreibt in Grundbegriffe folgendermaßen:

„Der λόγος ist ein Vermögen, gekennzeichnet durch das ›entweder-oder‹ des Entbergens-Verbergens in der Aufweisung. Es muß also schon vor dem Vollzug und für den Vollzug jeder Aussage im aus-sagenden Menschen ein Offensein für das Seiende selbst möglich sein, darüber er jeweils urteilt. Das Vermögen muß demnach als solches eingespielt sein auf das ›entweder-oder‹ der Angemessen-heit und Unangemessenheit an das Seiende, worüber im λόγος die Rede ist. Dieses Offensein des Menschen für das Seiende selbst, das Gegenstand und Thema einer Aussage werden kann, ist nicht das Vorhandensein einer gähnenden, aber erfüllbaren Leere, die am Menschen im Unterschied von den Dingen und ihrer Bestimmtheit vorkommt, sondern dieses den λόγος tragende Offensein für das Seiende, wie es ist, bringt als solches die Möglichkeit der aufwei-senden Bindbarkeit durch das Seiende mit sich. Das Offensein für … ist von Hause aus das sich-bindenlassende freie Sich-entgegen-halten zu dem, was da als Seiendes gegeben ist. Die bindbare Einspielsmöglichkeit auf das Seiende, dieses Sichbeziehen auf es im So-und-so-sich-verhalten, kennzeichnet überhaupt jedes Vermögen und Verhalten im Unterschied zu Fähigkeit und Benehmen [des Tiers; T. H.]. In diesen findet sich nie ein Sich-bindenlassen durch Verbindliches, sondern nur ein benommenes Enthemmtwerden des Umtriebs (GA29/30, 496, kursiv v. Heidegger).“

Die Erschlossenheit der Welt ist immer durch „das ›entweder-oder‹ des Entbergens-Verbergens“ d. i. den Kontrast: Es scheint mir so und so, aber in Wirklichkeit ist es so und so, charakterisierbar, obwohl dieser Kontrast nur bei einer faktischen Täuschung thematisiert wird. Die Be-stimmung, was wirklich ist, und was Schein ist, kann sich verändern, je nachdem, wie man Gegenstände auslegt. Aber diese Struktur des Kon-trasts selbst wird sich niemals verändern, solange der Mensch Wahrheit und Falschheit versteht. Die Wahrheit und Falschheit haben je nach der Deutungsform, wie etwa die objektiv-perspektivfreie Geltung der Propo-

§ 6 Als-Struktur und Welt

187

sition, die Entdeckung des Wahrheitswertes bei der Wahrnehmung, das hermeneutische Als oder die Wahrheit bzw. Falschheit des Personalpro-nomens, unterschiedliche Angemessenheit und Unangemessenheit. Je nach der Deutungsform bewegt sich die Deutung in unterschiedlichen Horizonten, die gemäß der Deutungsform für unterschiedliche Möglich-keiten wie physikalische Bestimmung, Erwartungsmöglichkeit bei der Wahrnehmung, Handlungsmöglichkeit etc. offen sind. Der Kontrast zwi-schen Wirklichkeit und Schein ist auf diesen unterschiedlichen Horizon-ten „eingespielt“.260 Und nur dank dieser Horizonte ist die Deutung für ihren Gegenstand und ihr Thema offen. Im Alltag wird dieser Kontrast am bekanntesten und deshalb am unauffälligsten als der selbstverständli-che Unterschied zwischen Wirklichkeit und Traum verstanden. Die Ver-trautheit mit alltäglichen Szenen wird wegen dieses unauffälligen Kon-trasts zur Weltvertrautheit. Dank dieser grundlegenden Unterscheidung kann jedes Ding und Ereignis einen Charakter der Verbindlichkeit haben, wenn die unthematische Erfahrung in einer Aussage thematisiert wird.

Heidegger bezeichnet in Anfangsgründe diese durch Unabhängigkeit charakterisierbare Erscheinungsweise von Dingen und Ereignissen als „Welteingang des Seienden“:

„Allerdings könnte Seiendes (Vorhandenes) nie angetroffen wer-den, wenn es nicht die Gelegenheit hätte, in eine Welt einzugehen. Wir sprechen daher vom möglichen und gelegentlichen Weltein-gang des Seienden. Wann und wie verwirklicht sich diese Möglich-keit? Welteingang ist kein Vorgang am Vorhandenen, in dem Sinne, daß es sich dabei veränderte und aufgrund dieser Veränderung sich eindrängte. Welteingang des Vorhandenen ist ›etwas‹, was mit ihm geschieht. Welteingang hat den Charakter des Geschehens, der Ge-schichte. Welteingang geschieht, wenn Transzendenz geschieht, d. h. wenn geschichtliches Dasein existiert; nur dann ist ein In-der-Welt-sein des Daseins existent. Und nur wenn dieses existent ist, ist auch schon Vorhandenes in Welt je eingegangen, d. h. Inner-weltliches geworden. Und nur das Dasein qua existierendes gibt die Gelegenheit des Welteingangs.

Innerweltlichkeit ist demnach nicht eine vorhandene Eigen-schaft des Vorhandenen an ihm selbst. Das Vorhandene ist das Sei-

260 Heidegger verwendet im Aufsatz Vom Wesen der Wahrheit statt „sich einspielen“ den Ausdruck „sich einlassen“, aber damit gemeint ist dasselbe. WM, S. 188: „Seinlassen – das Seiende nämlich als das Seiende, das es ist – bedeutet, sich einlassen auf das Offene und dessen Offenheit, in die jegliches Seiende hereinsteht, das jene gleichsam mit sich bringt. Dieses Offene hat das abendländische Denken in seinem Anfang begriffen als τὰ ἀληθέα, das Unverborgene. Wenn wir ἀληθεία statt mit »Wahrheit« durch »Unverborgenheit« übersetzen, dann ist diese Übersetzung nicht nur »wörtlicher«, sondern sie enthält die Weisung, den gewohnten Begriff der Wahrheit im Sinne der Richtigkeit der Aussage um- und zurückzudenken in jenes noch Unbegriffene der Entborgenheit und der Entbergung des Seienden.“

Sorge und die geschichtliche Welt

188

ende als welches und was es ist, auch wenn es nicht gerade Inner-weltliches wird, auch wenn nicht Welteingang mit ihm geschieht und es überhaupt keine Gelegenheit dazu gibt. Innerweltlichkeit gehört nicht zum Wesen des Vorhandenen als solchen, sondern sie ist nur die in einem ursprünglichen Sinne transzendentale Bedin-gung dafür, daß Vorhandenes in seinem Ansich sich bekunden kann, und d. h. daß das existierende Dasein es in seinem Ansich erfährt und erfaßt (GA26, 250f.).

(N. B.: Heidegger verwendet Vorhandenes hier im weitesten Sinne des Wortes, der auch Zuhandenes in sich einschließt. Vgl. SuZ, 45)“

Die Welt bzw. der Charakter der Unabhängigkeit bzw. des „An-sich“ ist keine Eigenschaft, die die Gesamtheit von Dingen und Ereignissen als ihre eigene Bestimmung gemeinsam besitzen, sondern etwas, was mit ihnen geschieht, wenn ein oder mehrere Ich-Sager Dinge und Ereignisse auf den für ihre Möglichkeit offenen Horizont hin implizit bzw. vorontologisch verstehen. Die Welt ist in diesem Sinne die Grundstruktur der durch den Kontrast zwischen Wirklichkeit und Schein konstituierbaren intentiona-len Perspektive des deutenden Lebens.

Jetzt ist ersichtlich geworden, warum Heidegger im Humanismus-brief Sprache als „lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst“ be-zeichnet und diese Ankunft im Unterschied zur „Umgebung von Ge-wächs und Getier“ als Welt ansieht. Insofern die Als-Struktur nur mit Sprache zustande kommt, und Dinge und Ereignisse sich nur zusammen mit dieser Struktur im Charakter der Unabhängigkeit bzw. des „An-sich“ zeigen, ist die Sprache als Struktur der Perspektive des deutenden Lebens gerade die Welt.261 Die Sprache zeigt je nach Begrifflichkeit einen bestimmten Horizont auf, der durch den unterschiedlichen Sinn des „An-sich“ charakterisiert werden kann. Diese Ankunft ist aber nicht nur lich-tend, sondern auch verbergend, weil bei dieser Ankunft nicht nur das „Ansich“ von Dingen und Ereignissen, sondern auch Schein für das Leben zugänglich wird.

Die Welt als Grundstruktur der intentionalen Perspektive ist deshalb nicht etwas, dessen Realität man durch irgendeine Argumentation bewei-sen kann. Man kann wohl eine auf irgendeinen Grund hin interpretierte Wirklichkeit wegen der Möglichkeit der Täuschung in Zweifel ziehen. Al-lerdings ist dieser Zweifel nur möglich, wenn man schon mit dem Charak-ter von Unabhängigkeit und Schein vertraut ist und die Welt von Traum oder Täuschung vortheoretisch unterschieden hat. Wenn ein Skeptiker

261 Hier möchte ich noch einmal auf den Bericht Kellers hinweisen. H. Keller, The Sto-ry of My Life, S. 317: „Before my teacher came to me, I did not know that I am. I lived in a world that was no world.“ Diese Kellersche Beschreibung scheint phänomenolo-gisch präzise zu sein.

§ 6 Als-Struktur und Welt

189

mit diesem begrifflichen Unterschied nicht bereits vertraut wäre, könnte er mit dem Skeptizismus über die Realität der Außenwelt überhaupt nichts anfangen. Deshalb schreibt Heidegger folgendermaßen:

„Ein Skeptiker kann nicht widerlegt werden, so wenig wie das Sein der Wahrheit »bewiesen« werden kann. Der Skeptiker, wenn er fak-tisch ist, in der Weise der Negation der Wahrheit, braucht auch nicht widerlegt zu werden. Sofern er ist und sich in diesem Sein ver-standen hat, hat er in der Verzweiflung des Selbstmordes das Da-sein und damit die Wahrheit ausgelöscht. Wahrheit läßt sich in ih-rer Notwendigkeit nicht beweisen, weil das Dasein für es selbst nicht unter Beweis gestellt werden kann (SuZ, 229, kursiv v. Hei-degger).“

An dieser Stelle macht Heidegger nicht nur den Skeptizismus über die Realität der Außenwelt, sondern den Skeptizismus im Allgemeinen als Leugnung der „Erkennbarkeit der »Wahrheit«“ zum Thema (ebd., 228). Aber hier behandle ich nur den Skeptizismus über die Erkenntnis der raumzeitlichen Gegenstände. Dem zweiten und dritten Satz des eben an-geführten Zitats kann man deutlich entnehmen, dass Heidegger die Mög-lichkeit des Skeptizismus innerhalb seiner Daseinsanalytik einräumt. Ein Ich-Sager kann sich selbst wohl als Skeptiker auslegen, indem er die Ge-samtheit der wahren Beschreibung von Dingen und Ereignissen in Zweifel zieht. Aber er kann die Wahrheit als Strukturmoment seiner eigenen Per-spektive nicht bezweifeln. Wenn er dieses Strukturmoment leugnen wür-de, könnte er nicht mehr verstehen, was Welt überhaupt ist. Dann könnte er nicht mehr als Skeptiker existieren. Er müsste nämlich „Selbst-mord“ begehen, insofern er das Dasein bzw. die Wahrheit als Struktur seiner intentionalen Perspektive „auslöscht“.

Heidegger betrachtet das Problem der Realität der Außenwelt als ei-ne Art des Verfallens (SuZ, 206). Verfallen bedeutet ein Modus der Selbstauslegung, bei welcher ein Ich-Sager sich selbst auf etwas hin ver-steht, was er betreibt. Erkenntnistheorie ist in diesem Sinne auch etwas, was man betreibt. Dabei handelt es sich um die Frage, ob es irgendein fundamentales und zweifelloses Wissen gibt oder nicht, worauf alles ande-re Wissen basieren kann. Das Problem der Realität der Außenwelt hat sich in der neuzeitlichen Philosophie innerhalb dieser Suche nach dem Fun-dament des Wissens gestaltet. Heidegger bezeichnet in einer Marburger Vorlesung solch eine Tendenz der neuzeitlichen Philosophie als „Sorge um erkannte Erkenntnis“262. Diese Sorge ist auch eine Art der Selbstausle-gung. In dieser „Sorge“ „begräbt“ ein Ich-Sager nämlich „die »Außenwelt«

262 GA17, S. 101: „Die Sorge um erkannte Erkenntnis geht auf gerechtfertigte Erkennt-nis, auf letztgültige Erkenntnis, die als solche mit dem Umkreis der von ihr gesicherten Sätze und Satzeinheiten den eigentlichen Boden für alle Wissenschaft ausmacht.“

Sorge und die geschichtliche Welt

190

zunächst »erkenntnistheoretisch« in die Nichtigkeit“ (ebd.), und legt sich selbst als eine immanente Sphäre aus, wo Sinnesdaten oder Geltung des propositionalen Inhalts durch Reflexion evident und zweifellos gegeben werden.

„Wenn die Fragestellung in dieser ontologischen Fragestellung »kritisch« ist, dann findet sie als zunächst und einzig gewiß Vor-handenes ein bloßes »Inneres«. Nach der Zertrümmerung des ur-sprünglichen Phänomens des In-der-Welt-seins wird auf dem Grunde des verbleibenden Restes, des isolierten Subjekts, die Zu-sammenfügung mit einer »Welt« durchgeführt“ (ebd.).

Obwohl Heidegger den Skeptizismus nicht pauschal ablehnt und seinen positiven Aspekt als eine z. T. berechtigte „Opposition gegen einen ver-kehrten Absolutismus und Dogmatismus des Wahrheitsbegriffs“263 aner-kennt, steht er bei der Kritik am Skeptizismus in SuZ teilweise unter dem Einfluss seines Lehrers Rickert. Dieser schreibt über den Skeptizismus folgendermaßen:

Das transcendente Sollen bleibt, so lange ich überhaupt urtheile, völlig unangetastet, und es ist daher auch schlechthin unbezweifel-bar. Wer es bezweifeln wollte, hat sich nicht klar gemacht, was zweifeln heisst. Zweifeln ist Fragen. Ist dies Urtheil wahr, oder ist das entgegengesetzte Urtheil wahr? Muss ich ja oder nein sagen? Gleichwohl, ob ja oder nein, nur eines von beiden kann, aber eines muss auch wahr sein. Ohne diese Voraussetzung verliert die Frage und damit der Zweifel seinen Sinn. Man kann immer nur zweifeln, ob so oder so geurtheilt werden soll. Am Sollen überhaupt zu zwei-feln, führt zum Widerspruch (Der Gegenstand der Erkenntnis, 70f., Sperrung v. Rickert).264

Man kann daran zweifeln, ob a F oder nicht F ist. Aber das „Ver-mögen“ der Aussage, wahr oder falsch zu sein, oder das „Sollen über-haupt“ kann man nicht bezweifeln. Dann würde der Zweifel selbst sinnlos und unverständlich. Rickert und Heidegger teilen diese Ansicht der struk-turellen Undurchführbarkeit des Skeptizismus. Allerdings betrachtet Rickert die Erkenntnis als Anerkennen von Werten. Nach seiner Auffas-

263 GA24, S. 316: „Im Gegenteil, die Theorien des Relativismus und des Skeptizismus entspringen aus einer z. T. Berechtigten Opposition gegen einen verkehrten Absolu-tismus und Dogmatismus des Wahrheitsbegriffs, der darin seinen Grund hat, daß man das Phänomen der Wahrheit äußerlich als Bestimmung des Subjekts oder des Objekts nimmt oder, wenn beides nicht geht, als irgendein drittes Reich des Sinnes.“ Vgl. GA17, S. 99.

264 Hier berücksichtigt Rickert die Position des heutigen Anti-Realismus nicht, der das Bivalenzprinzip in manchen Bereichen nicht billigt. Aber das ist im hiesigen Kontext kein großer Mangel, weil das Bivalenzprinzip bei der Unterscheidung zwischen Wirk-lichkeit und Schein immer angenommen werden muss.

§ 6 Als-Struktur und Welt

191

sung ist der Gegenstand der Erkenntnis etwas Transzendentes, was vom Subjekt unabhängig ist (ebd., 85). Aber: „Wir können nichts anders ent-decken als die Ordnung des Bewusstseinsinhaltes, d. i. die Beziehungen der Vorstellungen auf einander“ (ebd., 68). „Dinge an sich“ sind dagegen dem Subjekt ewig unzugänglich (ebd., 87). Deshalb soll die Erkenntnis Anerkennen des transzendenten Wertes bzw. Sollen sein, „das über den Bewusstseinsinhalt hinausweist“ (ebd.). Einen vom Subjekt unabhängigen Gegenstand zu erkennen heißt also, einen vom Subjekt unabhängigen Wert anzuerkennen. „Der Gegenstand der Erkenntnis ist ja nichts anderes als der Inbegriff der zu bejahenden Wahrheitswerte“ (ebd., 83).

Heidegger grenzt sich dagegen vom „banalen Platonismus“ Rickerts ab und verknüpft die Rickertsche Einsicht der strukturellen Undurch-führbarkeit des Skeptizismus mit dem Husserlschen Begriff des Hori-zonts. Wie wir in § 4 a) gesehen haben, war Heidegger der Meinung, dass Husserl im Unterschied zum Neukantianismus durch seine Analyse des noematischen Charakters als „Wie des Wahrgenommenen als solches“ den Gegenstand „gerettet“ hat. Die Unabhängigkeit ist nicht die Charakteri-sierung der Geltung von Werten, sondern der Charakter oder die Er-scheinungsweise des Gegenstandes selbst. Mit anderen Worten, „das ›entweder-oder‹ des Entbergens-Verbergens in der Aufweisung“ ist nicht das Bejahen oder Verneinen von Werten, die man etwa im Fregeschen „dritten Reich des Gedankens“ oder im Rickertschen „Mittelreich des immanenten Sinnes“ finden kann,265 sondern „die Weise des Da-

265 G. Frege, Der Gedanke, S. 43 „So scheint das Ergebnis zu sein: Die Gedenken sind weder Dinge der Außenwelt noch Vorstellungen. Ein drittes Reich muß anerkannt werden. Was zu diesem gehört, stimmt mit den Vorstellungen darin überein, daß es nicht mit den Sinnen wahrgenommen werden kann, mit den Dingen aber darin, daß es keines Trägers bedarf, zu dessen Bewußtseinsinhalte es gehört. So ist z. B. der Gedan-ke, den wir im pythagoreischen Lehrsatz aussprachen, zeitlos wahr, unabhängig davon wahr, ob irgend jemand ihn für wahr hält. Er bedarf keines Trägers. Er ist wahr erst, seitdem er entdeckt worden ist, wie ein Planet, schon bevor jemand ihn gesehen hat, mit anderen Planeten in Wechselwirkung gewesen ist.“ H. Rickert, Zwei Wege der Er-kenntnistheorie, in Kant-Studien 14, S. 220, „Als ihr Ergebnis hat man dann den trans-zendenten Wert auf der einen, den immanent psychischen Denkakt auf der anderen Seite. Aber, wie kommt das Sein zum Sinn, die Wirklichkeit zum Wert? Das können wir nur verstehen, wenn wir zwischen das Transzendente und das Immanente ein Mit-telreich setzen dürfen, eben jenes Reich des immanenten Sinnes […]“. Vgl. GA24, S. 305f.: „Denn man sagt: Die Wahrheit ist nicht in den Dingen, also ist sie nicht in den Objekten, sondern im Subjekt. So kommt man dazu zu sagen: Die Wahrheit ist in ir-gendeinem Sinne eine Bestimmung der Seele, etwas drinnen, etwas Immanentes im Bewußtsein. Das Problem entsteht: Wie kann sich etwas Immanentes im Bewußtsein auf ein Transzendentes draußen in den Objekten beziehen? Die Problemstellung ist damit unrettbar ins Hoffnungslose gedrängt, weil mit dieser Fragestellung nie mehr ei-ne Antwort gewonnen werden kann, sofern die Frage selbst verkehrt ist. Die Konse-quenzen dieser unmöglichen Fragestellung zeigen sich darin, daß die Theorie zu allen

Sorge und die geschichtliche Welt

192

seins“ (SuZ, 226) bzw. die durch den Kontrast zwischen Wirklichkeit und Schein charakterisierbare Struktur der intentionalen Perspektive des deu-tenden Lebens, die zwischen Dingen und einem oder mehreren Ich-Sagern geschieht. In diesem Kontext hebt Heidegger den Begriff des „Zwischen“ hervor:

„Damit ist gesagt, daß die Wahrheit in gewisser Weise zu den Din-gen gehört, wenngleich sie nicht etwas unter den Dingen selbst, wie sie Vorhandenes, ist. Und umgekehrt, die Wahrheit ist nicht im Verstande, sofern unter Verstand ein Vorgang eines vorhandenen psychischen Subjekts gedacht wird. Daraus ergibt sich: Die Wahr-heit ist weder unter den Dingen vorhanden, noch kommt sie in ei-nem Subjekt vor, sondern sie liegt – fast wörtlich genommen – in der Mitte ›zwischen‹ den Dingen und dem Dasein (GA24, 305).“

Die Wahrheit ist nicht etwas, was durch das „bejahende bzw. verneinende Bewusstsein überhaupt“ immanent anerkannt wird, sondern die Struktur der Weise, wie Dinge und Ereignisse sich einem oder mehreren Ich-Sagern zeigen. In diesem Sinne ist die Wahrheit „in der Mitte ›zwischen‹ den Dingen und dem Dasein“. Aber bei dieser Ausdrucksweise in Grund-probleme scheint es an der Exaktheit zu fehlen, weil die Wahrheit nicht in dem „Zwischen“ ist, sondern gerade dieses Zwischen ausmacht. Die Aus-drucksweise in SuZ ist hier präziser: „[D]as Dasein ist das Sein dieses »Zwischen«“ (SuZ, 132).

