

Željko Radinković

Daseinsanalyse und die Seinsfrage beim frühen Heidegger. Destruktion des Husserlschen Bewusstseinsbegriffs als des absoluten Seins im Sinne der absoluten Gegebenheit

Zusammenfassung Der Text beschäftigt sich mit einer bestimmten Phase des Heideggerschen Denkweges, die unmittelbar dem Entstehen von Sein und Zeit (1927) vorausgegangen war. Im Mittelpunkt der Überlegungen befindet sich Heideggersche Rezeption, Kritik und Transformation einiger der zentralen Begriffe der Husserlschen Phänomenologie (Intentionalität, Apriori, kategoriale Anschauung). Es soll gezeigt werden, wie diese radikale Umformung der Husserlschen Phänomenologie über die formale Koinzidenz bezüglich des phänomenologischen Prinzips „zu den Sachen selbst“ hinausgeht und auf die wesentliche Verbindung der Seinsfrage und seiner phänomenologischen Entformalisierung hinweist.

613

Schlüsselwörter: Sein, Phänomenologie, Ontologie, Bewusstsein, Zeit, Intentionalität

In der Vorlesung *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* stößt man auf die erste von Heidegger ausdrücklich vorgebrachte Ablehnung der Anschauung als der Art und Weise, wie das Dasein in seiner ursprünglichen Bedeutung zu erfassen ist. (Radinković 2012a) Der Vorgang der Selbstausslegung des Daseins – hier noch unter dem Schwerpunkt Faktizität betrachtet – führt, so Heidegger, nicht über Anschauung, die hier klar als einer der Modi des erkennend-objektivierenden Verhaltens bestimmt wird. Die Hermeneutik soll vielmehr von dem Individuellen als dem Faktischen ausgehen, und zwar so, dass die „Faktizität [...] die Bezeichnung für den Seinscharakter ‚unseres‘, ‚eigenen‘ Daseins [ist]. Genauer bedeutet der Ausdruck: *jeweilig* dieses Dasein (Phänomen der ‚Jeweiligkeit‘; vgl. Verweilen, Nichtweglaufen, Da-bei-, Dasein), sofern es *seinsmäßig* in seinem Seinscharakter ‚da‘ ist. *Seinsmäßig* dasein besagt: nicht und nie primär als *Gegenstand* der Anschauung und anschaulicher Bestimmung, der bloßen Kenntnisnahme und Kenntnishaftigkeit von ihm, sondern Dasein ist ihm selbst *da* im Wie seines eigenen Seins.“ (Heidegger 1988: 7) Als faktisch existierendes geht das Dasein sorgend mit sich und der Welt um. Das Dasein begegnet primär im Wie des Besorgtseins. Das aber, was das Dasein eigentlich besorgt, ist laut Heidegger seine eigene Zeitlichkeit. Denn, „Besorgtes ist da als noch nicht, als erst zu-, als schon, als nahezu, als bis jetzt, als fürs erste, als schließlich.“ (Heidegger 1988: 101) Es sind diese

sog. kairologische Momente des Daseins, die auf einen Zusammenhang seiner sorgenden Seinsweise mit den Grundmomenten der Zeit hinweisen. In der Vorlesung *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* von 1925 gelingt es Heidegger diese sich andeutende Verbindung im Lichte der Seinsfrage in den Blick zu nehmen. Die Grundfrage der Phänomenologie, heißt es da, ist die Frage nach dem Sein, die phänomenologische Forschung die Interpretation des Seienden auf sein Sein hin. (Heidegger 1979: 423) Seine bisher gewonnenen Einsichten in die Faktizität des Daseins und die Grundstrukturen seines sorgenden Umgangs mit sich und der Welt haben eine Perspektive auf die Seinsfrage eröffnet. Diese stellt sich demnach nicht als eine abstrakte – etwa als systematische Erörterung des Begriffs ‚Zeit‘ –, zu diesen Bestimmungen hinzukommende, sondern soll in der vollen Konkretion des existierenden Daseins gestellt. Die Frage ist, inwiefern lässt sich in dem, wie das Dasein sein historisch-faktisches Existieren erfährt, in der Bekümmern um sein Sein, auch ein Verständnis des Seins selbst nachweisen. Die Methodologie der Seinsfrage ist demnach eng an die Art und Weise der Selbsterfahrung des Daseins gekoppelt. „Je eigentlicher und reiner dieses Seiende des Fragens, Erfahrens und Begreifens in seinem Sein ausgearbeitet ist, um so radikaler wird die Antwort auf die Seinsfrage zu geben sein. Dieses Seiende wird um so reiner auszuarbeiten sein, je ursprünglicher es selbst erfahren, je angemessener es begrifflich bestimmt wird, je eigentlicher das Seinsverhältnis zu ihm selbst gewonnen und begriffen ist.“ (Heidegger 1979: 199) Das ‚Seiende des Fragens‘ sind wir selbst, weil wir in einem seinsmäßigen Verhältnis zum Sein stehen. Wir sind so, dass wir uns um unser Sein kümmern müssen und können. Wir (das Dasein) sind auslegungsbedürftig und –fähig.