In der Vorlesung Frage nach dem Ding betrachtet Heidegger aus demselben Grund die Grundsätze in der KrV als das „Zwischen“. Denn der Kontrast zwischen Wirklichkeit und Schein (objektiver und subjekti-ver Gültigkeit, objektiver und subjektiver Folge) kann nur dann „gesche-hen“, wenn Dinge besonders nach den Grundsätzen der Analogie der Er-fahrung gedeutet werden. Diese Unterscheidung ist „die Bedingung der objektiven Gültigkeit […] der empirischen Wahrheit“ (KrV, A202/B247). Heidegger schreibt:

„Anders gesagt: Der Grund, den sie [Grundsätze T. H.] legen, das Wesen der Erfahrung, ist kein vorhandenes Ding, auf das wir zu-rückkommen und worauf wir dann einfach stehen. Die Erfahrung ist ein in sich kreisendes Geschehen, wodurch das, was innerhalb des Kreises liegt, eröffnet wird. Dieses Offene aber ist nichts ande-res als das Zwischen – zwischen uns und dem Ding (Frage nach dem Ding, 188: vgl. Humanismusbrief, in WM, 326).“

möglichen Erfindungen gedrängt ist, – daß man sieht, die Wahrheit ist nicht in den Objekten, aber auch nicht in den Subjekten, und man zum dritten Reich des Sinnes kommt, zu einer Erfindung, die nicht weniger fragwürdig ist als die mittelalterliche Spekulation über die Engel.“

§ 6 Als-Struktur und Welt

193

Diese spätere Interpretation der Grundsätze stimmt trotz des Unter-schieds des Nachdrucks mit der Interpretation im Kantbuch überein. Er verknüpft nämlich im Kantbuch den phänomenologischen Horizontbe-griff mit dem kantischen Begriff der transzendentalen Wahrheit: Der „in der transzendentalen Einbildungskraft gebildete Horizont der Gegen-stände – das Seinsverständnis – überhaupt“ mache „erst so etwas möglich wie eine Unterscheidung zwischen ontischer Wahrheit und ontischem Schein (‚bloßer Einbildung‘)“ (Kantbuch, 139).266

Ich möchte jetzt auf den Heideggerschen Transzendenzbegriff zu-rückkommen. Wir haben in § 4 b) gesehen, dass es bei Husserl die zwei unterschiedlichen Begriffe der Transzendenz gibt: i) Transzendenz als et-was nach der Geltung des propositionalen Inhalts Gesetztes bzw. etwas Zweifelhaftes im Gegensatz zum zweifellos immanent Gegebenen; ii) Transzendenz als die regionale Idee X, die den für die ideale Erfüllungs-möglichkeit offenen Horizont vorschreibt. Heidegger weist den ersten Transzendenzbegriff zurück und modifiziert den zweiten als die Zeitlich-keit der Sorge. Ein Zuhandenes bekundet sich in seinem An-sich, wenn das Zuhandene in seiner existenziellen Vertrautheit mit der Bedeutsam-keit auf den vom Zeugcharakter vorgezeichneten Horizont der Bewandt-nis hin verstanden ist. Dieser Horizont ist der Hintergrund der Mittel-Zweck-Überlegung. Die Bedeutsamkeit der gesamten raumzeitlichen Struktur der Szene ist durch die Unabhängigkeit charakterisierbar und kann deshalb als die Struktur der Welt angesehen werden. Die Welt ist der durch Unabhängigkeit charakterisierbare Horizont oder Hintergrund, vor dem jedes in einer Aussage thematisierte Ding oder Ereignis sich mit dem Charakter der Verbindlichkeit „an sich“ und „in der Welt“ zeigen kann. Auf diese Weise hat Heidegger den am propositionalen Inhalt orientierten ersten Transzendenzbegriff Husserls in die Problematik des Charakters integriert. Die Welt bedeutet bei Husserl vorwiegend etwas nach der Gel-tung des propositionalen Inhalts Gesetztes. Wegen der Zweifelhaftigkeit

266 Vgl. KrV, A146/B185. Zur transzendentalen Wahrheit Kants, vgl. G. Prauss, Zum Wahrheitsproblem bei Kant, 1969, abgedruckt in: Ders., Kant, 1973, S. 73-89. Bes. S.83f. Zum Wahrheitsbegriff bei Heidegger, vgl. C. F. Gethmann, Zum Wahrheitsbegriff, 1974, abgedruckt in: Ders., Dasein: Erkennen und Handeln, Berlin, 1993, 115-136. Bes. S. 121f. Mit Bezug auf die Kritik an der Tugendhatschen Interpretation stimme ich mit Gethmann überein. In seiner Interpretation des Wahrheitsbegriffs bei Heidegger be-rücksichtigt Tugendhat den Zusammenhang zwischen dem Horizontbegriff und Aus-sagewahrheit überhaupt nicht. Vgl. E. Tugendhat, Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, S. 350f. Deshalb übersieht er, dass die „Lebensäußerung“ ein anderes „An-sich“ entdecken kann, als die konstatierende Aussage. Seine Behauptung, dass Heideg-ger in § 44 a) von SuZ „so-wie es an ihm selbst“ ohne Begründung ausfallen lässt (ebd., 332), ist höchst unwahrscheinlich, wenn man andere Stellen in SuZ (z. B. 227) oder andere Vorlesungen berücksichtigt. Diese Fehlinterpretation Tugendhats geht auf sein Missverständnis der Husserlschen Noematik zurück.

Sorge und die geschichtliche Welt

194

des so Gesetzten braucht Husserl die phänomenologische Reduktion. Die Welt bedeutet dagegen bei Heidegger die Weise, wie Dinge und Ereignisse sich so zeigen, wie sie an ihm selbst sind. Wenn Dinge und Ereignisse auf den von ihnen vorgezeichneten Horizont hin verstanden werden, zeigen sie sich mit dem Charakter der Unabhängigkeit oder mit dem Charakter des Scheins. Heidegger schreibt deshalb: „Der Welteingang [des Seienden; T. H.] geschieht, wenn Transzendenz geschieht“ (GA26, 251). Das heißt, das Seiende zeigt sich in der Welt oder innerweltlich, wenn es auf den von ihm vorgezeichneten Horizont hin verstanden, d. i. auf sein Sein hin ent-worfen ist.

Diese Transzendenz als Weltentwurf (WG, 169) existiert als existen-zielle Vertrautheit mit Bedeutsamkeit. In dieser Weltvertrautheit versteht ein Ich-Sager sich selbst und kann der eigenen Handlung schuldig sein. In diesem Zusammenhang erläutert Heidegger seinen Transzendenzbegriff in Grundprobleme folgendermaßen:

„Gerade das, was man in der Erkenntnistheorie in einer völligen Verkehrung der phänomenalen Tatbestände als Immanenz be-zeichnet, die Sphäre des Subjekts, ist in sich selbst primär und ein-zig das Transzendente. Weil durch das In-der-Welt-sein konstitu-iert, ist das Dasein ein Seiendes, das in seinem Sein über sich selbst hinaus ist. Zu seiner eigensten Seinsstruktur gehört das ἐπέκεινα. Dieses Transzendieren besagt nicht nur und nicht primär ein Sichbeziehen eines Subjekts auf ein Objekt, sondern Transzendenz besagt: sich aus einer Welt verstehen. Das Dasein ist als solches über sich selbst hinaus. Nur Seiendes, zu dessen Seinsverfassung die Transzendenz gehört, hat die Möglichkeit, dergleichen wie ein Selbst zu sein (GA24, 425, kursiv v. Heidegger).“

Transzendenz besagt bei Heidegger nicht Anerkennen des über Bewusst-seinsinhalte hinausweisenden Wertes, sondern Seiendes auf den von ihm vorgezeichneten Horizont hin zu verstehen. In der Vertrautheit mit dem Horizont kann ein Ich-Sager sich selbst auslegen und in diesem Horizont kann die Wahrheit der Existenz zugänglich werden. In diesem Sinne gründet „die Selbstheit des Daseins“ in seiner Transzendenz (ebd.).

Allerdings bleibt eine Unklarheit beim Heideggerschen Transzen-denzbegriff. Weil Heidegger die ewige und absolute Wahrheit verleugnet hat, müsste er den Wahrheitsbegriff vertreten, der auf jedes Begriffssys-tem relativ ist. Dann muss auch der Sinn des An-sich des Sich-Zeigenden je nach Begriffssystem relativ sein. Aber Heidegger berücksichtigt weder die Geltung innerhalb verschiedener Begriffssysteme noch das daraus re-sultierende Problem des Relativismus267. Darüber kann man sich aber aus dem hier dargestellten Heideggerschen Blickwinkel so äußern: Die vor-

267 Vgl. H. Putnam, Reason, Truth and History, S. 113ff.

§ 6 Als-Struktur und Welt

195

wissenschaftliche Vertrautheit mit dem szenischen Kontrast zwischen Wirklichkeit und Schein bzw. die durch die Unabhängigkeit charakter-isierbare Vertrautheit mit der Lebenswelt ist die minimale Bedingung da-für, dass die Vertreter der unterschiedlichen Begriffssysteme einander ver-stehen können.

Weil jeder von uns ein Ich-Sager ist, muss jeder in seiner Umwelt mit der Identifikation von Gegenständen anfangen. Wir können z. B. heute noch die ptolemäische Astronomie verstehen, weil wir mit den Geo-zentrikern vor dem 17. Jahrhundert die irdische Perspektive teilen. Des-halb teilen wir mit ihnen auch kalendarische Daten, geographische Rich-tungen und geschichtliche Szenen. Aber wenn man über die irdische Per-spektive hinausgeht, ist der Kontrast zwischen Wirklichkeit und Schein bei uns anders strukturiert als bei den Geozentrikern. Die Geozentriker sehen die Bewegung am Himmel als Wirklichkeit an. Wir Heutigen be-trachten sie dagegen als Schein, wenn wir über die Faktizität der ge-schichtlichen Szenen auf der Erde hinaus die objektiv-perspektivfreie Struktur der Welt thematisieren. Weil Heideggers Äußerung über „An-sich“ oder „Seiendes an ihm selbst“ sich nicht im Sinne des kantischen Ding an sich selbst als Gegenstand der göttlichen Anschauung interpretie-ren lässt, kann das An-sich als eine Weise des Sich-Zeigens als eine mini-male Bedingung des Verstehens interpretiert werden, die nicht durch ir-gendeine Argumentation begründet werden kann, sondern als der Hinter-grund der Auslegung angenommen werden muss. Die stimmungsmäßige Vertrautheit mit der durch Unabhängigkeit charakterisierbaren Umwelt ist also die minimale Bedingung dafür, dass mehrere Ich-Sager einander verstehen, auch wenn ihre Interpretationen der physikalischen Struktur der Welt miteinander unvereinbar sind.

§ 7 Sorge als besorgende Fürsorge und die Intersubjektivität der ge-schichtlichen Welt

In diesem Paragraphen werde ich die bisher entwickelte Interpretation der Daseinsanalytik als Theorie der szenischen Selbstauslegung auf die Ausle-gung des 2. und 3. Personalpronomens Sg. und auf die intersubjektive Umwelt erweitern. Hier schlage ich vor, die phänomenologische Theorie der Einfühlung bei Husserl oder die hermeneutische Theorie des Nach-verstehens bei Dilthey als leiblich-lebensweltliche oder szenische Theorie des Verstehens des 2. oder 3. Personalpronomens Sg. bzw. Pl. zu inter-pretieren. Nach der bisherigen Interpretation braucht man die Vertraut-heit mit einer Szene, damit ein Ich-Sager sich selbst implizit verstehen und durch verschiedene Verben mit Präpositionen/Kasus, Adjektive, ge-

Sorge und die geschichtliche Welt

196

sellschaftliche Rolle, menschlichen Charakter ausdrücklich auslegen kann. Die Vertrautheit mit der Szene ist als Hintergrund der Selbstauslegung immer modalisiert. Das heißt, diese modalisierte Vertrautheit hat als Sinn des Personalpronomens Sg. die Struktur, die den Möglichkeitscharakter des In-der-Welt-sein-Könnens hat. Heidegger bezeichnet diese Struktur als Sorge. Diese ist die intentionale Struktur der Handlung des Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt. Für die Szene ist die vorwegzuneh-mende Möglichkeit des „ich“ konstitutiv (das Umwillen seiner). Diese Szene wird erschlossen, wenn das Leben eines Ich-Sagers innerhalb des Horizonts der Zweck-Mittel-Überlegung seine Rolle spielt (das Wovor). Innerhalb dieses Horizontes zeigen sich Umweltdinge mit dem Charakter der Bedeutsamkeit (das Um-zu).

In § 5 b) habe ich vorgeschlagen, den Schematismus der Bewandtnis als den der Handlung zu interpretieren. Diesen Schematismus der Hand-lung analysiere ich hier als Theorie der existenzialen Einbildungskraft. Diese Einbildungskraft braucht jeder Ich-Sager, nicht nur, um sich selbst zu verstehen und auszulegen, sondern auch, um das Ich-Sagen der ande-ren Ich-Sager zu verstehen und nachzuvollziehen. Von dieser Einbil-dungskraft machen wir in der Tat ständig Gebrauch, wenn wir sagen: „Stell dir vor, wenn du an seiner Stelle wärst. Du würdest auch das und das machen.“ Jeder muss nämlich mit der Szene eines/r Anderen irgend-wie vertraut sein, um seine/ihre „Ich“-Aussage, d. i. das 2. oder 3. Personalpronomen Sg. zu verstehen und auszulegen. Das Verstehen der jedem Ich-Sagen zugrundeliegenden gemeinsamen Struktur ist in der eigenen Szene jedes Ich-Sagers verwurzelt, die durch sein Leben erschlos-sen wird und womit er deshalb ursprünglich vertraut ist. Wenn aber je-mand die Ich-Aussage eines Anderen versteht, ist er auch mit der Szene des Anderen in einem abgeleiteten Modus vertraut. Das heißt, dank der Vertrautheit mit der Struktur der eigenen Szene kann jeder den Ausdruck des 2. oder 3. Personalpronomens Sg. verstehen: links, rechts von dir/ihm/ihr, zu schwer für dich/ihn/sie etc. Husserl bezeichnet die ur-sprüngliche Vertrautheit mit der eigenen Szene als Urpräsenz und die ab-geleitete Vertrautheit mit Szenen der Anderen als Appräsenz (Ideen II, 162f.). Diese Theorie der Appräsenz ist für den Heideggerschen Begriff des Mitseins von großem Belang. Obwohl Heidegger den Begriff der Appräsentation nicht mehr in SuZ verwendet, gebrauchte er ihn noch in Prolegomena, wo er seine Begriffe Bedeutsamkeit, Mitsein und das Man entwickelt hat.268 Auch die Heideggerschen Begriffe des Man oder der

268 GA20, S. 258, 289, 292, 330.

§ 7 Sorge als besorgende Fürsorge und die Intersubjektivität

197

Durchschnittlichkeit wurden zuerst von Husserl in einem ähnlichen Kon-text in Ideen II verwendet.269

Ich analysiere deshalb zunächst die Husserlsche Theorie der Ap-präsentation und untersuche dann, wie Heidegger diesen Husserlschen Begriff zu seiner Schematismuslehre in SuZ weiterentwickelt hat.

a) Die intersubjektive Struktur der Umwelt und Sorge als existenziale Einbildungskraft

In § 2 haben wir gesehen, dass Husserl die leiblich-lebensweltliche Sub-jektivität als System des „Ich kann“ betrachtet hat. Daraus ergibt sich, dass man den Anderen als ein anderes System des „Ich kann“, d. i. als das System des „Du kannst“ oder „Er/Sie kann“ verstehen soll. Wie die Ver-trautheit mit der Umwelt zum Sinn des „Ich kann“ gehört, gehört die Vertrautheit mit „deiner/seiner/ihrer“ Umwelt auch zu dem Sinn dieser personalpronominalen Seinkönnen

„[I]ch fasse sie als Leiber auf, d. h. ich fühle ihnen je ein Ichsub-jekt ein mit all dem, was dazu gehört, und mit dem besonderen In-halt, der von Fall zu Fall gefordert ist. Hierbei überträgt sich vor allem diejenige „Lokalisierung“, die ich bei verschiedenen Sinnes-feldern (Tastfeld, Wärme, Kälte, Geruch, Geschmack, Schmerz, sinnliche Lust) und Sinnesgebieten (Bewegungsempfindungen) vollziehe, auf die fremden Leiber und ebenso meine indirekte Lo-kalisierung geistiger Tätigkeiten (Ideen II, 164).“

„Das heißt, die fremden Menschen sind analog dem eigenen Ich als Subjekte einer Umwelt von Personen und Sachen aufgefaßt, zu de-nen sie sich in ihren Akten verhalten. Sie sind durch diese Umwelt, bzw. die sie umgebende und mitumspannende Geisteswelt „be-stimmt“ und auf sie ‚Bestimmung‘ übend: sie unterstehen der Ge-setzlichkeit der Motivation (ebd., 229).“

„Ich kann im einzelnen nachverstehen, wie dieses Ich motiviert ist: z. B. er greift jetzt zur Tasse, weil er trinken will und das, weil er Durst hat (ebd., 270).“

269 Zur Durchschnittlichkeit, vgl. Ideen II, S. 207: „Von da aus gehen die Linien von den möglichen und bekannten Unterscheidungen von „normalen“ menschlichen Personen gegenüber anomalen: eine Normalität, die bezogen ist auf eine Vielheit von Personen eines kommunizierenden Verbandes, die im Durchschnitt, nach überwiegen-der Regelmäßigkeit in ihren Erfahrungen und demgemäß Erfahrungsaussagen überein-stimmen, gegenüber anderen Personen desselben Verbandes, die über ihre Umwelt in einzelnen Beschreibungsrichtungen abweichende Aussagen machen […]“ (Sperrung v. Husserl und kursiv v. T. H.). Zu dem Man, vgl. ebd., S.269: „Neben den Tendenzen, die von anderen Personen ausgehen, stehen die in der intentionalen Gestalt unbe-stimmter Allgemeinheit auftretenden Zumutungen der Sitte, des Brauchs, der Traditi-on, des geistigen Milieus: „man“ urteilt so, „man“ hält so die Gabel u.dgl. […]“.