1. Heideggersche Rezeption der zentralen Themen der Bewusstseinsphilosophie Husserls (Intentionalität, kategoriale Anschauung, Apriori)

Noch bevor Heidegger die Daseinsanalyse in Angriff nimmt widmet er sich ausführlich den „fundamentalen Entdeckungen der Phänomenologie“: der Intentionalität, der kategorialen Anschauung und dem „ursprünglichen Sinn des Apriori“. (Heidegger 1979: 34) Die Darstellungen der Husserlschen Positionen haben dabei eher eine vorbereitende Funktion, denn eine deutliche Abgrenzung zu Husserl wird dabei nicht geboten.¹ Erst der Aufweis des Versäumnisses der Seinsfrage der Bewusstseinsphänomenologie, bietet die

1 H-G. Gadamer zufolge gibt diese Vorlesung „eine glänzende Rekonstruktion der Husserlschen Phänomenologie – vermeidet freilich völlig ihre transzendentalphilosophische Begründungstendenz.“, Gadamer 1987: 14. Daniel O. Dahlstrom nennt die Vorlesung *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* die „zweifelsohne das deutlichste und ausführlichste Dokument von Heideggers beträchtlicher Kenntnis und positiven Schätzung der Phänomenologie Husserls.“, Dahlstrom 1994: 54.

Gelegenheit, auch die dazugehörige Strukturen Intentionalität, kategoriale Anschauung und das Aprioriproblem vom Standpunkt der neugewonnenen Fragestellung kritisch zu beleuchten.

Husserl fasst, so Heidegger, die Intentionalität als allgemeine Vernunftstruktur, die einen Zusammenhang zwischen Vermeinung und dem Vermeinten, also Intentio und Intenum, oder Noesis und Noema, aufstellt.² Dabei vermutet Heidegger eine in dieser Bestimmung der Intentionalität schon enthaltene Interpretation, die auf ihren Ursprung in der Sphäre des Theoretischen hinweist. Sofern das ‚Sich-richten-auf‘, von Husserl auch Noesis genannt, nur auf diese Weise bestimmt ist, kann die Feststellung der Zugehörigkeit von Noesis und Noema „lediglich erste Anzeige und Aufweisung eines thematischen Feldes für Betrachtungen“ darstellen. (Heidegger 1979: 61) Es gilt, so Heidegger, nach dem Sinn dieser Struktur der Zusammengehörigkeit zu fragen. Die Intentionalität als solche ist weder metaphysisch dogmatisch noch indiziert sie ein Rückfall in den Psychologismus. Deshalb „gilt als die erste methodische Regel für die erste Erfassung der Intentionalität, sich gerade nicht um Deutungen zu bemühen, sondern lediglich nur das festzuhalten, was sich selbst zeigt [...]“. Nicht also durch die Spekulation oder „unkritisches Festhalten an bestimmten Wirklichkeiten wie Psychisches, Bewusstsein, Erlebniszusammenhang, Vernunft“, sondern in der Konkrektion soll gesehen werden, „wovon sie die Struktur und wie sie das ist“. (Heidegger 1979: 63)

615

Dabei interessiert sich Heidegger hauptsächlich um die „Entelechie der Intentionalität“³, den Telos des Zusammenhangs, in dem die einzelnen Erlebnisse (z.B. Leermeinen, Vergegenwärtigung, Bilderfassung, schlichtes Wahrnehmen) stehen. Innerhalb deren Mannigfaltigkeit besteht ein Strukturzusammenhang,

2 Das ist der Grund dafür, warum Heidegger die Entdeckung der Intentionalität Husserl und nicht etwa Brentano zuschreibt. Brentano sah zwar in der Intentionalität die Hauptcharakteristik der Erlebnisse, doch erst Husserl hat die wahre Natur der Zusammengehörigkeit von Intentio und Intenum erfasst. In den *Logischen Untersuchungen* unterschied Husserl „den Gegenstand, so wie er intendiert ist, und schlechthin den Gegenstand, welcher intendiert ist“. (Husserl 1984a: 400; Husserl 1967: 270-273) Oder in Heideggers Version: „*das Seiende selbst* [...] und *das Seiende in der Weise seines Interdiertseins*.“ (Heidegger 1979: 53) Tugendhat schreibt dazu: „Die Phänomenologie der intentionalen Erlebnisse ist überhaupt nur möglich bei gleichzeitiger Thematisierung der ‚intentionalen Gegenständlichkeit‘ dieser Erlebnisse, d.h. der Gegenständlichkeit so wie sie von dem jeweiligen Akt gemeint ist.“, Tugendhat 1967: 27. Dahlstrom zufolge sieht Heidegger dabei gänzlich von Husserlschen Unterscheidungen zwischen Aktqualität und -materie: „Dass Husserl in den *Logischen Untersuchungen* die Weise des Interdiertseins als eine ‚Qualität‘, den Gegenstand *so wie* er intendiert ist, als Materie (oder ‚Sinn der gegenständlicher Auffassung‘) und die dabei erlebten Empfindungen als den ‚repräsentierenden Inhalt‘ versteht und dass er dieses Verständnis in den *Ideen I* eingehend revidiert, wird von Heidegger in seinen Vorlesungen *nicht* erwähnt.“, Dahlstrom 1994: 58.

3 Vgl. dazu Dahlstrom 1994: 59f.

und zwar so, dass „in der anschaulichen Vergegenwärtigung [...] sich z.B. ein Leermeinen erfüllen“ kann. (Heidegger 1979: 59) Dieser Erfüllungsvorgang vollzieht sich in drei Stufen: der Leermeinung, der Vergegenwärtigung (in der sich die Bedeutungsintention des bloß Gemeinten bis zu einem gewissen Grad erfüllt) und der vollständigen Erfüllung der ‚leibhaftigen‘ Gegebenheit der Wahrnehmung.⁴ In dem Akt der Identifizierung identifiziert sich das Leergemeinte mit dem Angeschauten. Die Anschauung gibt aber nur das Angeschaute als das Identische mit dem Gemeinten, und nicht etwa die Identität selbst. In dem Akt der Identifizierung wird die „Identität nicht als Selbigkeit erfasst“. (Heidegger 1979: 66)

616

Trotz solcher wichtigen Einsichten in die Struktur der Intentionalität, so Heidegger, versäumt Husserl nach dem Sein des Intentionalen zu fragen, insofern die von ihm methodisch eingesetzte phänomenologische Reduktion nur den Wasgehalt herauszuheben vermag. Die Reduktion sieht von der Vereinzelung der Erlebnisse ab und richtet ihren Blick auf die Grundstrukturen des Intentionalen. Die Bestimmung der *essentia* wird unter Absehung von *existentia* vollzogen. „Wenn es aber Seiendes gebe,“ so Heidegger, „dessen Was es gerade ist, zu sein und nichts als zu sein, dann wäre diese ideative Betrachtung einem solchen Seienden gegenüber das fundamentalste Missverständnis.“ (Heidegger 1979: 152) Um die Seinsweise des Intentionalen zu ermitteln, muss erst das Seiende zu dessen Seinsweise die Intentionalität mitgehört, erfahren bzw. zur Gegebenheit gebracht werden. Die Konkretion der Struktur des Intentionalen erweist sich somit als in die Daseinsanalytik zugehörig. Intentional in dem Sinne ist Dasein als ‚Schon-sein-bei‘: „Im Sich-richten-auf und Erfassen geht das Dasein nicht erst aus sich, aus einer Innensphäre heraus, in die es eingekapselt ist, sondern es ist seinem Sinne nach immer schon ‚draußen‘ in der Welt“. (Heidegger 1979: 221) In *Sein und Zeit* wird das ‚Sein-bei‘ der Welt, das grundsätzlich die Strukturen der Intentionalität aufweist, als Existenzial bezeichnet. Dass Heidegger von dem Terminus ‚Intentionalität‘ abrückt, ist aber kein Zufall. Anscheinend schätzte Heidegger die Gefahr als zu groß, mit der ‚Intentionalität‘ das Erkennen und das Erfassen zu assoziieren und die primär existenziale Struktur des ‚Seins-bei‘ der Welt, des ‚In-der-Welt-seins‘ zu verkennen.