Sorge und die geschichtliche Welt

198

Sich in einen Anderen einzufühlen heißt, sein „Weil der Motiva-tion“ (ebd., 230) zu verstehen. Und dieses Nachverstehen wird vor dem Hintergrund seiner Umwelt vollzogen, womit der Andere leiblich ver-traut ist. Husserl betrachtet deshalb Leib bzw. Orientierungszentrum im Zusammenhang mit dem hintergründigen Sinn, den man, wenn man sich in den Anderen einfühlt oder die praktische Überlegung eines Anderen nachvollzieht, voraussetzt. „Einfühlung in Personen ist nichts anderes als diejenige Auffassung, die eben den Sinn versteht, d. i. den Leib in seinem Sinn erfaßt und in der Einheit des Sinnes, die er tragen soll“ (ebd., 244). Diese Einheit des Sinnes, die der Leib trägt, soll als Entwicklung des wei-test verstandenen Sinnbegriffs in Ideen I angesehen werden. Wie wir ge-sehen haben, betrachtet Husserl das Noema und den von ihm vorgezeich-neten Wahrnehmungshorizont als „weitest verstandenen Sinn“. Dieser noematische Sinn ist der Hintergrund, vor dem der noetische Charakter wie die Behauptung bei einer Wahrnehmung verstanden werden kann. Ein Seinkönnen des 3. Personalpronomens Sg. wie das Behaupten bei der Wahrnehmung – „Er behauptet, dass jenes a (vor ihm) ein F ist (mit Tem-pus Präsens)“ – wird verstanden unter der Voraussetzung seiner leiblichen Vertrautheit mit seiner Umwelt (Vorderseite, vor ihm, Tempus Präsens etc.). Nachverstehen eines Anderen oder sich in ihn einzufühlen, heißt al-so, „den Leib in seinem Sinn“, d. i. ihn in seiner Vertrautheit mit der Umwelt, zu erfassen.

Husserl hat zwar die Frage nicht gestellt, wie man überhaupt Perso-nalpronomen erlernen kann, und wegen der Vernachlässigung des inter-subjektiven Sprachgebrauchs konnte er das solipsistische Selbstbewusst-sein für die „Rechtsquelle der Geltung“ halten. Aber weil sprachliche Be-deutung nicht innerhalb des solipsistischen Bewusstseins, sondern nur intersubjektiv erworben werden kann, ist die Husserlsche Theorie der In-tersubjektivität in dieser Hinsicht zu revidieren. Trotz dieser Schwäche können wir von ihm etwas Wichtiges über das Thema Verständnis des Personalpronomens Sg. lernen. Wenn ein Ich-Sager in einer Wahrneh-mungssituation zu einem Anderen sagt: Diese Seite von a ist ein Quadrat, dann versteht der Andere diese Aussage aus der Perspektive des Ich-Sagers (Appräsenz). Diese Struktur ist nicht direkt zugänglich wie seine eigene Perspektive, hat aber eine gemeinsame Struktur mit ihr. Der Be-griff der Appräsentation hat aber zwei unterschiedliche Bedeutungen. Husserl verwendet ihn einerseits im gleichen Sinne wie den Begriff der leeren Intention in LU, der es an der Erfüllung durch Anschauung fehlt, und kennzeichnet die Appräsentation in einer Vorlesung als „Gegen-standsappräsentation“ (Husserliana XIII, 226). Die Vorderseite eines Ge-genstandes appräsentiert z. B. seine Rückseite (CM, 139). Andererseits bedeutet Appräsenz eine mittelbare Präsenz der „Innerlichkeit des Seeli-schen“ (Ideen II, 164). Im Unterschied zur Gegenstandsappräsentation

§ 7 Sorge als besorgende Fürsorge und die Intersubjektivität

199

ist die Erfüllung der Appräsenz der Perspektive des Anderen von Grund aus unmöglich. Entsprechend braucht man hier Einfühlung.

Husserl entfaltet die Problematik der Fremderfahrung besonders in der V. Meditation der CM als Theorie der Assoziation zwischen dem ei-genen Leib und dem ähnlichen Leib eines Anderen und nennt diese Asso-ziation „Paarung“ (CM, § 51). Hier konzentriere ich mich aber auf den sprachlichen Aspekt der Appräsentation, weil das Phänomen der Paarung m. E. auch beim Lebewesen untersucht werden sollte, dem es an Sprache fehlt. Für die Analyse der Paarung bei anderen Lebewesen braucht man al-so eine empirische Untersuchung. Aber bei der Einfühlung berücksichtigt Husserl nicht nur die Paarung, sondern auch das Verständnis der Kon-junktion des „ich“: „[W]enn ich dort anstelle des fremden Körpers stün-de“(CM, S. 151f.; vgl. Ideen II, 200). Diese Konjunktion des „ich“ ver-steht man im Zusammenhang mit der Erscheinungsweise des Gegenstan-des aus der Perspektive eines möglichen Ich-Sagers. Die im Verständnis der Konjunktion des „ich“ vorausgesetzte perspektivische Erscheinungs-weise von Dingen und Ereignissen basiert nicht auf der Urpräsenz, son-dern auf der Appräsenz. Wenn jemand eine Aussage eines anderen Ich-Sagers wie „Diese Seite von a ist ein Quadrat“ versteht, versteht er den Leib dieses anderen Ich-Sagers „in seinem Sinn“ bzw. in seiner Orientie-rung in der Umwelt. „Jene Seite von a“ muss z. B. vor seinen Augen lie-gen. Diese im „vor“ mit dem Dativ ausgedrückte Orientierungsstruktur ist durch das intentionale Leben eines anderen (bzw. möglichen) Ich-Sagers erschlossen. Dieses intentionale Leben des anderen Ich-Sagers ist zwar nicht direkt zugänglich, aber die Erschließungsrolle des Lebens wird „appräsentiert“, wenn die Aussage, besonders der Sinn des indexikalischen Ausdrucks, der Richtungsworte verstanden wird. Diese Appräsentation des Lebens eines Ich-Sagers bleibt meistens implizit, aber ein Anderer kann durch den Konjunktiv des „ich“ auch die Aussage des Ich-Sagers ausdrücklich nachvollziehen. Die Husserlsche Theorie der Einfühlung und Appräsentation kann man auf diese Weise als eine leiblich-lebensweltliche Theorie des Verstehens des 2. bzw. 3. Personal-pronomens Sg. interpretieren. Die Ich-Aussage eines Anderen wird also als „System der Appräsentation“ (ebd., 165) verstanden. Dieses System schließt die Gesamtheit des Ausdrucks für die perspektivische Erschei-nungsweise von Leib und Umweltdingen ein, die jeder als den Hinter-grund seiner Ich-Aussage voraussetzt. Husserl hat in der Tat eine „Grammatik des Ausdrucks des Seelenlebens“ vor Augen. „Man könnte geradezu darauf ausgehen […] systematisch den „Ausdruck“ des Seelen-lebens zu studieren und sozusagen die Grammatik des Ausdrucks heraus-

Sorge und die geschichtliche Welt

200

zustellen.“ Dieser mannigfaltige Ausdruck appräsentiert seelisches Dasein (Ideen II, 166).270

Es ist leicht ersichtlich, dass die Einfühlung als leiblich-lebens-weltliche Theorie des Verstehens des 2. und 3. Personalpronomens Sg. bei der Konstitution der intersubjektiven Welt eine wichtige Rolle spielt. Wenn jemand folgende Aussage versteht: Der Bonner Hofgarten liegt vor dem Universitätshauptgebäude, appräsentiert das „vor dem“ das „seelische Dasein“ bzw. die Perspektive eines möglichen Ich-Sagers in seiner leibli-chen Orientierung und in diese Perspektive fühlt er sich ein. Dabei macht er „die Setzung des Anderen“ (Ideen II, 168) mit. Durch das Mitmachen der Setzung eines möglichen Ich-Sagers verschafft sich ein Ich-Sager eine „Beziehung auf den Personenzusammenhang“ und dadurch „eine Bezie-hung zur gemeinsamen objektiven Umwelt, hinsichtlich deren die subjek-tive Umwelt eine bloße Erscheinung ist“ (ebd., 203).

Obwohl Husserl es in Ideen II nicht ausdrücklich erwähnt, sollte die Konstitution der intersubjektiven Umwelt durch Einfühlung als eine Va-riation des kantischen Arguments angesehen werden, das Kant besonders im ersten Teil (§§ 15–20) der B-Deduktion der KrV entwickelt.271 Um die

270 Heidegger steht wahrscheinlich unter dem Einfluss der Husserlschen Idee der „Grammatik des Ausdrucks des Seelenlebens“. Er bezeichnet in Prolegomena z. B. Ausdruck wie „hier“ oder „dort“ als „Daseinsadverbien“: „Die Daseinsadverbien mit ihrem pronominalen Sinn des ›Ich‹ und ›Du‹ machen nur als ›hier‹ und ›dort‹ das eige-ne In-Sein als Dasein und das andere als Mitdasein deutlich“ (GA20, 349).

271 Hier stimme ich mit Allisons Interpretation der objektiven Gültigkeit in B-Deduktion nicht überein. H. Allison, Kant’s Transcendental Idealism, 1983, New Ha-ven, S. 134f. Nach seiner Interpretation handelt es sich bei der objektiven Gültigkeit um das Objekt des Urteils im weitesten Sinne, das nicht unbedingt der Gegenstand der möglichen Erfahrung sein kann. Dagegen handelt es sich bei der objektiven Realität um den Gegenstand der möglichen Erfahrung. Aber solch eine Lesart scheint mir sehr schwierig zu sein, weil Kant bereits in B-Deduktion § 18 im Zusammenhang mit der Zeitbestimmung die Unterscheidung zwischen der objektiven und subjektiven Gültig-keit erwähnt. Es liegt vielmehr nahe, die subjektive und objektive Gültigkeit in §§ 18–19 in Bezug auf das Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteil in Prolegomena, oder im Zu-sammenhang mit der Unterscheidung zwischen der subjektiven und objektiven Folge in der zweiten Analogie zu deuten.

Man sollte m. E. bei der Interpretation der B-Deduktion der Unterscheidung zwischen der „Form der Anschauung“ und „der formalen Anschauung“ mehr Beach-tung schenken. Kant erwähnt den Begriff der „Form der Anschauung“ („die bloße Form der äußeren Anschauung“) in § 17 der B-Deduktion, wo bewiesen werden sollte: „Das mannigfaltige in einer sinnlichen Anschauung Gegebene gehört notwendig unter die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperzeption“ (B143). Dieser Paragraph sollte eine Brücke schlagen zwischen § 16, wo das Selbstbewusstsein der Synthesis vom empirischen Bewusstsein der Synthesis unterschieden wird (B133), und §§ 18–19, wo die objektive Einheit des Selbstbewusstseins als der Grund der objektiven Gültig-keit des Urteils von der subjektiven Gültigkeit des empirischen Bewusstseins unter-schieden wird. Wie wir in § 24 erfahren werden, sollte Kants Argument des Linie-

§ 7 Sorge als besorgende Fürsorge und die Intersubjektivität

201

objektiv-perspektivfreie Gültigkeit des Urteils über raumzeitliche Gegen-stände zu thematisieren, muss man sich von der Ich-Perspektive (der sub-jektiven Einheit des Bewusstseins) distanzieren und sich in „die objektive Einheit des Selbstbewusstseins“ bzw. das „Bewusstsein überhaupt“ ver-setzen. „Die transzendentale Synthesis der Einbildungs-kraft“ (ebd., B157) ermöglicht den Übergang von der perspektivischen Dingerschei-nung der Ich-Perspektive (Form der Anschauung) zur perspektivfrei-objektiven Dingvorstellung als Hintergrund der objektiv gültigen Er-kenntnis, indem sie uns sowohl die Schemata der geometrischen Begriffe (formale Anschauung, homogene Raumstruktur) als auch die „Schemate der reinen Verstandesbegriffe“ (ebd., A146/B185) als „Zeitbestimmungen a priori nach Regeln“ (ebd., A145/B184) verschafft. Einerseits kann man sich nur durch „die transzendentale Synthesis der Einbildungskraft“ die perspektivfrei-objektive Struktur der Welt vorstellen, die innerhalb der Ich-Perspektive nicht zugänglich ist. Andererseits haben die reinen Ver-standesbegriffe nur durch diese Synthesis der Einbildungskraft ihre raum-zeitlichen Bedeutungen bekommen (ebd., B185/A145f.). Ich schlage des-halb vor, die transzendentale Einbildungskraft Kants als Vermögen zu in-terpretieren, das Dinge und Ereignisse nach Naturgesetzen einem Ich-Sager zugänglich macht, zu denen der Zugang innerhalb seiner Ich-Perspektive sonst versagt bleibt.

Die Aussage mit Tempus oder perspektivischen Richtungen kann aber nicht objektiv-perspektivfrei, sondern nur intersubjektiv gültig sein, weil ihr Sinn von der Perspektive eines oder mehrerer Ich-Sager abhängig

Ziehens in § 17 zeigen, dass das Ziehen der Linie „die transzendentale Handlung der Einbildungskraft“ ist, „dadurch wir den inneren Sinn sukzessiv bestimmen“ (B154). Durch diese Handlung der Einbildungskraft wird „der Begriff der Sukzession“ oder „Bewegung als Beschreibung eines Raums“ hervorgebracht (B155 Anm.). Diese Bewe-gung wird durch den Grundsatz der Kausalität bestimmt. Durch den Grundsatz wird die objektive Folge der Erscheinungen von der subjektiven Folge der Apprehension unterschieden (A193/ B238). In der subjektiven Folge der Apprehension erscheint ein Gegenstand, wie Berkeley behauptet, jeweils relativ auf ein Subjekt mit der Mannigfal-tigkeit der sekundären Qualitäten. Innerhalb dieser Einheit der perspektivischen Ding-erscheinung („[der] bloße[n] Form der äußeren Anschauung“), d. i. der subjektiven Einheit des Bewusstseins ist die Erkenntnis des Objekts nicht möglich, die objektiv-perspektivfrei gültig sein muss. Die subjektive Einheit muss deshalb von der Einheit der objektiv-homogenen Raumstruktur (der formalen Anschauung) unterschieden werden. Wenn jemand eine Bewegung eines Gegenstandes im Raum nach einem Na-turgesetz deutet und Anspruch auf die strenge objektive Gültigkeit eines empirischen Urteils über ihn erhebt, ist es notwendig, sich von der subjektiven Folge der perspekti-vischen Dingerscheinung zu distanzieren und den Gegenstand auf die objektiv-perspektivfreie Raum-Zeitstruktur hin zu interpretieren. Kant führt den Begriff der „formalen Anschauung“ erst in § 26 Anm. ein, weil er zuerst in § 24 die produktive Einbildungskraft einführen muss, die allein uns das Schema der geometrischen Begriffe verschafft (B180/A140f.).

Sorge und die geschichtliche Welt

202

ist. Deshalb handelt es sich bei der Konstitution der intersubjektiven Umwelt nicht um die Verschaffung des Zugangs zur perspektivfrei-objektiven raumzeitlichen Struktur, sondern um die Verschaffung des Zugangs zur intersubjektiven raumzeitlichen Struktur. Wohin ein Ich-Sager sich bei der Konstitution der intersubjektiven Umwelt versetzt, ist weder das Bewusstsein überhaupt noch der Blick vom Nirgendwo, son-dern die Perspektive eines möglichen Ich-Sagers. Weil Traum, Illusion, Halluzination in der Ich-Perspektive vorkommen können, muss ein Ich-Sager sich die „Beziehung auf den Personenzusammenhang“ verschaffen bzw. sich in die Perspektive eines anderen Ich-Sagers einfühlen, um die intersubjektive Gültigkeit einer Aussage zu thematisieren. Dabei macht ein Ich-Sager die Setzung eines anderen möglichen Ich-Sagers mit. Da-durch konstituiert ein Ich-Sager die intersubjektive Umwelt, wozu er prinzipiell keinen direkten, sondern nur indirekten Zugang haben kann. Für die Konstitution der intersubjektiven Umwelt braucht ein Ich-Sager also nicht nur die Urpräsenz seiner eigenen Perspektive, sondern auch die Appräsenz der Perspektive mehrerer möglichen Ich-Sager. Ein Ich-Sager kann sogar die „intersubjektive Realitätsform“ des eigenen Leibes als Orientierungszentrum prinzipiell nicht unmittelbar erfahren (z. B. „mei-ne“ rechte Hand auf dem Bett während des Traums), sondern er „bedarf dazu der Medien der Einfühlung“ (ebd., 200) in Kontrastierung zur Er-scheinungsweise in der Ich-Perspektive.

Es ist eindeutig, dass Heidegger seine Theorie des Mitseins durch die Aneignung und auch die gleichzeitige Auseinandersetzung mit der Hus-serlschen Theorie der Einfühlung entwickelt hat.

„Die Anderen können umweltlich begegnen. Mit dem schlecht be-stellten Feld, an dem ich entlang gehe, ist sein Besitzer oder Päch-ter appräsentiert, mit dem verankerten Segelboot ein Bestimmter, der damit seine Fahrten macht. Aber dieses Begegnen hat hier eine andere Struktur der Appräsentation. Diese Anderen stehen nicht im Verweisungszusammenhang der Umwelt, sondern sie begegnen in dem, womit sie es zu tun haben, in dem ›Womit‹ ihres Umgangs (Feld, Boot) als die damit Umgehenden. Sie begegnen als sie selbst in ihrem In-der-Welt-sein, nicht als Vorkommende, sondern als diejenigen, die das Feld bestellen oder mit dem Segelboot fahren, d. h. in ihrem In-der-Welt-sein sind sie da, und sofern sie so für mich da sind, sind sie mit mir da, der ich selbst dieses Sein des In-der-Welt-seins habe. Sie sind mit mir da in der einen Welt (GA20, 330).“

Wie Husserl Gegenstandsappräsentation von der Appräsentation des See-lischen unterscheidet, differenziert Heidegger hier die Appräsentation des Verweisungszusammenhangs von der Appräsentation des Daseins des Anderen. Weltding oder Zeug appräsentiert die Welt bzw. den durch Be-deutsamkeit charakterisierten Horizont der Bewandtnis (ebd., 258). Aber

§ 7 Sorge als besorgende Fürsorge und die Intersubjektivität

203

wie die perspektivische Erscheinungsweise eines Wahrnehmungsgegen-standes die Perspektive eines möglichen wahrnehmenden Lebens app-räsentiert, appräsentiert ein Zeug im Charakter der Bedeutsamkeit die Szene eines handelnden Ich-Sagers. Ein Feld, ein Hammer, oder ein Se-gelboot appräsentieren die Szene eines Bauers, Handwerkers oder Seglers, die mit dem Zeug jeweils umgehen, und für die das Zeug deshalb bedeut-sam ist.