4 „Ich kann, statt nur so darüber, aus der schlichten, sich durchhaltenden Vergegenwärtigung von etwas heraus sprechen, oder gar – wenn z. B. Streit über Zahl der Bogen und Pfeiler der Brücke entsteht – kann sich das Vergegenwärtigte in einer neuen Weise durch die leibhafte Gegebenheit selbst füllen.“ Dabei hat jede Intention eine eigene Weise der Erfüllungsmöglichkeiten, wie etwa „Wahrnehmung überhaupt nur durch Wahrnehmung; Erinnerung nie durch Erwartung, sondern durch erinnernde Vergegenwärtigung bzw. durch Wahrnehmung. Es bestehen ganz bestimmte gesetzliche Zusammenhänge zwischen den Möglichkeiten des Erfüllens eines vordem gegebenen Leermeinens.“ (Heidegger 1979: 59) Zur Frage der anschaulichen Erfüllung der sog. Leeren, signitiven intentionalen Akte bei Husserl vgl. Radinković 2012b.

Auf den ersten Blick scheint es im Sinne von Husserl⁵ gemeint zu sein, wenn Heidegger die Anschauung als ein „*schlichtes Erfassen von leibhaftig Gegebenem, wie es sich zeigt*“ bestimmt. Die Anschauung ist demnach keine außerordentliche „exzeptionelle Art, sich in sonst verschlossene Gebiete und Tiefen der Welt zu versetzen“ – eine Formulierung, die so oder ähnlich auch öfters bei Husserl zu finden ist. Durchaus im Husserlschen Sinne ist auch die Forderung Heideggers zu deuten, Anschauung solle nicht mit dem Anliegen des modernen Intuitionismus (a la Bergson) verwechselt werden. Eine erste, scheinbar geringe Abweichung klingt aber dort an, wenn er sich auf die kategoriale Anschauung bezieht: „Die Entdeckung der kategorialen Anschauung ist der Nachweis, erstens daß es ein schlichtes Erfassen des Kategorialen gibt, solcher Bestände im Seienden, die man traditionellerweise als Kategorien bezeichnet und in roher Form sehr bald gesehen hat.“ (Heidegger 1979: 64) Denn, so Heidegger, der Begriff ‚Anschauung‘ präjudiziert nicht, „ob die sinnliche Wahrnehmung die einzige und ursprünglichste Art des Anschauens ist, oder ob es weitere Möglichkeiten der Anschauung gibt hinsichtlich anderer Sachfelder und Bestände.“ (Heidegger 1979: 64) Dies mag wohl für die Bestimmung der Husserlschen Anschauung überhaupt zutreffen. Dass aber die idealen Gegenstände schlicht, in ihrer leiblichen Gegebenheit anschaubar sind, ist mit seiner Bestimmung der kategorialen Anschauung nicht vereinbar. Es lässt sich nachweisen, dass der Ausdruck ‚schlichtes Erfassen‘ von Husserl nur bezüglich der sinnlichen Wahrnehmung benutzt wird, d.h. nur darin vollzieht sich die anschauliche Erfüllung mittels der leiblichen Präsenz. Andernfalls würde Husserl hinsichtlich der kategorialen Anschauung nicht von den ‚Graden der Komplikation‘ und der Fundiertheit der kategorialen Anschauung in dem schlichten wahrnehmenden Erfassen des Gegenstandes sprechen.⁶ Es ist aber unwahrscheinlich, dass Heidegger die ‚Schlichtheit‘ der Anschauung mit der kategorialen Anschauung in Verbindung bringt, bloß