Man kann den Unterschied zwischen Besorgen und Fürsorge in SuZ im Zusammenhang mit den zwei verschiedenen Bedeutungen der App-räsentation interpretieren. Beim Besorgen wird das szenisch identifizier-bare Ding mit dem Charakter der Bedeutsamkeit im Verweisungszusam-menhang entdeckt. Dagegen geht es bei der Fürsorge weder um ein im Besorgen entdeckbares Seiendes noch um das eigene Seinkönnen, sondern um das Seinkönnen eines anderen Ich-Sagers (oder mehrerer anderer Ich-Sager). Wenn man am schlecht bestellten Feld entlanggeht, vollzieht man implizit die Selbstauslegung eines anderen Ich-Sagers nach. Man versteht nämlich, dass ihm es gleichgültig ist, ob er guter Bauer sein kann. Das Sein eines anderen Ich-Sagers (oder mehrerer anderer Ich-Sager) und seine (oder ihre) Szene werden durch den impliziten oder expliziten Nachvoll-zug seines (oder ihres) Entwurfs und seiner (oder ihrer) Mittel-Zweck-Überlegung erschlossen. Heidegger bezeichnet in SuZ diesen Nachvoll-zug als „besorgende Fürsorge“. „Aus dem Besorgten her und mit dem Verstehen seiner ist das fürsorgende Besorgen verstanden. Der Andere ist so zunächst in der besorgenden Fürsorge erschlossen“ (SuZ, 124). Beim Herstellungsprozess eines Tisches entwirft ein Handwerker beispielsweise das Sein des Zuhandenen (z. B. die Nägel sind zu klein, um den Tisch aufzubauen) auf das Seinkönnen eines Anderen (z. B. Kunde, der gemüt-lich am Tisch isst). In einem „fürsorgenden Besorgen“ – „Damit mein Kunde gemütlich am Tisch essen kann, muss ich ihn so und so aufbau-en“ – ist der Handwerker einerseits versetzt in eine mögliche Szene, die auf die zu wählende bzw. zu vermeidende Möglichkeit seines Kunden hin erschlossen ist. Anderseits ist sein Kunde versetzt in die Szene des Hand-werkers, wenn er an einem gut oder schlecht gebauten Tisch sitzt und in einer besorgenden Fürsorge seinen Entwurf des Worum-willens und seine Mittel-Zweck-Überlegung ungefähr nachvollzieht: Weil der Tisch so und so aufgebaut ist, denkt der Handwerker gut oder nicht gut an den Benut-zer. Das, was durch die „besorgende Fürsorge“ erschlossen wird, ist also Mitdasein, d. i. die Szene eines anderen Ich-Sagers (oder mehrerer anderer Ich-Sager).

Wie das Verstehen bei der eigenen Handlung primär stimmungsmä-ßige Vertrautheit mit der Szene ist, ist auch die besorgende Fürsorge als Verstehen eines Anderen zuerst die stimmungsmäßige Vertrautheit oder

Sorge und die geschichtliche Welt

204

Unvertrautheit mit der Szene des Anderen.272 Wenn jemand grußlos an einem Anderen vorbeigeht, vollzieht der Andere implizit seinen Entwurf nach und bekommt einen Eindruck seines Charakters. Um sich gut ken-nenzulernen, muss man dann die Absicht oder den Gedankengang des Anderen ausdrücklich nachvollziehen (SuZ, 124).

Heidegger betrachtet Mitsein als Existenzial. „Da-sein im Menschen heißt Versetztsein […] in andere Menschen“ (GA29/30, 301). Diese The-se selbst ist aber nicht überraschend, weil Umwelt immer Mitwelt sein muss. Wenn ein Ich-Sager in seiner eigenen Perspektive versperrt wäre, könnte er überhaupt nicht verstehen, dass Dinge und Ereignisse in der Umwelt unabhängig von Traum, Illusion, Halluzination existieren, und er könnte auch sich selbst nicht als jemanden auslegen, der mit intersubjek-tiven Umweltdingen umgeht. Obwohl Heidegger in SuZ den Begriff der Einfühlung kritisiert, ist es fragwürdig, ob er, wenn diese Kritik gegen Husserl gerichtet ist, damit recht hat. Husserl hat zwar immer den Aus-druck „sich einfühlen“ verwendet, und dieser gibt einen Eindruck davon, dass ein Subjekt zuerst isoliert existiert, und dass es „erst die Brücke schlagen [muss; T. H.] von dem zunächst allein gegebenen eigenen Sub-jekt zu dem zunächst überhaupt verschlossenen anderen Subjekt“ (SuZ, 124). Allerdings würde Husserl auf die angeblich gegen ihn gerichtete Kritik erwidern, dass ein Subjekt in naturalistischer Einstellung immer schon passiv in andere Subjekte und ihre Umwelt eingefühlt ist. Husserl würde nicht bestreiten, dass jedes Subjekt in naturalistischer Einstellung in der intersubjektiven Umwelt lebt, und das passive „Eingefühlt-sein“ in andere Subjekte sowie das vorreflexive Mitmachen der Setzung der Ande-ren für die intersubjektive Umwelt konstitutiv sind.

Heideggers Kritik könnte aber die Husserlsche Methode der Konsti-tution der intersubjektiven Umwelt betreffen. Als Ansatzpunkt der Kon-stitution der intersubjektiven Umwelt nimmt Husserl nämlich die Natur, die einem „psychophysischen Ich“ als Umwelt erscheint (CM, § 44). Auch wenn es möglich ist, dass ein Ich-Sager sich selbst solipsistisch nur als Wahrnehmender auslegt, ist es fragwürdig, ob diese solipsistische Selbstauslegung von einem bloß wahrnehmenden Ich die grundlegende Form der Selbstauslegung ist. Vielmehr ist die Selbstauslegung „zunächst und zumeist“ als Fürsorge auf Seinkönnen der Anderen verwiesen, weil der Ich-Sager als Handelnder stets irgendeine gesellschaftliche Rolle spielt.

272 GA20, S. 334: „Sofern nämlich das In-der-Welt-sein selbst Verstehen ist, Verstehen keine Erkenntnisart ist, sondern eine primäre Seinsart des In-der-Welt-seins selbst ist, und Miteinandersein als ursprüngliche Konstitution des Daseins gefaßt ist, ist letzteres eo ipso einander Verstehen. Das einander Verstehen bewegt sich in einer wechselnden Vertrautheit und Verständlichkeit. Auch irgendein Wilder, der zu uns verpflanzt wird, versteht sich in dieser Welt, ob sie zwar im einzelnen ihm ganz und gar fremd sein kann“ (kursiv v. Heidegger).

§ 7 Sorge als besorgende Fürsorge und die Intersubjektivität

205

Die intersubjektive Umwelt ist nicht primär die nur noch wahrgenomme-ne intersubjektive Naturwelt, die der Kulturwelt zugrunde liegt (CM, 162), sondern zunächst und zumeist die geschichtliche Welt, wo Dinge und Ereignisse den Charakter der Bedeutsamkeit haben. Die Bedeutsam-keit des Zuhandenen ist niemals auf ein solipsistisches Subjekt einge-schränkt, sondern immer auf den Anderen verwiesen. Die intersubjektiv zugängliche Szene der geschichtlichen Welt hat also eine eigene Struktur, die sich nicht auf den solipsistischen Wahrnehmungshorizont Husserls zurückführen lässt.

Nun braucht man deshalb eine andere Synthesis der Einbildungskraft, als ihre transzendentale Synthesis. Es ist eben diese Synthesis der Einbil-dungskraft, die das Verständnis des „Appräsentationssinns“(GA20, 292) der Szene eines Anderen ermöglicht. Das heißt, ein Ich-Sager muss sich beim Verständnis des „Appräsentationssinns“ nach „der Grammatik des Ausdrucks des Seelenlebens“ und durch die Schemata der Bewandtnis den Zugang zur Szene eines möglichen Ich-Sagers (oder mehrerer möglicher Ich-Sager) verschaffen. Husserl äußert sich nicht ausdrücklich über die kantische Einbildungskraft, aber wie wir in § 4 b) gesehen haben, inter-pretiert Heidegger die transzendentale Einbildungskraft Kants in Bezug auf den Husserlschen Horizont als weitest verstandenen Sinn und be-zeichnet sie als „Wurzel der Transzendenz“. Heidegger hat auch seinen Sinnbegriff als „Woraufhin des Entwurfs“ anhand des Husserlschen Be-griffs der Appräsentation entwickelt. In § 5 b) habe ich vorgeschlagen, den Schematismus der Bewandtnis als phänomenologische Aneignung des aristotelischen νοῦς πρακτικός zu interpretieren. Eine andere Synthesis der produktiven Einbildungskraft, die wir jetzt brauchen, soll also den καιρός bzw. die Szene eines Ich-Sagers in ihrem eigenen „An-sich“-Charakter, d. i. die Szene der intersubjektiv-geschichtlichen Welt, erschließen. Diese Synthesis könnte man die existenziale Synthesis der Einbildungskraft, oder die Synthesis der existenzialen Einbildungskraft nennen. Ich untersu-che im Folgenden daher die besorgende Fürsorge als existenziale Einbil-dungskraft im Hinblick auf die geschichtliche Welt.

b) Das hermeneutische Als als praktische Urteilskraft – Das Man und die Rationalität in der geschichtlichen Welt.

Ich betrachte hier noch einmal das hermeneutische Als. Aber im Unter-schied zu § 5 b) analysiere ich es jetzt im Hinblick auf die intersubjektive Struktur der geschichtlichen Welt. Es handelt sich um die Intersubjektivi-tät der Wahrheit der Existenz, d. i. die Wahrheit des Personalpronomens. Diese Wahrheit ist nur in der Szene eines Ich-Sagers zugänglich, und in dieser Szene kann er der eigenen Wahl schuldig sein. Bei der strukturellen Analyse der Wahl ist der Untersatz des praktischen Syllogismus aus-

Sorge und die geschichtliche Welt

206

schlaggebend, in dem die Einschätzung des Mittels implizit im stim-mungsmäßigen Performativen oder explizit durch die Prädikation zum Ausdruck kommt (z. B. „Das ist Wein“ mit einem Performativ bzw. mit einer Prädikation wie „erfreulich“, „verführerisch“ usw.) Die intersubjek-tive Gültigkeit des Schuldig-Seins eines Ich-Sagers hängt also von der intersubjektiven Gültigkeit des Untersatzes des praktischen Syllogismus ab. Dieser ist aber nur vor einer Szene verständlich, und die intersubjekti-ve Zugänglichkeit der Szene verdanken wir der besorgenden Fürsorge, d. i. der existenzialen Einbildungskraft. Eine Theorie der existenzialen Einbildungskraft ist also eine Theorie der praktischen Urteilskraft, d. i. des hermeneutischen Als. Das Ziel der hiesigen Untersuchung liegt darin, den Schematismus der Bewandtnis und das hermeneutische Als als „exis-tenziale Doktrin der praktischen Urteilskraft“ darzustellen. Heidegger schließt aber bei seiner Darstellung des eigentlichen Schuldig-Seins die Möglichkeit aus, die Gültigkeit des Schuldig-Seins intersubjektiv zu über-prüfen. Es liegt daran, dass er das Schuldig-Sein an die Eigentlichkeit der Todesproblematik angleicht und das Allgemeinheitsmoment in der prak-tischen Überlegung vernachlässigt. In diesem Zusammenhang muss das Man in SuZ kritisch betrachtet werden.

Jeder Ich-Sager spielt im Alltag irgendeine gesellschaftliche Rolle und ist als besorgende Fürsorge immer in die Szenen der Anderen versetzt. Aber bei vielen Szenen bleibt es oft unbekannt, wer an den Szenen betei-ligt ist. Jeder, der sich selbst, z. B. als Student, Dozent, Professor oder Personal, an der Universität Bonn auslegt, ist meistens vertraut damit, wo das Universitätshauptgebäude ist und wie dieses ungefähr eingerichtet ist. Das Universitätshauptgebäude appräsentiert ihr Leben und zeichnet den Horizont vor, innerhalb dessen Umweltdinge oder Räume sich mit dem Charakter der Bedeutsamkeit als Schreibtisch, Hörsaal etc. zeigen können. Die Szenen im Universitätshauptgebäude haben die Zeitstruktur, wie Wintersemester, zu spät, zu lang usw., die für das Leben der hier Studie-renden, Lehrenden, Arbeitenden bedeutsam ist. In der fraglichen Selbst-auslegung ist jeder durchschnittlicherweise mit Szenen im Universitäts-hauptgebäude vertraut. Aber in dieser durchschnittlichen Vertrautheit bleibt jeder Ich-Sager anonym. Wenn ein Ich-Sager sich selbst durch ir-gendeine gesellschaftliche Rolle auslegt, ist die durchschnittliche Ver-trautheit mit bestimmten Szenen im Sinn des Seins des „ich“ impliziert. Diese durchschnittliche Vertrautheit mit Szenen als Sinn des „ich“ und die darauf basierende Selbstauslegung bezeichnet Heidegger als das Man-selbst (SuZ, 129) und Selbstauslegung des Man (SuZ, 258, 331).

„In der Benutzung öffentlicher Verkehrsmittel, in der Verwendung des Nachrichtenwesens (Zeitung) ist jeder Andere wie der Andere. Dieses Miteinandersein löst das eigene Dasein völlig in die Seinsart »der Anderen« auf, so zwar, daß die Anderen in ihrer Unterschied-

§ 7 Sorge als besorgende Fürsorge und die Intersubjektivität

207

lichkeit und Ausdrücklichkeit noch mehr verschwinden. In dieser Unauffälligkeit und Nichtfeststellbarkeit entfaltet das Man seine eigentliche Diktatur. Wir genießen und vergnügen uns, wie man genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie man sieht und urteilt […]. Das Man, das kein bestimmtes ist und das Alle, obzwar nicht als Summe, sind, schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor (SuZ, 126, kursiv v. Heidegger).“273

Mit der Heideggerschen These, dass die durchschnittliche Vertrautheit mit alltäglichen Szenen der Hintergrund der alltäglichen Selbstauslegung ist, gibt es kein Problem. Nur in dieser durchschnittlichen Vertrautheit wird es verständlich, wie man sich in den jeweiligen Szenen verhalten kann und soll. Die durchschnittliche Vertrautheit mit Szenen macht in diesem Sinne die Grundlage der Öffentlichkeit aus. Das Man ist also ein Existen-zial und konstitutiv für die öffentliche Welt (ebd., 129). Keiner kann die-se Existenzweise vermeiden, insofern jeder im Alltag irgendeine gesell-schaftliche Rolle spielt. Aber das Problem der Theorie Heideggers liegt darin, dass er die Öffentlichkeit nur als „Diktatur des Man“ betrachtet. Diese negative Stellungnahme zur Öffentlichkeit hängt mit seiner Ver-nachlässigung der Allgemeinheit des moralischen Gesetzes oder der prak-tischen Regel zusammen.

Diese Allgemeinheit ist freilich nicht die des Naturgesetzes, das den einzelnen Fall perspektivfrei unter sich subsumiert.274 Denn das „Ex-planandum“ der praktischen allgemeinen Regel ist kein raumzeitlich iden-tifizierbares Ereignis, sondern eine zu wählende Möglichkeit des Perso-nalpronomens, d. i. ein geworfenes In-der-Welt-sein-Können oder eine zu erschließende Szene. Ein Naturereignis kann unter einem bestimmten Umstand durch ein allgemeines Gesetz deduktiv-nomologisch oder in-duktiv-probabilistisch vorausgesagt oder erklärt werden,275 und für die

273 Bei der Interpretation des Begriffs des Man muss man auch die Heideggersche In-terpretation der aristotelischen Rhetorik berücksichtigen. Im zweiten Kapitel des ers-ten Buches der Rhetorik unterscheidet Aristoteles drei Formen der Überredungskunst; Charakter des Redners, Disposition des Hörers und Beweis. Zum Verständnis des Ver-fallens bei Heidegger ist das zweite Moment besonders wichtig. Heidegger kommen-tiert zu dieser Stelle folgendermaßen: 2. ἐν τῷ τὸν ἀκροατὴν διαθεῖναί πως, »in dem In-eine-Befindlichkeit-Bringen«, »in der Weise, wie in eine bestimmte Befindlichkeit ge-bracht wird der Hörer«, der Hörer, der mit zum λέγειν gehört. Wie der Hörer sich da-bei zur Sache stellt, in welcher Stellung er ist, die Art und Weise des Den-Hörer-in-eine Befindlichkeit-Bringens, darin liegt eine πίστις, etwas, das für die Sache sprechen kann. Die διαθέσις des Hörers bestimmt seine κρίσις, seine »Ansicht«, die er schließlich ausbildet, wie er die Sache aufaßt“. Vgl. Aristoteles, Ars rhetorica, hrsg. v. W. D. Ross, Oxford, 1959, 1356af. und GA18, S. 120.

274 Vgl. R. Bubner, Handlung, Sprache und Vernunft, Frankfurt a. M., S. 249.

275 C. G. Hempel, General Laws in History, in Aspects of Scientific Explanation, New York 1965, S. 231-244.

Sorge und die geschichtliche Welt

208

Gültigkeit der nomologischen oder probabilistischen Erklärung ist die Ich-Perspektive des Naturforschers gleichgültig.

Dagegen kann die durch eine allgemeine praktische Regel vorge-schriebene Möglichkeit des Personalpronomens nur in der Vertrautheit mit der Appräsenz der zu erschließenden Szene eines Ich-Sagers verstan-den werden. Wenn man den praktischen Syllogismus hermeneutisch in-terpretiert276, ist die Interpretation des Untersatzes entscheidend.277 In dieser Hinsicht scheint mir Aristoteles viel scharfsinniger zu sein als mo-derne Theoretiker. Er ist der Ansicht, dass der νοῦς sich im Bereich des Praktischen nicht nur mit dem Allgemeinen, sondern auch mit dem Letz-ten, Veränderlichen und dem Untersatz befasst (EN, 1143b2–3). In den Untersatz schließt Aristoteles aber vielfältige Aspekte ein: „[W]er es ist und was, und im Bezug auf was und worin er handelt, zuweilen auch, mit was, das heißt mit welchem Werkzeug, und wozu, etwa um Rettungswil-len, und wie, nämlich langsam oder schnell“ (EN, 1111a3–6). Unter die-sen Aspekten sollte man besonders auf den Aspekt „wer es ist (τίς)“ ach-ten. Aristoteles betrachtet nämlich Personalpronomen Sg. (bzw. Pl.) oder reflexive Pronomen (ἑαυτόν, EN, 1111a8) als Strukturmoment der Szene, die vom praktischen νοῦς beim Verständnis der Untersätze anschaulich erkannt werden soll. 278 Die Wichtigkeit des Personalpronomens oder des Reflexivpronomens bei der aristotelischen Theorie des praktischen Syllo-gismus kann man auch in der Definition der προαίρεσις und φρόνιμος be-obachten: „Allgemein gesagt, scheint sich die Entscheidung auf das zu be-ziehen, was in unserer Gewalt ist (τὰ ἐφ’ ἡμῖν)“ (EN, 1111b29–30). „Der Kluge scheint das für sich selbst Gute und Zuträgliche recht überlegen zu können (τὰ αὑτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα)“ (EN, 1140a25–27).279 Aristote-les scheint einzusehen, dass der praktische Syllogismus, wie selbstver-ständlich der Untersatz mit „ich“ oder „er selbst (αὐτός)“ sein mag,280 oh-ne diesen Untersatz des Personalpronomens oder des Reflexivpronomens kein menschliches Gutes und keine praktische Bedeutsamkeit behandeln kann, denn der praktische Syllogismus führt immer zur von einem selbst (δι’ αὑτοῦ, EN, 1111b26) vollziehbaren Wahl281, und das, was die Hand-

276 Vgl. H-G. Gadamer, Hermeneutik und Historizismus, in: Ders., Wahrheit und Me-thode, 4. Aufl. Tübingen, 1975, S. 491.

277 Vgl. R. Bubner, Handlung, Sprache und Vernunft, S. 243f.

278 Vgl. De motu animalium, 701a25-33. De anima, 434a19. D. Wiggins, Deliberation and Practical Reason, S, 237.

279 Ich lese „αὑτῷ“ zusammen mit Ross und Rackham, im Sinne von „ἑαυτῷ“.

280 Vgl. De motu animalium, 701a25–28,

281 Vgl. A. Kenny, Aristotle’s Theory of The Will, S. 121f.

§ 7 Sorge als besorgende Fürsorge und die Intersubjektivität

209

lung bewegt, ist nicht der allgemeine Satz, sondern der Untersatz mit indexikalischen Ausdrücken (τόδε, ἐγώ, De anima, 434a16–20).282

Man muss hier darauf achten, dass der Zusammenhang zwischen dem Obersatz und dem Untersatz mit dem Personalpronomen nicht als der der Subsumtion gedeutet werden kann, wie bei der Subsumtion eines Na-turereignisses unter einem Naturgesetz. Vielmehr drückt der Obersatz den Grund der zu wählenden Möglichkeit des Personalpronomens aus, die als Schlusssatz am Ende des Syllogismus vorkommt. (Der Autofahrer darf vor der Fahrt kein Alkohol trinken. Ich bin ein Autofahrer und dies (vor mir) ist Alkohol. Ich darf dies nicht trinken.) Das heißt, der Obersatz kann als der Grund einer zu vollziehenden Handlung verstan-den werden, und zwar nur innerhalb der Szene, die aus der im Untersatz ausgedrückten Ich-Perspektive her strukturiert ist. Der Obersatz subsu-miert nicht die Besonderen im Untersatz unter sich, sondern erschließt die Szene, und zwar so, dass es verständlich wird, warum die Handlung voll-zogen werden soll. Aristoteles berücksichtigt die Struktur der Szene durch die Vielfalt der Untersätze, die auf die von einem Handelnden selbst vollziehbare Wahl bezogen sind. Der νοῦς muss von Veränderlichen und Einzelnen vermittels der αἴσθησις ergriffen werden, damit er prak-tisch sein kann. Falls er sich nur mit dem Obersatz befasst hätte, könnte er die Handlung nicht bewegen. Erst durch die αἴσθησις der Einzelnen kann der allgemeine Obersatz als der Grund einer Handlung (οὑ ἕνεκα) aufgefasst werden.283 Aber diese αἴσθησις ist nicht von Natur aus angebo-ren und unterscheidet sich auch von der αἴσθησις bei Geometrie (vgl. EN, 1103a26–31, 1142a25–30). Vielmehr ist sie die αἴσθησις der Disposition zur Wahl als überlegende Begierde, die man nur zusammen mit der Le-benserfahrung erwerben kann. Es ist naheliegend, diese αἴσθησις als Emo-tion oder Stimmung zu interpretieren, die den menschlichen Charakter bestimmt.

Ich vergleiche diese Interpretation des Untersatzes des praktischen Syllogismus mit der kantischen Theorie der „Urteilskraft der reinen prak-tischen Vernunft“, um den Heideggerschen Schematismus der Bewandt-nis und seine Interpretation der transzendentalen Einbildungskraft Kants zu analysieren. Beim kantischen Handlungsbegriff fällt es auf, dass er Handlung entweder als Naturwirkung oder als Wirkung aus Freiheit be-trachtet (KrV, A538/B566, A543/B571). Wir haben in § 5 a) gesehen, dass es bei Kant am Begriff der Lebenswelt oder Handlungssituation fehlt.

282 Über den Zusammenhang zwischen dem indexikalischen Ausdrück und Handlung, vgl. J. Perry, Frege on Demontratives, in Philosophical Review, Bd. 86,1977, bes. S. 491f.

283 EN, 1143b4–5:„ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὗ ἕνεκα αὗται ἐκ τῶν καθ’ ἕκαστα γὰρ τὰ καθόλου ; For these variable facts are the starting-points for the apprehension of the end, since the universals are reached from particulars“ (übers. v. Ross).

Sorge und die geschichtliche Welt

210

Deshalb stößt er bei seiner Theorie der praktischen Urteilskraft auf eine große Schwierigkeit. „Die Kausalität in Ansehung der Handlungen des Willens in der Sinnenwelt muß sie allerdings auf bestimmte Weise erken-nen, denn sonst könnte praktische Vernunft wirklich keine Tat hervor-bringen“ (KpV, AA 49, kursiv v. T. H.). Aber wie kann die praktische Vernunft ihre Wirkung von der Naturwirkung unterscheiden und sie als ihre Wirkung erkennen? Das ist die Aufgabe, die die „Urteilskraft der rei-nen praktischen Vernunft“ lösen sollte: „[D]ie Urteilskraft unter Geset-zen der reinen praktischen Vernunft scheint daher besonderen Schwierig-keiten unterworfen zu sein, die darauf beruhen, daß ein Gesetz der Frei-heit auf Handlungen als Begebenheiten, die in der Sinnenwelt geschehen und also sofern zur Natur gehören, angewandt werden soll“ (ebd., AA 68). Kant betrachtet diese Anwendung nach dem Model des Syllogismus; All-gemeines im Obersatz (das moralische Prinzip); eine im Untersatze vor-genommene Subsumtion möglicher Handlungen; Schlusssatz als die sub-jektive Willensbestimmung (ein Interesse an dem praktisch möglichen Guten und darauf gegründeten Maximen) (ebd., AA 90).

Es stellt sich dann die Frage, wie man den Untersatz als die Anwen-dung des Gesetzes der Freiheit auf eine Handlung formulieren soll. Kants Antwort in der „Typik der reinen praktischen Urteilskraft“ scheint mir aber nichts anderes als eine Verwirrung zu sein: „Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Teil wärest, geschehen sollte, sie du wohl als durch dei-nen Willen möglich ansehen könntest?“ (ebd., AA 69). Durch diesen „Typus des Sittengesetzes“ weicht Kant von der zu lösenden Aufgabe ab. Denn die „Handlung“, die nach einem Gesetz der Natur geschieht, ist ei-ne „Naturwirkung“ und nicht die „Wirkung der Freiheit“. Wie wir in § 5 a) gesehen haben, kann eine Handlung als solche nur in einer szeni-schen raumzeitlichen Struktur existieren. Die Faktizität des „ich bin“, die im Untersatz des praktischen Syllogismus zum Ausdruck kommen muss, drückt keine „Begebenheit in der Natur“, sondern die ψυχῆς ἐνέργεια κατ’ ἀρετήν, d. i. die szenische Faktizität des „ich“ aus. Das „ich bin“ des Un-tersatzes des praktischen Syllogismus ist weder das „ich denke“ der trans-zendentalen Apperzeption noch der Gegenstand des äußeren und des in-neren Sinnes, sondern ein „Drittes“, das nur als szenische Weltvertraut-heit aufzufassen ist.284 Streng genommen behandelt Kant im „Typus des Sittengesetzes“ keine Handlung, sondern nur das Naturereignis.

284 In einem von Heidegger in SuZ erwähnten Aufsatz sucht H. Heimsoeth „ein Drit-tes im Ich-denke, das sich von dem Ich-Objekt als einem ganz konkreten Mannigfalti-gen der inneren Erfahrung und von „diesem überhaupt überindividuell-abstrakt ge-dachten Subjekt der Erkenntnis, dem „Bewußtsein überhaupt“ (236) abgrenzt. H. Heimsoeth, Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philoso-phie, in: Ders., Studien zur Philosophie Immanuel Kants, Bd. I, 2. Aufl., hrsg. v. I. Hei-

§ 7 Sorge als besorgende Fürsorge und die Intersubjektivität

211

Gegen die These Kants: „Aber dem Gesetze der Freiheit (als einer gar nicht sinnlich bedingten Kausalität), mithin auch dem Begriffe des Unbedingten-Guten kann keine Anschauung, mithin kein Schema zum Behuf seiner Anwendung in concreto untergelegt werden“ (ebd.), muss man zusammen mit Aristoteles behaupten, dass die praktische Vernunft auch ihre eigene Anschauung braucht, aber nicht um den Willen zu be-stimmen, sondern um eine richtige Szene der Handlung zu erkennen. Die Aufgabe, die Kant versäumte, ist die Analyse der Struktur der Maxime. Er vernachlässigt freilich nicht ihre Verallgemeinerungsmöglichkeit, sondern die Frage, wie sie zur konkreten Handlung führen kann.285 Eine andere Behauptung Kants: „hier [in der „Ästhetik“ der praktischen Vernunft, T. H.] wird die Sinnlichkeit gar nicht als Anschauungsfähigkeit, sondern bloß als Gefühl (das ein subjektiver Grund des Begehrens sein kann) be-trachtet“ (ebd., AA 90), ist schlechthin falsch. Kants Übersehen des kog-nitiven Aspekts von Gefühl, Emotion, Stimmung ist ein großer Mangel seiner praktischen Philosophie. Gefühl, Emotion oder Stimmung ist viel-mehr eben das „Auge“ der praktischen Vernunft, weil solche Affekte sich, im Unterschied zur theoretischen Wahrnehmung, je nach der Stellung-nahme zu der von praktischen Regeln vorgeschriebenen Möglichkeit ver-ändern und den Bedeutsamkeitscharakter des zu wählenden bzw. zu ver-meidenden Mittels erschließen. Die Sensibilität für die moralische Szene verdankt man ja auch bei Kant dem „Gefühl der Achtung“ als „subjektiver Bestimmungsgrund d. i. Triebfeder zu dieser Handlung“ (KpV, AA 75). Kant schreibt:

„Vor einem niedrigen, bürgerlich-gemeinen Mann, an dem ich eine Rechtschaffenheit des Charakters in einem gewissen Maße, als ich mir von mir selbst nicht bewußt bin, wahrnehme, bückt sich mein Geist, ich mag wollen oder nicht und den Kopf noch so hoch tragen, um ihn meinen Vorrang nicht übersehen zu lassen. Warum das? Sein Beispiel hält mir ein Gesetz vor, das mein Eigen-

demann, Bonn, 1971, S. 220-257. Vgl. SuZ, S. 320. Anm. Heimsoeth sucht mit Recht diese dritte Möglichkeit im praktischen „Persönlichkeitsbewußtsein“: „So kann denn Kant auch – was unmöglich wäre, wenn es für ihn kein anderes Ich-Wissen gäbe, als das vom Ich-Objekt des inneren Sinnes, vom Ich als „Sache“ und Erscheinung – ein unmit-telbares selbst-richtendes Bewußtsein des Handelnden in seine Systematik aufneh-men“ (ebd., 255). Man muss auch das, was Kant in einer Stelle der KrV als eine „unbe-stimmte Wahrnehmung“ oder als etwas, „was in der Tat existiert, und in dem Satze, ich denke, als ein solches bezeichnet wird“ (KrV, B423, Anm.) kennzeichnet, von der äu-ßeren oder inneren Wahrnehmung eines physischen oder psychischen Objektes unter-scheiden. Vgl. S. Shoemaker, Introspection and the Self, 1986, abgedruckt in Self-Knowledge, hrsg. v. Q. Cassam, Oxford, 1994, 118-139. Bes. S.132f. und M. Frank, Subjektivität und Individualität, in: Ders., Ansichten der Subjektivität, S. 29-73.

285 Vgl. O. Marquard, Hegel und Sollen, in: Ders., Schwierigkeiten mit der Geschichts-philosophie, Frankfurt a. M. 1982, S. 37-51, bes. S. 44f.

Sorge und die geschichtliche Welt

212

dünkel niederschlägt, wenn ich es mit meinem Verhalten vergleiche, und dessen Befolgung, mithin die Tunlichkeit desselben ich durch die Tat bewiesen vor mir sehe (ebd., AA 77, Sperrung v. Kant und kursiv v. T. H.).“

Was versteht Kant hier unter „Beispiel“? Ist es eine „Handlung“, die nach einem Gesetz der Natur geschieht? Nein. Das „Beispiel“ ist vielmehr die Handlung, die die moralische Szene erschließt, bei welcher es nicht um den Vorteil bzw. Nachteil der Wirkung geht, sondern allein um das Wie der Handlung, d. i. darum, ob sie gemäß einem moralischen Gesetz voll-zogen wird. Mit anderen Worten, die Handlung ist als solche nur im Hin-blick auf ein mögliches moralisches Gesetz verständlich. Deshalb wird der Eigendünkel Kants niedergeschlagen, und er wird von der Achtung vor dem Wie der Handlung ergriffen, wenn er im impliziten Verständnis im Sinne von: „Wenn ich an seiner Stelle wäre, …“ in die moralische Szene des „bürgerlich-gemeinen Mannes“ versetzt ist.

In Grundprobleme bietet Heidegger die folgende Interpretation des Gefühls der Achtung an:

„Wir haben uns mit der Analyse der Achtung deutlich gemacht, daß hier ein Phänomen vorliegt, das im Sinne Kants nicht irgendein Gefühl ist, das im Anlauf der Zustände des empirischen Subjekts unter anderm auch vorkommt, sondern dieses Gefühl der Achtung der eigentliche Modus ist, in dem sich die Existenz des Menschen offenbar wird, nicht im Sinne eines puren Feststellens, Zur-Kenntnis-Nehmens, sondern so, daß in der Achtung ich selbst bin, d. h. handele. Achtung vor dem Gesetz heißt eo ipso Handeln (GA24, 193f., kursiv v. Heidegger).“

Das Selbst, das in der Achtung vor dem Gesetz offenbar wird, ist kein „Ich überhaupt“, sondern „das Ich als das jeweils einzelne faktische Ich“ (ebd.). Es ist naheliegend, dass Heidegger mit „in der Achtung ich selbst bin“ das faktische Ich-Sagen meint, das im Untersatz des praktisch-moralischen Syllogismus zum Ausdruck kommt. Ein Arzt kann z. B. ein Skalpell wählen entweder um seiner erfolgreichen Karriere willen, um sei-nes täglichen Lebens willen oder um eines möglichen moralischen Geset-zes willen: Man darf nicht töten. Trotz des Erfolgs der Operation kann er ein schlechtes Gewissen haben, wenn die Wahl nicht nach dem morali-schen Gesetz vollzogen ist. Das moralische Gesetz steht immer der Ei-genliebe entgegen, weil jeder sich je nach der gesellschaftlichen Rolle im-mer um das Ergebnis der eigenen Handlung kümmern muss, um das tägli-che Leben mit Erfolg weiterzuführen. Dieser moralische Zwiespalt ent-steht aber nur in der faktischen Selbstauslegung des „ich bin ...“. In der folgenden Aussage über das Gewissen in SuZ: „Im Anruf aber wird das Man-selbst auf das eigenste Schuldigsein des Selbst angeruf-

§ 7 Sorge als besorgende Fürsorge und die Intersubjektivität

213

en“ (SuZ, 288), hat Heidegger gewiss solch einen moralischen Zwiespalt vor Augen.

Die praktische Vernunft muss also auch ihre Schemata haben, um die Szene der eigenen Handlung oder die der Anderen zu erkennen, und zwar in zwei Modi je nach dem hypothetischen oder dem kategorischen Impe-rativ. Ihre Schemata sind eben das Umwillen seiner, das Wovor und das Um-zu. Das, was wir in § 5 b) als Schematismus der Bewandtnis ken-nengelernt haben, ist der Schematismus der Handlung. Und die Sorge-struktur des Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt als Sein-bei in ih-ren zwei Modi – Sich-vorweg/Verstehen als Gewärtigen bzw. Vorlaufen; Schon-Sein/Befindlichkeit/Faktizität als Vergessenheit bzw. Wiederho-lung; Sein-bei als Verfallen/Gegenwärtigen bzw. Entschluss/Augenblick – entspricht der Struktur des praktisch-technischen bzw. praktisch-moralischen Syllogismus: der Obersatz als Handlungsgrund, durch den eine zu wählende Möglichkeit des „ich“ verständlich wird; der Untersatz als Szene, worin ein Handelnder sich befindet („Ich bin …, dies ist …, wozu, mit welchem Mittel, gegenüber wem, wie ...“); der Schlusssatz als Handlung.286 In seiner Konzeption der Handlung in SuZ steht Heidegger in der Tat unter dem Einfluss der aristotelischen These: Der Schlusssatz (συμπέρασμα) ist die Handlung.287 Aber diese These besagt nicht, dass die Handlung von den Prämissen deduktiv abgeleitet wird. Der Zusammen-hang zwischen den Prämissen und der Handlung ist nicht rein logisch zu deuten.288 Die praktische Vernunft allein kann die Handlung nicht in Gang setzen, sondern für ihre Verwirklichung ist die überlegende Begier-de notwendig. Diese Rolle der überlegenden Begierde soll nach der bishe-rigen Interpretation als stimmungsmäßige Weltvertrautheit bzw. die Er-

286 Dabei muss man darauf achten, dass Heidegger sich in seiner Konzeption des Ent-wurfs als Erschließung der Möglichkeit (SuZ, 324) nicht an der ἀπόδειξις, sondern an der ἐπαγωγή orientiert (GA19, 36f., 141f., Aristoteles, Die zweite Analytik, 100a15–100b5), weil die Erschließung der ἀρχή bzw. des Worumwillen nicht in den Bereich der ἐπιστήμη, sondern in den Bereich des νοῦς fällt (Die zweite Analytik, 100b5-17, EN, 1142a25-30, 1143a35–1143b5).

287 De motu animalium, 701a20–23, EN, 1147a25–28. GA19, S. 150, SuZ, S. 300: „Als entschlossenes handelt das Dasein schon“ (kursiv v. Heidegger).

288 Vgl. R. Bubner, Handlung, Sprache und Vernunft, S. 260; G. H. von Wright, Expla-nation and Understanding, 1971, New York, S. 117. In dieser Hinsicht stimme ich mit den beiden Philosophen überein: „The syllogism when leading up to action is “practical” and not a piece of logical demonstration“ (von Wright, 1971, 117); „Die Handlungs-struktur ist vielmehr beim praktischen Schließen bereits vorausgesetzt, so daß der als Schluß auseinandergefaltete logische Zusammenhang immanent in den Handlungs-komplex hinein gehört“ (Bubner, 1982, 260). Allerdings fehlt es den Beiden an der Analyse des Hintergrunds des praktischen Schlusses und der Erschließungsrolle des Affektes.

Sorge und die geschichtliche Welt

214

schließung der Szene gedeutet werden. Heidegger interpretiert in der Sophistes-Vorlesung die aristotelische These folgendermaßen:

„Dieses βουλεύεσθαι, das Durchüberlegen, wird als λογίζεσθαι so vollzogen, daß dabei ein Zusammenhang des Sprechens lebendig ist, ein Zusammen-sprechen, συλλογίζεσθαι, συλλογισμός, äußerlich bezeichnet als »Schluß«. Jeder Beweisgang hat seinen Schlußsatz, συμπέρασμα. Der Schlußsatz des βουλεύεσθαι ist die Handlung selbst; er ist nicht irgendein Satz, irgendeine Erkenntnis, sondern das Losbrechen des Handelnden als solchen (GA19, 150).“

Aufgrund der bisherigen szenisch-hermeneutischen Interpretation des praktischen Syllogismus möchte ich vorschlagen, die Heideggersche In-terpretation der aristotelischen These als performative Interpretation des Untersatzes des praktischen Syllogismus zu deuten.289 Das heißt, mit der Äußerung bzw. dem Verständnis des Untersatzes wie „Der Hammer ist zu schwer“ ist die Handlung gleich (εὐθύς) vollzogen. Das Verständnis oder die Äußerung des Untersatzes ist gleichzeitig „das Losbrechen des Handelnden als solchen“. Das hermeneutische Als ist nämlich eine per-formative Interpretation der praktischen Urteilskraft.