617

5 Vgl. dazu Husserl 1984b: 119f; 138, 142-156.

6 „Im Sinn der engeren ‚sinnlichen‘ Wahrnehmung ist ein Gegenstand direkt erfasst oder selbst gegenwärtig, der sich im Wahrnehmungsakte in *schlichter* Weise konstituiert. Damit ist aber folgendes gemeint: der Gegenstand ist auch in dem Sinne unmittelbar gegebener Gegenstand, dass er, als dieser mit diesem bestimmten gegenständlichen Inhalt wahrgenommene, sich nicht in beziehenden Akten konstituiert, die in anderen, anderweitige Gegenstände zur Wahrnehmung bringende Akten *fundiert* sind.“ (Husserl 1984b: 146) Und: „Die Wahrnehmungseinheit kommt als schlichte Einheit, als unmittelbare Verschmelzung der Partialintentionen und ohne Hinzutritt neuer Aktintentionen zustande.“ (Husserl 1984b: 148) Dahlstrom deutet dennoch die Bedeutung von ‚schlicht‘ im Sinne von Heidegger. Es gebe, so Dahlstrom keinen Unterschied zwischen der schlichten sich abschattenden Kontinuität der Wahrnehmung und der Verknüpfung einer Abschattung *als* Teil des Ganzen der Wahrgenommenen. Vgl. dazu Dahlstrom 1994: 76f. Was er nicht beachtet, ist, dass die Erfassung eines wahrgenommenen Aspektes als Teil des Ganzen des Wahrgenommenen dieses Kontinuum der Abschattungen durchbricht und eine zusätzliche, synthetisierende Aktstufe nach sich zieht.

wegen der ungenauen Kenntnis der *Logischen Untersuchungen*. Denn in einem der folgenden Abschnitte definiert Heidegger die ‚Schlichtheit‘ vollkommen im Sinne von Husserl: „Dieses Moment, dass die Wahrnehmungsphasen in einer Aktstufe vollzogen sind, und dass jede Phase der Wahrnehmungsfolge eine volle Wahrnehmung ist, dies ist der Charakter, den wir mit der Schlichtheit oder Einstufigkeit der Wahrnehmung bezeichnen. *Schlichtheit besagt Fehlen von gestuften, erst nachträglich Einheit stiftenden Akten.*“ (Heidegger 1979: 82) Warum er eingangs diese Bestimmung nicht beachtet hat ist schwer verständlich. Möglicherweise handelt es sich bei dieser Inkonsequenz um eine der bekanntermaßen von Heidegger öfters in Anspruch genommenen Auslegungsfreiheiten, die auf etwas hindeuten sollen, was sich außerhalb des Horizontes der Ausgangsproblematik befindet. Möglicherweise hier im Vorausblick auf die Daseinsanalytik.⁷ Denn, eine konkret, faktisch, ‚leibhaft‘ gegebene ‚Kategorie‘ könnte nur ein Existenzial sein. Vermutlich deshalb befindet sich in derselben Formulierung über die Möglichkeit der schlichten Erfassung des Kategorialen auch der Zusatz über die Kategorien, die demzufolge bisher nur „in roher Form“ gesehen worden sind.

618

Dass mit dieser Äußerung, wie dies Heidegger anschließend behauptet, „nur erst die Wortbedeutung geklärt“ und die kategoriale Anschauung in ihrem Was und Wie erst ausgewiesen werden soll, kann man deshalb nur bedingt zustimmen. Ohne diese Stelle interpretatorisch allzu sehr zu strapazieren, sei doch bemerkt, dass Heideggers Verbindung des Kategorialen mit der Schlichtheit der Anschauung sowie distanzierte Rede von den ‚Kategorien‘ schon in die Sphäre der Begriffsklärung gehören und die ersten hier vorhandenen Hinweise auf die Umformungen der Phänomenologie durch Heidegger sind.

Möglicherweise soll sich gerade in diesem Sinne auch die Sicherung der „positive[n] Tragweite“ der Entdeckung der kategorialen Anschauung gestalten. Es besteht die berechtigte Vermutung, so Heidegger, dass die „Entdeckung [der kategorialen Anschauung] in ihren eigentlichen Möglichkeiten vielleicht noch gar nicht ausgeschöpft ist“. (Heidegger 1979: 93) Die erste Aufgabe besteht darin, die im Hinblick auf die Vorhandenheit solcher Möglichkeiten vorherrschenden Vorurteile abzubauen und damit den Horizont der neuen Fragestellungen erst freizulegen.

7 Laut Dahlstrom passt es sowohl in die Heideggers Ansicht von der Phänomenologie als einer Forschung als auch in die Vorgehensweise seiner Vorlesungen, die Entdeckungen der Phänomenologie Husserls nur als Ausgangsposition eigener Untersuchungen zu nehmen „in der jene Entdeckungen grundlegend weiter-, aber auch umgedacht werden müssen.“ Dahlstrom 1994: 55.