So interpretiert ist der Schematismus der Bewandtnis die „existenzia-le Doktrin der praktischen Urteilskraft“.290 Die Sorgestruktur bildet also die Schemata der Handlung in ihren zwei Modi der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit. Diese Schemata machen die vorwegzunehmende Mög-lichkeit des „ich“, die stimmungsmäßig vertraute Szene der Handlung und den Bedeutsamkeitscharakter des zu wählenden bzw. zu vermeidenden Mittels durchsichtig. Sie können aber nicht das Produkt der transzenden-talen Einbildungskraft der KrV sein, die den Übergang von der subjekti-ven Einheit des Bewusstseins zur objektiven Einheit des Selbstbewusst-seins ermöglicht. Vielmehr sind sie das Produkt der existenzialen Einbil-dungskraft, die der Appäsentationssinn der Szene eines Ich-Sagers inter-subjektiv zugänglich macht. Deshalb ist es kein Wunder, dass Heidegger

289 Aristoteles berücksichtigt auch den performativen Aspekt des praktischen Syllo-gismus im Zusammenhang mit seiner Theorie der Tragödie als Nachahmung der Hand-lung. Aristoteles, Poetik, übers. und hrsg. von M. Fuhrmann, 1982, Stuttgart S. 19: „Die Tragödie ist Nachahmung einer guten und in sich geschlossenen Handlung von bestimmter Größe, in anziehend geformter Sprache (ἡδυσμένῳ λόγῳ) […]. Ich be-zeichne die Sprache als anziehend geformt, die Rhythmus und Melodie besitzt (τὸν ἔχοντα ῥυθμὸν καὶ ἁρμονίαν).

290 SuZ, S. 360: „Das »Als« gründet wie Verstehen und Auslegen überhaupt in der eksta-tisch-horizontalen Einheit der Zeitlichkeit. Bei der Fundamentalanalyse des Seins und zwar im Zusammenhang der Interpretation des »ist«, das als copula dem Ansprechen von etwas als etwas »Ausdruck« gibt, müssen wir das Als-Phänomen erneut zum The-ma machen und den Begriff des »Schemas« existenzial umgrenzen“ (kursiv v. Heideg-ger).

§ 7 Sorge als besorgende Fürsorge und die Intersubjektivität

215

im Kantbuch die praktische Vernunft im Zusammenhang mit der trans-zendentalen Einbildungskraft zu deuten versucht. Heidegger schreibt:

„Und wiederum läßt nur dieser Ursprung der praktischen Vernunft aus der transzendentalen Einbildungskraft verstehen, inwiefern in der Achtung das Gesetz sowohl wie das handelnde Selbst nicht ge-genständlich erfaßt aber gerade in einer ursprünglichen, ungegen-ständlichen und unthematischen Weise als Sollen und Handeln of-fenbar sind und das unreflektierte, handelnde Selbstsein bilden (Kantbuch, 160).“

Das, was Heidegger hier unter der transzendentalen Einbildungskraft als Ursprung der praktischen Vernunft versteht, ist also die „Wurzel der Transzendenz“ als existenzielle Unheimlichkeit in der Situation. Durch diese Transzendenz wird die moralische Szene der geschichtlichen Welt in ihrem eigenen „An-sich“-Charakter erschlossen werden.

Trotz dieser Heideggerschen Aufnahme der aristotelischen und kan-tischen praktischen Philosophie ist der Unterschied zwischen Heidegger und den beiden Philosophen unverkennbar. Im Unterschied zur prakti-schen Philosophie Kants liegt die Stärke der Heideggerschen Analyse der Handlung in seiner strukturellen Analyse der praktischen Urteilskraft. Ih-re Schwäche hingegen liegt in seiner Vernachlässigung des Allgemein-heitsmoments bei der Erschließung. Heidegger schreibt: „Der Ruf gibt kein ideales, allgemeines Seinkönnen zu verstehen; er erschließt es als das jeweilig vereinzelte des jeweiligen Daseins“ (SuZ, 280). Heidegger hat mit dieser Behauptung nur insofern recht, als das Seinkönnen die Möglichkeit des „ich“ ist. Aber an der zitierten Stelle berücksichtigt er nur die Er-schließungsrolle des Untersatzes von „ich bin“ („das jeweilig vereinzelte des jeweiligen Daseins“). Aber diese Erschließungsrolle des Untersatzes ist mit der Allgemeinheit des Obersatzes durchaus vereinbar. Außerdem ist diese Allgemeinheit erforderlich, um die intersubjektive Überprüfung der Wahrheit des Personalpronomens Sg. zu ermöglichen.

Heidegger behandelt in SuZ die Wahrheit der Existenz nur im Zu-sammenhang mit der Eigentlichkeit. Heidegger hat die Intersubjektivität der Wahrheit oder Falschheit der Existenz nicht ausdrücklich zur Diskus-sion gestellt. Aber die intersubjektive Gültigkeit der Selbstauslegung ist unentbehrlich besonders für die Selbstauslegung im juristischen Bereich. Ich analysiere hier das in § 5 behandelte Problem der Zügellosigkeit an-hand der hier entwickelten Theorie der intersubjektiven szenischen Aus-legung des Personalpronomens. Das Beispiel der Zügellosigkeit ist beson-ders geeignet, weil die Diskussion über Willensschwäche und Zügellosig-keit in der Nikomachischen Ethik auf dem Rechtswesen basiert.291

291 Vgl. EN, 1134a17–32. An dieser Stelle behandelt Aristoteles die Willensschwäche im Hinblick auf den Unterschied zwischen „Unrecht tun (ἀδικοῦντα)“ und „ungerecht

Sorge und die geschichtliche Welt

216

Die Szene eines zügellosen Autofahrers kann beispielsweise nur dann erschlossen werden, wenn die allgemeine Regel, dass der Autofahrer vor der Fahrt keinen Alkohol einnehmen darf, öffentlich anerkannt ist. Der zügellose Autofahrer hätte eine von der Regel vorgeschriebene Möglich-keit bzw. sein Seinkönnen, nämlich „Ich darf jetzt kein Alkohol trinken“, wählen und die Weinflasche vor ihm als abträglich ansehen sollen. Nur im Kontrast zu dieser kontrafaktischen Möglichkeit des Personalpronomens kann die Szene der Zügellosigkeit als solche erschlossen werden. Aber diese kontrafaktische Möglichkeit des Personalpronomens versteht nicht der Zügellose, der die Regel nicht anerkennt, sondern das Man oder wir als Bürger einer Gesellschaft, die die Regel anerkennen und sich in die kontrafaktische Szene versetzen; die Möglichkeit ist deshalb nicht im 1. Personalpronomen Sg., sondern im 3. Personalpronomen Sg. ver-standen: „Er hätte da keinen Alkohol trinken dürfen“. Den Unterschied zwischen der Allgemeinheit des Naturgesetzes und der des praktischen Gesetzes kann man aus der Heideggerschen Theorie der existenzialen Möglichkeit ableiten und er sieht bei seiner existenzialen Analyse der Wahlfreiheit ein, dass die nicht gewählte Möglichkeit für die Faktizität des Personalpronomens konstitutiv ist. Er hat auch mit der Fragestellung, dass „das Dasein zunächst und zumeist nicht es selbst ist?“(SuZ, 116, kur-siv v. Heidegger), insofern recht, als wir uns bei der alltäglichen Selbstaus-legung an öffentlich verbreiteten oder anerkannten Normen und Regeln orientieren. Aber man kann diese „Selbstauslegung des Man“ nicht als „Diktatur des Man“ herabsetzen und nicht einfach dem „Gewissen-haben-wollen“ als dem „eigentlichen Sich-verstehen“ (ebd., 295) entgegensetzen, denn es ist nur das Man oder wir, die Regel Anerkennenden, sind es, die sagen: Der Zügellose ist schuldig. Ohne die öffentliche Anerkennung all-gemeiner praktischer Regeln könnte keine juristische Institution zustande kommen. Wir können die Rationalität einer Gesellschaft nicht dem Ent-schluss des einzelnen Ich-Sagers überlassen. In dieser Hinsicht ist die Heideggersche Theorie der Öffentlichkeit sehr naiv.292

zu sein (ἄδικον εἶναι)“. Diese Stelle zeigt deutlich, dass Aristoteles den Unterschied zwischen Willensschwäche und Zügellosigkeit im Hinblick auf die Anerkennung des Gesetzes behandelt: „Das eigentlich Gerechte ist unter Menschen, die unter sich ein Gesetz haben. Und ein Gesetz ist da, wo es Ungerechtigkeit gibt. Denn das Recht ist die Scheidung von Gerechtem und Ungerechtem (ἔστι γὰρ δίκαιον, οἷς καὶ νόμος πρὸς αὑτούς· νόμος δ’, ἐν οἷς ἀδικίαˑ ἡ γὰρ δίκη κρίσις τοῦ δικαίου καὶ τοῦ ἀδίκου.)“ (Nikoma-chische Ethik, 1134a30–32). Der Unbeherrschte tut Unrecht (ἀδίκημα) nicht mit Ab-sicht (προαιρέσει), weil er das Gesetz anerkennt. Er ist deshalb kein Ungerechter (ἄδικος) oder Böser (μοχθηρός) (EN, 1135b19–25). Der Zügellose ist dagegen ein Un-gerechter und Böser, weil er mit Absicht Unrecht tut, d. h. das Gesetz nicht anerkennt (vgl. 1150b29–32).

292 In diesem Zusammenhang kritisiert Pippin aus dem Hegelschen Standpunkt das Man bei Heidegger. R. Pippin, On Being Anti-Cartesian: Hegel, Heidegger, Subjectivity,

§ 7 Sorge als besorgende Fürsorge und die Intersubjektivität

217

Trotz dieser Naivität ist die Wichtigkeit des Schematismus der Handlung in SuZ für die Theorie der geschichtlichen Welt kaum zu über-schätzen. Die Sorge als existenziale Einbildungskraft, die der Appräsen-tationssinn der Szene eines Ich-Sagers intersubjektiv zugänglich macht, ist gleichzeitig die geschichtliche Einbildungskraft. Heidegger betrachtet den Gegenstand der Historie als „dagewesenes Dasein“ (SuZ, 393). Damit meint er nach der hiesigen Interpretation das, was man bei der Aussage versteht: Er/sie ist/sind da gewesen, d. i. die Szene des damaligen Ich-Sagers.

„Noch vorhandene Überreste, Denkmäler, Berichte sind mögliches »Material« für die konkrete Erschließung des dagewesenen Daseins. Zu historischem Material kann dergleichen nur werden, weil es sei-ner eigenen Seinsart nach welt-geschichtlichen Charakter hat. Und es wird Material erst dadurch, daß es im vornhinein hinsichtlich seiner Innerweltlichkeit verstanden ist. Die schon entworfene Welt bestimmt sich auf dem Wege der Interpretation des weltgeschicht-lichen, »erhaltenen« Materials. Die Beschaffung, Sichtung und Si-cherung des Materials bringt nicht erst den Rückgang zur »Vergan-genheit« in Gang, sondern setzt das geschichtliche Sein zum dagewe-senen Dasein, das heißt die Geschichtlichkeit der Existenz des His-torikers schon voraus (SuZ, 394, kursiv v. Heidegger).“

„Noch vorhandene Überreste, Denkmäler, Berichte“ werden nicht wegen ihrer physikalischen Struktur zum Gegenstand der historischen For-schung. Die Struktur kann unabhängig von ihrer geschichtlichen Bedeu-tung untersucht werden. Jenes „Material“ muss vielmehr auf die vorweg-zunehmende Möglichkeit der damaligen Ich-Sager hin verstanden werden. In dieser Verweisung auf ihr Worum-willen zeigt sich das „Material“ im Charakter der Bedeutsamkeit. In diesem Nachverstehen des Verwei-sungszusammenhangs der damaligen Ich-Sager als besorgender Fürsorge sind Historiker oder Archäologen in ihre Szene versetzt. Erst in ihrem „geschichtlichen Sein“ wird das „Material“ zum Gegenstand der ge-schichtlichen Forschung. Der Gegenstand der geschichtlichen Forschung appräsentiert nämlich die geschichtliche Szene der damaligen Ich-Sager, und die Zugänglichkeit zur geschichtlichen Szene verdanken wir der Sorge

and Sociality, in R. Pippin, Idealism as Modernism: Hegelian Variations, Cambridge, 1997, S. 394 „For Hegel, this historicity occurred first in ancient Greece and it obvi-ously had to do with the norm’s authority, the way it functions, not resting on ances-tral pronouncements, tradition alone, mystery, or brute power. (Heidegger’s vacuum-ing up all such distinctions in to das Man would be one of Hegel’s great objections here.) The norm’s sanctioning force has some relation to the intelligibility and univer-sal justifiability or at least potential intelligibility and justifiability of the very claim to authority.“

Sorge und die geschichtliche Welt

218

als geschichtlicher Einbildungskraft.293 Der Verweisungszusammenhang der Bewandtnis ist also die Struktur der geschichtlichen Szene. Heidegger betrachtet deshalb das Thema der Historie als „die Möglichkeit der dage-wesenen Existenz“ (ebd., 395, kursiv v. Heidegger).

293 Einfühlung (emphathy) oder Nachvollzug (re-enactment) als Methode der Histo-rie wurde von C. G. Hempel kritisiert. C. G. Hempel, The Function of General Laws in History, in: Ders., 1965, S. 239f. Statt der Einfühlung schlägt er das folgende Erklä-rungsmodell vor:

Agent A was in a situation of kind C.

A was a rational agent at the time.

Any rational agent, when in a situation of kind C,

will invariably (or: with high probability) do X,

and it will then logically imply (or confer a high inductive probability on) the explanandum:

A did X.

C. G. Hempel, Reasons and Covering Laws in Historical Explanation, in Philosophy of History, hrsg. v. P. Gardiner, Oxford, 1974, S. 100f.

Den Schlüssel zu diesem Erklärungsmodell findet man im zweiten Satz: „A was a rati-onal agent at the time“. Hempel betrachtet nämlich den „rational agent“ als Dispositi-on, aber nicht im aristotelischen Sinne, sondern im Sinne von G. Ryle, der die physika-lische Disposition wie die Lösbarkeit des Zuckers in Wasser und die Handlungsdispo-sition auf die gleiche Weise als dasjenige behandelt, was durch Gesetz erklärt wird. G. Ryle, The Concept of Mind, mit Einführung von D. Dennett, Chicago, 2002, S. 43, 90f. Der Fehler dieses Modells liegt eben in diesem zweiten Satz. Trotz des großen Unter-schieds zwischen Kant und Hempel sind die beiden Philosophen sich darüber einig, dass die Handlung ein Ereignis ist, das unter einem Gesetz subsumiert wird. Aber wenn ein Historiker die Handlung einer geschichtlichen Figur zu verstehen versucht, versteht er die „Erklärung“ der Handlung nach dem Modell der praktischen Überle-gung der eigenen Handlung. Das heißt, der zweite Satz sollte lauten: „A glaubte, dass er selbst ein rationaler Handelnder war“. Wie Castaneda gezeigt hat, kann man „er selbst“ in der indirekten Rede nicht durch einen Eigennahmen ersetzen. H. N. Cas-taneda, On The Phenomeno-Logico of The I, in Q. Cassam, 1994, S. 160-166. In der praktischen Überlegung einer eigenen Handlung sagt oder versteht ein Handelnder: Ich bin so und so. Der Historiker betrachtet den Handelnden in der geschichtlichen Szene also nicht als einen durch physikalische Dispositionen bestimmten bewegenden Körper, sondern als Ich-Sager, der seine eigene Szene von Hause aus mitbringt. Die Handlungsdisposition bzw. den menschlichen Charakter und seine Szene muss man streng von der physikalischen Disposition und ihrem Umstand unterscheiden. Das „Explanandum“ der geschichtlichen Erklärung ist zwar aufgrund der Prämissen ver-stehbar, aber ist in ihnen nicht logisch impliziert. Der Übergang von den Prämissen zur Handlung ist vielmehr der Wahl eines handelnden Ich-Sagers selbst überlassen, die sei-ne eigene geschichtliche Szene erschließt. Historie als eine Wissenschaft braucht die Einfühlung als ihre Methode, weil die Selbstauslegung geschichtlicher Figuren nur in ihren Szenen nachvollzogen werden kann, mit denen sie vertraut waren. Es ist eine große Leistung Heideggers, den Ursprung der Historie in der Geschichtlichkeit des Daseins, d. i. in der Sorge als existenzial-geschichtlicher Einbildungskraft erkannt zu haben.

§ 7 Sorge als besorgende Fürsorge und die Intersubjektivität

219

Allein, was bedeutet: Dasein ist »tatsächlich«? Wenn das Dasein »eigentlich« nur wirklich ist in der Existenz, dann konstituiert sich doch seine »Tatsächlichkeit« gerade im entschlossenen Sichent-werfen auf ein gewähltes Seinkönnen. Das »tatsächlich« eigentlich Dagewesene ist dann aber die existenzielle Möglichkeit, in der sich Schicksal, Geschick und Welt-Geschichte faktisch bestimmten (ebd., 394).

In diesem Zitat orientiert sich Heidegger an der Eigentlichkeit. Aber das hiesige Argument gilt sowohl für das eigentliche Sich-Verstehen als auch für die uneigentliche Selbstauslegung. Bei der Untersuchung eines ge-schichtlichen Ereignisses thematisieren wir die Wahl desjenigen, der „da“ oder in der Szene gewesen ist. Dabei handelt es sich um die vorweg-zunehmende Möglichkeit des 3. Personalpronomens Sg. bzw. Pl.: Er/sie wollte/n das und das machen/vermeiden. Ein oder mehrere dagewesene Ich-Sager entwarfen sich auf dieses eigene Seinkönnen bzw. legten sich selbst nach dieser Möglichkeit aus. In dieser Selbstauslegung konnte er/sie seiner/ihrer eigenen Wahl schuldig sein. Oder Historiker beurteilen, ob sie schuldig waren, indem sie sich in die Szene versetzen. Die Tatsächlich-keit des dagewesenen Daseins bzw. der geschichtlichen Szene der Ich-Sager ist der Hintergrund der faktischen Wahrheit des 3. Personal-pronomens Sg. bzw. Pl.

Aber wegen der Orientierung Heideggers an der Eigentlichkeit oder dem „Schicksal als [der] ohnmächtige[n], den Widrigkeiten sich bereit-stellende[n] Übermacht des verschwiegenen, angstbereiten Sichent-werfens auf das eigene Schuldigsein“ (ebd., 385) wird auch die Rationalität in der geschichtlichen Welt bei Heidegger gefährdet. Diese Gefahr werde ich anhand des Kontrasts zwischen Wirklichkeit und Schein der ge-schichtlichen Szene noch kurz erläutern.

Der Kontrast zwischen Wirklichkeit und Schein der geschichtlichen Szene wird je nach der Interpretation der Szene unterschiedlich struktu-riert. Ob Galilei Entdecker der Wahrheit oder Häretiker war, darüber gibt es zwischen uns und den Geozentrikern des 17. Jahrhunderts einen Mei-nungsunterschied. Wir und die Geozentriker können aber zumindest die gleiche geschichtliche Szene zum Thema der Interpretation machen. Die-se Gleichheit der Szene lässt sich nicht auf die Identität der physikalischen Struktur des Körpers Galileis zurückführen. Diese unterschiedlichen In-terpretationen bewegen sich nicht im Horizont, der von der physikali-schen Struktur des Galileischen Körpers vorgezeichnet wird, sondern im Horizont der Galileischen Handlung, der einen Spielraum für unter-schiedliche geschichtliche Interpretationen offen lässt.

Für uns war die von Galilei erschlossene Szene die der Entdeckung der Wahrheit über die Astronomie. Dabei machen wir „die Möglichkeit der dagewesenen Existenz“ Galileis zum Thema. Wir nehmen so an, dass

Sorge und die geschichtliche Welt

220

die Absicht von Galilei die Entdeckung der astronomischen Wahrheit war. Für die damaligen Geozentriker war die von Galilei erschlossene Szene dagegen die der Ketzerei. Sie nahmen so an, dass die Absicht von Galilei die Zerstörung des geozentrischen und damaligen christlichen Weltbildes war. Weil wir die Wahrheit der heutigen Astronomie anerkennen, halten wir die Galileische Entdeckung der Wahrheit für eine faktische Szene in der Geschichte. Für die Faktizität dieser Szene ist also nicht nur die Ich- und die irdische Perspektive von Galilei, sondern die allgemeine Anerken-nung der astronomischen Wahrheit konstitutiv. Heidegger ist hingegen der Meinung:

„Die in der schicksalhaften Wiederholung gründende historische Erschließung der »Vergangenheit« ist so wenig »subjektiv«, daß sie allein die »Objektivität« der Historie gewährleistet. Denn die Ob-jektivität einer Wissenschaft regelt sich primär daraus, ob sie das ihr zugehörige thematische Seiende in der Ursprünglichkeit seines Seins dem Verstehen unverdeckt entgegenbringen kann. In keiner Wissenschaft sind die »Allgemeingültigkeit« der Maßstäbe und die Ansprüche auf »Allgemeingültigkeit«, die das Man und seine Ver-ständigkeit fordert, weniger mögliche Kriterien der »Wahrheit« als in der eigentlichen Historie (ebd., 395, kursiv v. Heidegger).“

Wenn wir aber anstelle der allgemein anerkannten astronomischen Wahr-heit das „Schicksal als die ohnmächtige, den Widrigkeiten sich bereitstel-lende Übermacht des verschwiegenen, angstbereiten Sichentwerfens auf das eigene Schuldigsein“ zum Kriterium der historischen Wahrheit wählen würden, wie könnten wir die Beurteilung der Geozentriker als Schein zu-rückweisen? Wie kann man die Möglichkeit ausschließen, dass die Geozentriker bei ihrer Beurteilung sich auf „das eigene Schuldig-sein“ entworfen haben? Es ist klar, dass wir auch für die „eigentliche His-torie“ den Anspruch auf Allgemeingültigkeit brauchen. Sie ist weder im strengen Sinne zeitlos noch perspektivfreie Geltung des Naturgesetzes, sondern die Allgemeinheit der szenischen Anerkennung. Innerhalb eines Handlungshorizontes kann nicht nur praktische Regel, sondern auch die Entdeckung des Naturgesetzes ein Strukturmoment der Szene ausmachen. Aber auf die Frage, ob die Französische Revolution der Moment der insti-tutionellen Verwirklichung der politischen Freiheit gewesen sei, kann man auch nicht durch den Entschluss des Einzelnen beantworten.294 Es handelt sich vielmehr um die Anerkennung des politischen Rechts jedes Bürgers. Wenn man das Moment der allgemeinen Anerkennung vernachlässigen würde, könnte man die Rationalität in der geschichtlichen Welt von der irrationalen Barbarei nicht mehr unterscheiden. Wir dürfen also die Rati-

294 Vgl. J. Ritter, Hegel und die französische Revolution, in: Ders., 1977, S. 183-255. Bes. S. 201f.

§ 7 Sorge als besorgende Fürsorge und die Intersubjektivität

221

onalität in der Geschichte nicht dem „Geschick“ als „Geschehen der Ge-meinschaft, des Volkes“ (ebd.,384) überlassen.

Schluss – Todesszene und Ontologie

Nach der bisherigen Interpretation liegt die größte Leistung Heideggers in dem veröffentlichten Teil von SuZ darin, dass er den Subjektivitätsbe-griff vom Cartesianismus befreit und ihm eine völlig neue Gestalt der szenischen Selbstauslegung gegeben hat. Dieser neue Subjektivitätsbegriff, den man W. Hogrebe folgend „szenische Subjektivität“ nennen könnte, erweist sich als ergiebig, besonders in der praktischen Philosophie und in der Handlungstheorie. Der szenische Subjektivitätsbegriff bietet die Mög-lichkeit, die traditionellen Themen in der praktischen Philosophie wie Tu-gend, Wahlfreiheit, Zurechnungsfähigkeit etc. neu zu interpretieren. Bei dieser neuen Interpretation muss jedoch die Stellungnahme Heideggers zu anderen Philosophen einer kritischen Betrachtung unterzogen werden.

Die Eigentlichkeit in der Todesszene und die in der moralischen Sze-ne können nicht dasselbe bedeuten. Wenn man aus der Selbstauslegung des moralisch Schuldig-Seins das Allgemeinheitsmoment und die inter-subjektive Anerkennung ausschließt, hat dies fatale Konsequenzen. Des-halb empfiehlt es sich, die Problematik der Todesszene von der der mora-lischen Szene zu trennen. Im Hinblick auf die Analyse der moralischen Szene sollte man sich eher an Aristoteles, Kant und Hegel halten, als an Heidegger, obwohl seine Daseinsanalytik für diese Analyse unentbehrlich ist.

Die Schwierigkeit, die eine Angleichung der moralischen Szene an die Todesszene mit sich bringt, kann man im Unbedeutsamkeitscharakter der Welt beobachten. In der Todesszene können Umweltdinge sich im Cha-rakter der Unbedeutsamkeit zeigen, insofern ein Sterbender sich mit der Möglichkeit des eigenen Todes konfrontiert findet und die Umweltdinge nicht mehr auf die von ihm selbst erzielbaren Möglichkeiten hin auslegt. Der Charakter von Umweltdingen in der moralischen Szene kann hinge-gen nicht in diesem Sinne unbedeutsam sein. In der moralischen Szene werden Umweltdinge zwar nicht auf das Ergebnis der Handlung hin ge-deutet, aber sie sind noch bedeutsam für eine mögliche moralische Hand-lung und diese wird immer in irgendeiner gesellschaftlichen Rolle vollzo-gen. Ein zu wählendes bzw. zu vermeidendes Werkzeug kann je nach der Stellungnahme zur vorwegzunehmenden Möglichkeit und der Stimmung des Handelnden ganz unterschiedlichen Charakter zeigen. Aber sein Cha-rakter in der moralischen Szene unterscheidet sich von seinem Unbedeut-samkeitscharakter in der Todesszene.

Heidegger selbst hat sich nach der Veröffentlichung von SuZ von der praktischen Philosophie distanziert. Der Grund dieser Distanzierung dürfte wohl in der Schwierigkeit der Angleichung der moralischen Szene

Todesszene und Ontologie

223

an die Todesszene bestehen. In der Todesszene kann es einen Moment geben, wo ein Ich-Sager sich selbst nicht mehr auf seine gesellschaftlichen Rollen hin auslegt. Das Schweigen scheint eher in einer solchen Szene einzutreten. Die Unbedeutsamkeit ist der Charakter der Szene dieser Ver-schwiegenheit. Es ist plausibel, dass die „ursprüngliche existenzielle Wahrheit“ sich in einer solchen Szene enthüllt.295 Diese Wahrheit des „ich“ lässt sich m. E. nicht auf die moralische Selbstauslegung einschrän-ken. Heidegger schreibt: „Die ontologische »Wahrheit« der existenzialen Analyse bildet sich aus auf dem Grunde der ursprünglichen existenziellen Wahrheit“ (SuZ, 316). Mit dieser Behauptung hat Heidegger recht. Wenn eine Ontologie nicht der Existenz der Todesszene gerecht sein kann und diese nur als etwas Subjektives oder Mentales betrachtet, dann ist davon auszugehen, dass mit ihr etwas nicht stimmt. Der ursprüngliche Horizont der ontologischen Forschung ist in der Stimmung der Todesszene vorge-zeichnet.

Es ist deshalb nicht ohne Grund, dass Heidegger nach SuZ die Prob-lematik des Gewissens und der Schuld nie wieder behandelt und die Prob-lematik der Eigentlichkeit eher in der Richtung von Kunst und Dichtung vertieft hat. Auch für die Interpretation dieser Themen beim späten Hei-degger kann die hier entwickelte Analyse des Zusammenhangs zwischen Deutung und ihrem Hintergrund wohl einige neue Ansatzpunkte bieten. Diese Interpretation kann freilich an dieser Stelle nicht mehr geleistet werden, sie wäre aber ein lohnendes Vorhaben.

295 In seiner Konzeption der Eigentlichkeit und des Verfallens steht Heidegger offen-sichtlich unter dem Einfluss der neuplatonischen Tradition, obwohl er die neuplatoni-sche Deutung der Zeit als „Fall“ aus der Ewigkeit ablehnt. Vgl. Plotin, Über Ewigkeit und Zeit, übers. eingeleitet und kommentiert v. W. Beierwaltes, 4. Aufl. Frankfurt a. M., 1995, S. 124f. Zum Begriff des Neugier, siehe den Kommentar von Beierwaltes zum griechischen Wort „πολυπράγμονος“, das auf Platon zurückgeht und auch Augustinus beeinflusst (ebd., 248f.). Vgl. SuZ, S. 170ff. Im Zusammenhang damit muss man auch den Einfluss von Meister Eckhart auf Heidegger berücksichtigen. Vgl. J. D. Caputo, Meister Eckhart and the later Heidegger: in Martin Heidegger: Critical Assessments Bd. 2, hrsg. v. C. Macann, London, 1993, S. 130-177.

Abkürzungsverzeichnis

Werke Martin Heideggers

SuZ Sein und Zeit, Tübingen, 2001.

VA Vorträge und Aufsätze, Pfullingen, 1990.

ZSD Zur Sache des Denkens, Tübingen, 1969.

Seminare Vier Seminare, Frankfurt a. M., 1977.

Kantbuch Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt a. M., 1998.

HW Holzwege, hrsg. von. Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt a. M. 2003.

WM Wegmarken, Frankfurt a. M., 1976.

GA17 Einführung in die phänomenologische Forschung, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt a. M., 1994.

GA18 Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, hrsg. von Mark Michalski, Frankfurt a. M., 2002.

GA19 Platon: Sophistes, hrsg. von Ingeborg Schüßler, Frank-furt a. M., 1992.

GA20 Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, hrsg. von Petra Jaeger, Frankfurt a. M., 1994.

GA21 Logik – Die Frage nach der Wahrheit, hrsg. von Walter Biemel, Frankfurt a. M., 1976.

GA24 Die Grundprobleme der Phänomenologie, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt a. M., 1997.

GA25 Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft, hrsg. von Ingtraud Görland, Frankfurt a. M., 1987.

GA26 Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, hrsg. von Klaus Held, Frankfurt a. M., 1978.

GA29/30 Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Her-mann, Frankfurt a. M., 2004.

GA31 Vom Wesen der menschlichen Freiheit – Einleitung in die Philosophie, hrsg. von Hartmut Tietjen, Frankfurt a. M., 1982.

GA56/57 Zur Bestimmung der Philosophie, hrsg. von Bernd Heimbüchel, Frankfurt a.M.,1987.

Abkürzungsverzeichnis

225

GA60 Phänomenologie des religiösen Lebens, hrsg. von Matt-hias Jung et al., 1995.

GA61 Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles – Einführung in die phänomenologische Forschung, hrsg. von Walter Bröcker et al. Frankfurt a. M.,1985.

GA62 Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Ab-handlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik, Anhang: Phänomenologische Interpretationen zu Aris-toteles (Anzeige der hermeneutischen Situation), hrsg. von Günter Neumann, Frankfurt a. M., 2005.

Andere Schriften

CM Cartesische Meditationen und Pariser Vorträge, von S. Strasser, Den Haag, 1950.

Ideen I Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänome-nologischen Philosophie, erstes Buch, hrsg. von Walter Biemel, Den Haag, 1950.

Ideen II Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänome-nologischen Philosophie, zweites Buch, phänomenolo-gische Untersuchungen zur Konstitution, hrsg. von Mary Biemel, Den Haag, 1952.

Krisis Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, hrsg. von Walter Biemel, Den Haag, 1956.

LU Logische Untersuchungen, 1. Bd. Prolegomena zur reinen Logik, hrsg. von Elmar Holenstein, Den Haag, 1975; Logische Untersuchungen, 2. Bd. 1. Teil, hrsg. von Ursula Panzer, Den Haag, 1984; Logische Unter-suchungen, 2. Bd. 2. Teil, hrsg. von Ursula Panzer, Den Haag, 1984.

EU Erfahrung und Urteil, Hamburg, 1948.

KrV Kritik der reinen Vernunft, hrsg. von Jens Timmer-mann, Hamburg, 1998.

Grundlegung Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, hrsg. von Bernd Kraft et al. Hamburg, 1999.

KpV Kritik der praktischen Vernunft, hrsg. von Karl Vor-länder, Hamburg, 1990.

EN Ethica Nicomachea, hrsg. von Ingram Bywater, Ox-ford, 1894.

Literaturverzeichnis

Ackrill, J. L: Aristotle's definition of psyche, (1972–3), abgedruckt in Articles on Aristotle, hrsg. von J. Barnes et. al., Bd. IV: Psychol-ogy and Aesthetics, Duckworth, London, 1979, S. 65–75.

Allison, Henry, E: Kant’s Transcendental Idealism, Yale University Press, New Haven, 1983.

Aristoteles: Hermeneutik Griechisch – Deutsch, hrsg. und übers. von Hans Günter Zekl, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998.

–, Zweite Analytik Griechisch – Deutsch, hrsg. und übers. von Hans Günter Zekl, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998.

–, Aristoteles’ Metaphysik Griechisch – Deutsch, übers. von Her-mann Bonitz, hrsg. von Horst Seidl, Felix Meiner Verlag, Ham-burg, Bücher I–VI, 1989, Bücher VII–XIV, 1991.

–, Aristoteles’ Physik Griechisch – Deutsch, Bücher I–IV, hrsg. und übers. von Hans Günter Zekl, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1987.

–, Über die Seele Griechisch – Deutsch, hrsg. und übers. von Horst Seidl, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1995.

–, Ethica Nicomachea, hrsg. von Ingram Bywater, Oxford Universi-ty Press, Oxford, 1894. Deutsche Übersetzung: Die Nikomachi-sche Ethik, übers. von Olof Gigon, Deutscher Taschenbuch Ver-lag, München, 1991. Englische Übersetzung: The Nicomachean Ethics, übers. von W. D. Ross, Oxford World’s Classics paper-back, Oxford, 1998; The Nicomachean Ethics, übers. von H. Rackham, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1934.

–, Ars Rhetorica, hrsg. von W. D. Ross, Oxford University Press, Oxford, 1959: Deutsche Übersetzung, Rhetorik, übers. von G. Krapinger, Reclam, Stuttgart, 1999.

–, De Motu Animalium, in Nussbaum, Martha Craven: Aristotle’s De Motu Animalium, Text with Translation, Commentary, and Interpretative Essays, Princeton University Press, Princeton, 1978.

–, Poietik Griechisch-Deutsch, übers. und hrsg. von Manfred Fuhrmann, Reclam, Stuttgart, 1982.

Austin, J. L.: How to Do Things with Words, 1962, 2. Aufl. hrsg. von J. O. Urmson and Marina Sbisa, Harvard University Press, Cam-bridge Massachusetts, 1975.

Beck, Lewis, White: A Commentary on Kant’s Critique of Practical Rea-son, University of Chicago Press, Chicago, 1960.

Literaturverzeichnis

227

Bernet, Rudolf: Leiblichkeit bei Husserl und Heidegger, in G. Figal, 2009, S. 43-71.

Berekeley, George: A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge, hrsg. von J. Dancy, Oxford University Press, Ox-ford, 1998.

Biemel, Walter: Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und Heideg-gers Anmerkung dazu, 1950, abgedruckt in H. Noack, 1970, S. 282-315.

Blattner, William: Ontology, the A Priori, and the Primacy of Practice: An Aporia in Heidegger’s early Philosophy, in S. Crowell et. al. 2007, S. 10-27.

Bloom, Lois: The Transition from Infancy to Language: Acquiring the Power of Expression, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

Brandom, Robert B.: Articulating Reasons – An Introduction to Inferentialism, Harvard Uni versity Press, Cambridge Massachu-setts, 2000.

Bubner, Rüdiger: Handlung, Sprache und Vernunft – Grundbegriffe prak-tischer Philosophie, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1982.

Caputo, John D.: Meister Eckhart and the later Heidegger: the mystical element in Heidegger’s thought, in C. Macann, 1993, S. 130–177.

Cassam, Quassim (hrsg.): Self-Knowledge, Oxford, Oxford University Press, 1994.

Castaneda, Hector-Neri: On The Phenomeno-Logic of The I, 1969, abgedruckt in Cassam, 1994, S. 160-166.

Chomsky, Noam: Recent Contributions to the Theory of Innate Ideas, Synthese Bd. 17, 1967, S. 2-11.

Crane, Tim: The Problem of Perception, in Standford Encyclopedia of Philosophy, 2011, http://plato.stanford.edu/entries/perception-problem/#1.3.

Crowell, Steven und Malpas, Jeff (hrsg.): Transcendental Heidegger, Stan-ford University Press, Stanford, 2007.

Davidson, Donald: The Essential Davidson, with an introduction by Ernie Lepore und Krik Ludwig, Oxford University Press, Oxford, 2006.

–, Actions, Reasons, and Causes, 1963, abgedruckt in: Ders., 2006, S. 23-36.

–, Mental Events, 1970, abgedruckt in: Ders., 2006, S. 105–121.

Demmerling, Christoph: Hermeneutik der Alltäglichkeit und In-der-Welt-sein, in T. Rentsch, 2001, S. 89–115.

Denker, Alfred (hrsg.): Heidegger und Aristoteles, Verlag Karl Alber, Freiburg i. Br. 2007.

Descartes, Rene: Decartes Philosophische Schriften, Felix MeinerVerlag, Hamburg, 1996.

Literaturverzeichnis

228

Dilthey, Wilhelm: Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, in Gesammelte Schriften Bd. VII, 2. Aufl., hrsg. von. Bernhard Groethuysen, B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart, 1958.

–, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaf-ten, Einleitung von Manfred Riedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1981.

–, Texte zur Kritik der historischen Vernunft, hrsg. von Hans-Ulrich Lessing, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1983.

Dray, William: The Historical Explanation of Actions Reconsidered, in P. Gardiner 1974, S. 66–89.

Dreyfus, Hubert T (hrsg.): Husserl, Intentionality and Cognitive Science, MIT Press, Cambridge Massachusetts, 1982.

–, Husserl’s Perceptual Noema, in H. T. Dreyfus, 1982, S. 97–123.

–, Being-in-the-World, A Commentary on Heidegger’s Being and Time, Division I, MIT Press, Cambridge Massachusetts, 1991.

–, Overcoming the myth of the Mental, in Topoi Bd. 25, 2006, S. 43–49.

Dummett, Michael: Origins of Analytical Philosophy, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1994.

Düsing, Klaus: Objektive und subjektive Zeit, in Kant-Studien 71, 1980, S. 1–34.

Evans, Gareth: The Varieties of Reference, Kap. 5–7, hrsg. von J. McDowell, Oxford University Press, Oxford, 1982.

Frank, Manfred: Ansichten der Subjektivität, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 2012.

Figal, Günter: Phänomenologie der Freiheit, 3. Aufl. Beltz Athenäum Verlag, Weinheim, 2000.

Figal, Günter und Gander, Hans-Helmuth (hrsg.): Heidegger und Hus-serl Neue Perspektiven, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 2009.

Føllesdal, Dagfinn: Husserl’s Notion of Noema, in The Journal of Phi-losophy Bd. 66, 1969, S. 681–687.

Frede, Dorothea: The question of being: Heidegger’s project, in C. B. Guignon, 1993, S. 42–69.

Frege, Gottlob: Der Gedanke, 1918/19, abgedruckt in: Ders. Logische Untersuchungen, hrsg. von G. Patzig, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1966, S. 30–53.

–, Funktion, Begriff, Bedeutung, hrsg. von G. Patzig, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1969

–, Über Sinn und Bedeutung, 1892, abgedruckt in: Ders. 1969, S. 40–65.

–, Über Begriff und Gegenstand, 1892, abgedruckt in: Ders. 1969, S. 66–80.