So etwa entgeht man dem Vorurteil der Spontaneität des den sinnlichen Stoff formenden Verstandes⁸, wenn die kategorialen Anschauungen als Akte verstanden werden, in denen die kategoriale ‚Formen‘ „an ihnen selbst sichtbar werden“. (Heidegger 1979: 96) Denn sie sind weder von dem Subjekt gemacht noch modifizieren sie die realen Gegenstände, das reale Seiende selbst, „sondern sie präsentieren ihn gerade eigentlicher in seinem ‚An-sich-sein““. (Heidegger 1979: 96) In diesem Sinne deutet Heidegger das Husserlsche ‚Konstruieren‘ nicht als eine „Betätigung des Verstandes an der Außenwelt“ oder an einem „zuvor gegebenen Empfindungsgemege“, sondern als „Sehenlassen des Seienden in seiner Gegenständlichkeit“. (Heidegger 1979: 97)

Die kategoriale Anschauung als das ‚Ort‘, wo das Sehenlassen der idealen Gegenstände stattfinden kann, eröffnet die Möglichkeit der „Hebung der Strukturen dieser idealen Gegenstände“⁹ d.h. die Möglichkeit einer „ausweisenden und echten Kategorienforschung“. (Heidegger 1979: 97f)

Laut Heidegger findet mit dieser Auffassung der kategorialen Anschauung und dem damit zusammenhängenden Verständnis der Ideation auch der alte Universalienstreit sein Ende. Denn das Sein der Allgemeinbegriffe wird hier nicht mit deren Realität verwechselt. Die sonst berechtigte Leugnung der Realität der Universalien soll nicht zugleich die Leugnung der Gegenständlichkeit, d.h. des Seins des Idealen, nach sich ziehen. Die Entdeckung der kategorialen Anschauung ermöglicht deshalb die schärfere Fassung des Apriori und eine Erweiterung der „Idee der Objektivität, so zwar, daß diese Objektivität selbst nun in der Durchforschung der entsprechenden Anschauung in ihrem Gehalte aufweisbar ist“. (Heidegger 1979: 98) Deshalb kann es, so Heideggers Fazit, „keine Ontologie *neben* einer Phänomenologie“ geben, „sondern *wissenschaftliche Ontologie ist nichts anderes als Phänomenologie*“. (Heidegger 1979: 98)

Trotz dieser entscheidenden Bewegung in der Aprioriproblematik und der Gewissheit, dass die neuartige Erfassung des Apriori durch die Phänomenologie in ihrem Ansatz richtig sei, greift laut Heidegger die phänomenologische Fragestellung immer noch zu kurz. Einerseits ist die Erforschung

8 Die Spitze dieser Bemerkung ist vor allem gegen den Neukantianer Rickert gerichtet, der an einer „alte[n] Mythologie eines Intellekts, der den Weltstoff mit seinen Formen zusammenbastelt und verleimt“ festhält. (Heidegger 1979: 96)

9 Die Heideggers Bestimmung der Kategorien aus den Akten der kategorialen Anschauung folgt damit der Umformung des Begriffes ‚Apriori‘ durch Husserl und entfernt sich klar von dem Kants Bestimmung der Funktion der Verstandesbegriffe. Dieses Apriori ist keine subjektive Struktur, wodurch der Gegenstand konstruiert wird. Die Gegenständlichkeit eines Gegenstandes verdankt sich nicht der Spontaneität des Verstandes, das einen sinnlich empfängenen Stoff formt. Vielmehr lassen die Kategorien den intendierten Gegenstand in einem intentionalen Akt in seiner Gegenständlichkeit ans Licht kommen.

des Kategorialen noch unzureichend. Andererseits bewegt sie sich im Felde der traditionellen Fragestellungen. Vor allem aber, so Heidegger, ist sie unzureichend, weil die Ausarbeitung des Sinnes von Apriori „gerade das Verständnis dessen voraussetzt, was wir suchen: *Zeit*“ (Heidegger 1979: 99) Der Name Apriori, formal als das Frühere bestimmt, deutet schon auf eine zeitliche Bestimmung, eine Zeitfolge, „obzwar diese sehr verblasst, unbestimmt und leer bleibt“ (Heidegger 1979: 99) Die apriorische Erkenntnis findet *vor* der Erfahrung statt, ist nicht zufriedenstellend, weil die Bedeutung dieses ‚vor‘ unklar bleibt. Anstelle einer Klärung dieser Bedeutung weitete man den Begriff des Apriori auf das subjektive Verhalten als solches aus, wobei das Apriori als das „alles subjektive Verhalten als solches – mag es Erkennen oder irgendein anderes Verhalten sein – *vor* der Überschreitung der Grenze seiner Immanenz“ (Heidegger 1979: 100)