Literaturverzeichnis

229

Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode, 4. Aufl. Zweiter Teil, Hermeneutik und Historizismus, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1975.

Gardiner, Patrick (hrsg.): The Philosophy of History, Oxford University Press, Oxford, 1974.

Gethmann, Carl Friedrich: Verstehen und Auslegung – Das Methoden-problem in der Philosophie Martin Heideggers, Bouvier Verlag, Bonn, 1974.

–, Dasein: Erkennen und Handeln Heidegger im phänomenologi-schen Kontext, Walter de Gruyter, Berlin, 1993.

Guignon, Charles B (hrsg.): The Cambridge Companion to Heidegger, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

Gurwitsch, Aron: Husserl’s Theory of the Intentionality of Conscious-ness, in Dreyfus 1982, S. 59–71.

Graeser, Andreas: Das hermeneutische „als“. Heidegger über Verstehen und Auslegung, in Zeitschrift für philosophische Forschung Bd. 47, 1993, S. 559–572.

–, Philosophie in Sein und Zeit – Kritische Erwägungen zu Heideg-ger, Academia Verlag, Sankt Augustin, 1994.

Habermas, Jürgen: Was heißt Universalpragmatik?, in Sprachpragmatik und Philosophie, hrsg. von K. O. Apel, Suhrkamp Verlag, Frank-furt a. M.1976, S. 174–272.

Hegel, G. W. F: Grundlinien der Philosophie des Rechts, hrsg. von B. La-kebrink, Reclam, Stuttgart, 1970.

Heidegger, Martin: Sein und Zeit, 18. Aufl., Max Niemeyer Verlag, Tü-bingen, 2001.

–, Vorträge und Aufsätze, 6. Aufl. Verlag Günter Neske, Pfullingen, 1990.

–, Zur Sache des Denkens, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1969.

–, Die Frage nach dem Ding – Zu Kants Lehre von den transzen-dentalen Grundsätzen, 3. Aufl. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1987.

–, Vier Seminare, hrsg. von Curd Ochwadt, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1977.

–, Kant und das Problem der Metaphysik, 6. Aufl., Vittorio Klos-termann, Frankfurt a. M., 1998.

–, Holzwege, 8. Aufl. hrsg. von. Friedrich-Wilhelm von Hermann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2003.

–, Wegmarken, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Hermann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1976.

–, Einführung in die phänomenologische Forschung, Gesamtausga-be Bd. 17, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Hermann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1994.

Literaturverzeichnis

230

–, Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, Gesamtausgabe Bd. 18, hrsg. von Mark Michalski, Vittorio Klostermann, Frank-furt a. M., 2002.

–, Platon: Sophistes, Gesamtausgabe Bd. 19, hrsg. von Ingeborg Schüßler, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1992.

–, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Gesamtausgabe Bd. 20, 3. Aufl., hrsg. von Petra Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1994.

–, Logik – Die Frage nach der Wahrheit, Gesamtausgabe Bd. 21, hrsg. von Walter Biemel, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1976.

–, Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe Bd. 24, 3. Aufl., hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Hermann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1997.

–, Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft, Gesamtausgabe Bd. 25, 2. Aufl. hrsg. von Ingtraud Görland, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1987.

–, Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, Gesamtausgabe Bd. 26, hrsg. von Klaus Held, Vittorio Kloster-mann, Frankfurt a. M., 1978.

–, Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsam-keit, Gesamtausgabe 29/30, 3. Aufl. hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Hermann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2004.

–, Vom Wesen der menschlichen Freiheit – Einleitung in die Philo-sophie, Gesamtausgabe Bd. 31, hrsg. von Hartmut Tietjen, Vitto-rio Klostermann, Frankfurt a. M., 1982.

–, Zur Bestimmung der Philosophie, Gesamtausgabe Bd. 56/57, hrsg. von Bernd Heimbüchel, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1987.

–, Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe Bd. 58, hrsg. von Hans-Helmuth Gander, Vittorio Klostermann, Frank-furt a. M.,1993.

–, Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks, Gesamt-ausgabe Bd. 59, hrsg. von Claudius Strube, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.,1993.

–, Phänomenologie des religiösen Lebens, Gesamtausgabe Bd. 60, hrsg. von Matthias Jung et al., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1995.

–, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles – Einführung in die phänomenologische Forschung, Gesamtausgabe Bd. 61, hrsg. von Walter Bröcker et al. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1985.

Literaturverzeichnis

231

–, Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik, Anhang: Phänomenolo-gische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneuti-schen Situation), Gesamtausgabe Bd. 62, hrsg. von Günter Neu-mann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2005.

–, Ontologie (Hermeneutik der Faktizität), Gesamtausgabe Bd. 63, hrsg. von Käte Bröcker- Oltmanns, Vittorio Klostermann, Frank-furt a. M., 1988.

Heimsoeth, Heinz: Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie, 1924, abgedruckt in: Ders. Studien zur Philosophie Immanuel Kants, Bd. 1, hrsg. von I. Heidemann, 1971, Bouvier Verlag, Bonn, 229–257.

Hempel C. G.: The Functions of General Laws in History, 1942, abgedruckt in: Ders., Aspects of Scientific Explanation, Free Press, New York, 1965, S. 231–244.

–, Reasons and Covering Laws in Historical Explanation, in P. Gar-diner, 1974, S. 90–105.

Henrich, Dieter: Selbstbewusstsein – Kritische Einleitung in die Theorie, in Hermeneutik und Dialektik Bd. 1, hrsg von R. Bubner et al., J. C. B. Mohr, Tübingen, 1970, S. 257–284.

Höffe, Otfried: Ethik und Politik, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1979.

–, Ethik als praktische Philosophie – Die Begründung durch Aristo-teles, in O. Höffe, 1979, S. 38–83.

–, Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen, in O. Höffe, 1979, S. 84–119.

–, hrsg. Die Nikomachische Ethik, Klassiker Auslegen, Bd. 2, Akademie Verlag, Berlin, 1995.

Hogrebe, Wolfram: Diltheys Rückruf auf das Verstehen der Lebensvoll-züge, in: Ders. Deutsche Philosophie im XIX. Jahrhundert, Wil-helm Fink Verlag, München, 1987.

–, Prädikation und Genesis – Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings »Die Weltalter«, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1989.

–, Metaphysik und Mantik, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1992.

–, Riskante Lebensnähe – Die szenische Existenz des Menschen, Berlin, Akademie Verlag, 2009.

Hoppe, Hans-Georg: Wandlungen in der Kant-Auffassung Heideggers, in Durchblicke hrsg. von Vittorio Klostermann, Vittorio Kloster-mann, Frankfurt a. M.1970. S. 284–317.

Hoyningen-Huene, Paul: Context of Discovery versus Context of Justifi-cation and Thomas Kuhn, in Revisiting Discovery and Justifica-

Literaturverzeichnis

232

tion, hrsg. von Jutta Schickore und Friedrich Steinle, Springer Verlag, Dordrecht, 2006, 119–131.

Husserl, Edmund: Cartesische Meditationen und Pariser Vorträge, Husserliana Bd. I, hrsg. von S. Strasser, Martinus Nijhoff Publis-hers, Den Haag, 1950.

–, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, erstes Buch, Husserliana Bd. III, hrsg. von Walter Biemel, Martinus Nijhoff Publishers, Den Haag, 1950.

–, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, zweites Buch, phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, Husserliana Bd. IV, hrsg. von Mary Biemel, Martinus Nijhoff Publishers, Den Haag, 1952.

–, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzenden-tale Phänomenologie, Husserliana Bd. VI, hrsg. von Walter Biemel, Martinus Nijhoff Publishers, Den Haag, 1956.

–, Phänomenologische Psychologie, hrsg. von. Walter Biemel, Husserliana Bd. IX, Den Haag, Martinus Nijhoff Publishers, 1962.

–, Analysen zur passiven Synthesis, Husserliana Bd. XI, Martinus Nijhof Publishers, Den Haag, 1966.

–, Grundprobleme der Phänomenologie 1910/11, hrsg. von Iso Kern, Martinus Nijhoff Publishers, Den Haag, 1977.

–, Formale und transzendentale Logik – Versuch einer Kritik an der logischen Vernunft, Husserliana Bd. XVII, hrsg. von Paul Janssen, Martinus Nijhof Publishers, Den Haag, 1974.

–, Logische Untersuchungen, 1. Bd. Prolegomena zur reinen Logik, hrsg. von Elmar Holenstein, Martinus Nijhof Publishers, Den Haag, 1975: 2. Bd. 1. Teil, Husserliana, Bd. XIX/1, hrsg. von Ur-sula Panzer, Martinus Nijhof Publishers, Den Haag, 1984: 2. Bd. 2. Teil, Husserliana, Bd. XIX/2, hrsg. von Ursula Panzer, Marti-nus Nijhof Publishers, Den Haag, 1984.

–, Philosophie als Strenge Wissenschaft, Felix Meiner Verlag, Ham-burg, 2009.

–, Erfahrung und Urteil, Classen und Govertz, Hamburg, 1948.

Ineichen, Hans: Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt – Diltheys Logik der Geisteswissenschaften, Vittorio Klos-termann, Frankfurt a. M. 1975.

Jackson, Frank: “What Mary Didn’t Know”, in the Journal of Philosophy, Bd. 83(5), 1986, S. 291–295.

Jamme, Christoph: Phänomenologie Heidegger und Husserl, in D. Tho-mä, 2003, S. 37-47.

Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, hrsg. von Jens Timmermann, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998.

Literaturverzeichnis

233

–, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wis-senschaft wird auftreten können, hrsg. von Karl Vorländer, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1965.

–, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, hrsg. von Bernd Kraft und Dieter Schönecker, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1999.

–, Kritik der praktischen Vernunft, hrsg. von Karl Vorländer, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990.

–, Kritik der Urteilskraft, hrsg. von Piero Giondanetti, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2001.

–, Die Metaphysik der Sitten, in Werkausgabe VIII, hrsg. v. Wil-helm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1977.

–, Was heißt sich im Denken orientieren?, in Werkausgabe V. hrsg. von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1977, S. 267–283.

Keller, Hellen: The Story of My Life, hrsg. von James Berger, New York, Modern Library, 2004.

Kenny, Anthony: The Practical Syllogism and Incontinence, in Phronesis Bd. XI, 1966, S. 163–184.

–, Aristotle’s Theory of the Will, Duckworth, London, 1979.

Kripke, Saul A.: Naming and Necessity, Cambridge Massachusetts, Har-vard University Press, 1972.

Kuhn, Thomas, S: The Structure of Scientific Revolutions, 3. Aufl., Uni-versity of Chicago Press, Chicago,1996.

Leibniz, Gottfried Wilhelm: Kleine Schriften zur Metaphysik Französisch und deutsch, hrsg. und übers. von Hans Heinz Holz, Frankfurt a.M. Suhrkamp Verlag, 1996.

Lohmar, Dieter: Kategoriale Anschauung, in Logische Untersuchungen, Klassiker Auslegen Bd. 35, hrsg. von Verena Mayer, Berlin, Aka-demie Verlag, 2008, S. 209-237.

Macann, Christopher (hrsg.): Martin Heidegger: Critical Assessments Bd. 2, London, Routledge, 1993.

MacIntyre, Alasdair: After Virtue, 2. Aufl. London, Duckworth, 1985.

Marquard, Odo: Hegel und Sollen, in: Ders. Schwierigkeiten mit der Ge-schichtsphilosophie, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1982, S. 37-51.

McDowell, John: Mind and World, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 1994.

McTaggart, J. M. E: The Unreality of Time, 1927, abgedruckt in The Phi-losophy of Time, hrsg. von Robin Lepoidevin and Murry MacBeth, Oxford University Press, Oxford, 1993, S. 23-34.

Mellor, D. H.: Real Time II, Routledge, London, 1998, S. 1-69.

Mikami, Akira: Nippongo no Ronri (Die Logik der japanischen Sprache), 9. Aufl. Kuroshio Syuppan, Tokyo, 1986.

Literaturverzeichnis

234

Mohanty, J. N.: Husserl and Frege, Indiana Press, Bloomington, 1982.

Nagel, Thomas: What Is It Like to Be a Bat, in Philosophical Review Bd. 83, 1974, S. 435–450.

–, The View from Nowhere, Oxford University Press, Oxford, 1986.

Natorp, Paul: Zeit und Raum als Mathematische Gebilde, Kap. 6 der logi-schen Grundlagen der exakten Wissenschaften, Verlag B.G. Teubner, Leipzig, 1910.

–, Husserls ›Ideen zu einer reinen Phänomenologie‹, 1917/18, abge-druckt in H. Noack, 1973, S. 36-60.

Noack, Hermann (hrsg.): Husserl, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1973.

Philipse, Herman: Heidegger’s “scandal of philosophy”: The Problem of the Ding an sich in Being and Time, in S. Crowell et al. 2007, S. 169-198.

Perry, John: Frege on Demonstratives, in Philosophical Review, Bd. 86, 1977, S. 474-497.

Pippin, Robert: On Being Anti-Cartesian: Hegel, Heidegger, Subjectivity, and Sociality, in: Ders. Idealism, as Modernism: Hegelian Varia-tions, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, S. 375–394.

Plotin: Über Ewigkeit und Zeit, übersetzt, eingeleitet und kommentiert von W. Beierwaltes, 4. Aufl. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1995.

Pöggeler, Otto (hrsg.): Heidegger, Perspektiven zur Deutung seines Werkes, Athenäum, Königstein/Ts., 1984.

–, Der Denkweg Martin Heideggers, 3. Aufl. Verlag Günter Neske, Pfullingen, 1990.

Prauss, Gerold: Zum Wahrheitsproblem bei Kant, 1969 abgedruckt in: Ders. (hrsg.), Kant, – Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln, Kipenheuer & Witsch, Köln, 1973, S. 73–89.

–, Erscheinung bei Kant, Bouvier Verlag, Bonn, 1971.

–, Kant und das Problem der Dinge an sich, 3. Aufl., Bouvier Verlag, Bonn, 1989.

Putnam, Hilary: Meaning of the Meaning, in: Ders. Mind, Language and Reality, Philosophical Papers, Bd. 2. Cambridge University Press, Cambridge, 1975, S. 215–271.

–, Reason, Truth and History, Cambridge University Press, Cam-bridge, 1981.

Quine, W. V.: Two Dogmas of Empiricism in From Logical Point of View, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1953, S. 20–46.

–, The Roots of Reference, Open Court Publishing Company, LaSalle, 1974.

Literaturverzeichnis

235

Rapp, Christoph: Freiwilligkeit, Entscheidung, Verantwortlichkeit, in O. Höffe, 1995, S. 109–133.

Rentsch, Thomas (hrsg.): Sein und Zeit, Klassiker Auslegen Bd. 25, Aka-demie Verlag, Berlin, 2001.

Rickert, Heinrich: Der Gegenstand der Erkenntnis – Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transzendenz, J. C. B. Mohr, Frei-burg i. B. 1892.

–, Zwei Wege der Erkenntnistheorie, Kant-Studien Bd. 14, 1909, S. 169–-228.

Ritter, Joachim: Metaphysik und Politik, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1969.

Robinson, Richard: Aristotle on Akrasia, in O. Höffe, 1995, S. 187–206.

Rorty, Amélie Oksenberg (hrsg.): Essays on Aristotle’s Ethics, Universi-ty of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1980.

–, Akrasia and Pleasure: Nicomachean Ethics Book 7, in: Ders., 1980, S. 267–284.

Russell, Bertrand: Knowledge by Acquaintance and Knowledge by De-scription, in Proceedings of the Aristotelian Society Bd. XI, 1910/11, S. 108–128.

Scarano, Nico: Moralisches Handeln, in Kritik der praktischen Vernunft, Klassiker Auslegen Bd. 25, 2. Aufl. hrsg. von. O. Höffe, Akademie Verlag, Berlin, 2011, S. 117–131.

Sellars, Wilfrid: Empiricism and Philosophy of Mind, with an Introduc-tion by Richard Rorty and a Study Guide by Robert Brandom, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1997.

Searle, John, R: Speech Acts, Cambridge University Press, Cambridge, 1969.

Shomaker, Sydney: Introspection and The Self, 1986, abgedruckt in Cassam 1994, S. 118–139.

Smith, Quentin und Oaklander, Nathan (hrsg.): The New Theory of Time, Yale University Press, New Haven, 1994.

Smith, Quentin: The Implications of the Tensed and Tenseless Theory of Time, in Q. Smith et al. 1994, S. 1–14.

–, The Old and New Tenseless Theories of Time, in Q. Smith et al., 1994, S. 17–22.

–, Problems with the New Tenseless Theory of Time, in Q. Smith et al., 1994, S. 23–37.

–, The Phenomenology of A-Time, in Q. Smith et al., 1994, S. 351–359.

Sokolowski, Robert: Intentional Analysis and the Noema, in Dialectica Bd. 38, 1984, S. 113–129.

Literaturverzeichnis

236

Solomon, Robert C: A Subjective Theory of the Passions, Kap. 8 von The Passions, University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana, 1976.

Sommer, Manfred: Husserls Göttinger Lebenswelt, Einleitung in Edmund Husserl, Die Konstitution der geistigen Welt, hrsg. von M. Som-mer, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1984.

Strawson, P. F.: The Bounds of Sense – An Essay on Kant’s Critique of Pure Reason, Routledge, London, 1966.

Taylor, Charles: Engaged agency and background in Heidegger, in C. Guignon, 1993, S. 317–336.

Thomä, Dieter: Heidegger Handbuch, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart, 2003.

Tugendhat, Ernst: Heideggers Idee von Wahrheit, 1966, in O. Pöggeler, 1984, S. 286–297.

–, Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, 2. Aufl., Walter de Gruyter, Berlin, 1970.

–, Phänomenologie und Sprachanalyse, in Hermeneutik und Dialek-tik Bd. 2, hrsg. von Rüdiger Bubner et al., J. C. B. Mohr, Tübingen, 1970, S. 3–23.

–, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1976.

–, Selbstbewußtsein und Sebstbestimmung, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1979.

–, Heideggers Seinsfrage, 1991, in Philosophische Aufsätze, Suhr-kamp Verlag, Frankfurt a. M., 1992, S. 108–135.

Volpi, Franco: Dasein as praxis: the Heideggerian assimilation and the radicalization of the practical philosophy of Aristotle, in C. Macann, 1993, S. 90–129.

–, Der Status der existenzialen Analytik, in T. Rentsch, 2001, S. 29–50.

–, Der Rückgang auf die Griechen in den zwanziger Jahren. Eine hermeneutische Perspektive auf Aristoteles, Platon und die Vor-sokratiker im Dienst der Seinsfrage, in D. Thomä, 2003, S. 26–37.

Waxman, Sandra, R: Everything Had a Name, and Each Name Gave Birth to a New Thought: Links between Early Word Learning and Con-ceptual Organization, in Weaving a Lexicon, hrsg. von D. Geof-frey Hall and Sandra R. Waxman, MIT Press, Cambridge Massa-chusetts, 2004, S. 295–335.

Wiggins, David: Deliberation and Practical Reason, in A. O. Rorty, 1980, S. 221–240.

–, Weakness of Will Commensurability, and the Objects of Deliber-ation and Desire, in A. O. Rorty, 1980, S.265.

Literaturverzeichnis

237

Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen, The Macmillan Company, New York, 1953.

von Wright, Georg Henrik: Explanation and Understanding, Cornell University Press, Ithaca, 1971.

Whitehead, Alfred North: Process and Reality, hrsg. von David Ray Grif-fin und Donald W. Sherburne, Free Press, New York, 1978.

Zahavi, Dan: Husserl’s Phenomenology, Stanford University Press, Stan-ford, 2003.

–, Phänomenologie und Transzendentalphilosophie, in G. Figal et al. 2009, S. 73–99.