620

Die durch die Husserlsche Phänomenologie erfolgte Entkoppelung des Apriori von der Subjektivität schärfte den Blick für das Apriori als ein „*Titel des Seins*“ (Heidegger 1979: 101) Apriori ist demzufolge weder auf eine Immanenz, etwa die des Subjektes und seiner Verhaltungen, noch auf eine Transzendenz zurückzuführen. Es ist vielmehr in seiner Reichweite universell, gegenüber der Subjektivität spezifisch indifferent. Als ein in Sach- und Seinsgebieten gründendes, so führt Heidegger fort, ist das Apriori auch „in einer schlichten Anschauung an ihm selbst ausweisbar“ (Heidegger 1979: 102)

Das ‚vor‘ oder das ‚Früher‘ des Apriori ist weder auf eine „Ordnungsfolge des Erkennens“ noch auf eine „Folgeordnung des Seienden“ zu beziehen, sondern ein „*Charakter der Aufbaufolge im Sein des Seienden, in der Seinsstruktur des Seins*“ ausdrückt, und nicht etwa die Struktur des Seienden – ob immanenten oder transzendenten. (Heidegger 1979: 102)

2. Die Bestimmung des ‚Sachfeldes‘ und der ‚Sachhinsicht‘ der Phänomenologie

Mit den Darstellung der drei Entdeckungen der Husserlschen Philosophie im Hintergrund wagt sich Heidegger schließlich an die Interpretation der phänomenologischen Maxime ‚Zu den Sachen selbst‘. Aufgrund einer sich in der Tradition der Philosophie immer mehr verfestigenden Bodenlosigkeit und Leere der Begriffe, so Heidegger, muss diese Maxime wiederholt, „zum Kampfruf“ gemacht werden, um sie zum allgemeinen Prinzip jeder Wissenschaft erheben zu können. Unklar ist aber, „*welche Sachen es sind*, auf die Philosophie zurückgehen muß“, um den Anspruch der Wissenschaftlichkeit aufrechtzuerhalten.

Dem phänomenologischen Ansatz zufolge wird die Bestimmung des Sachfeldes der Phänomenologie nicht aus einer vorhergehenden Idee der

Philosophie deduziert, sondern aus der „Konkretion“, d.h. hier aus der Konkretion der drei Entdeckungen gewonnen. Es muss nun geprüft werden, „wie weit sie dem formalen Sinn des Forschungsprinzips Inhalt geben, *welches Sachfeld, welche Sachhinsicht, welche Behandlungsart gemeint ist*“. (Heidegger 1979: 105)

Demnach sei das „Grundfeld“ der Sachen der phänomenologischen Forschung die „Intentionalität in ihrem Apriori“, d.h. sowohl in dem apriorischen Strukturen des Intentionum als auch in dem Apriori der Intentionio. Das durch die Intentionalität bestimmte ‚Sachfeld‘ umfasst alle Verhaltungen, ist also nicht bloß auf die logische beschränkt. Die ‚Sachhinsicht‘ ist ihrerseits durch das Apriori bestimmt. Deswegen kann Heidegger sagen, dass die „Freilegung des Bodens“ durch die Phänomenologie im Hinblick auf das ‚Sachfeld‘ unbeschränkt und im Hinblick auf die ‚Sachhinsicht‘ universell ist. D.h. *alle* intentionalen Verhaltungen können das Thema der phänomenologischen Forschung sein. Sie alle werden aber *nur* hinsichtlich ihrer Aprioristruktur thematisiert.

621

Die phänomenologische Behandlungsart dieses Sachfeldes nennt Heidegger Deskription und definiert sie als ein analytisches, „*heraushebendes Gliedern des an ihm selbst Angeschauten*“. (Heidegger 1979: 107) Bezüglich des Kategorialen sollen demnach keine Hypothesen aufgestellt, keine „experimentierende Substruktion“ gemacht, sondern schlicht (!) und originär erfasst. Deshalb wird sich auch jede Deskription erst aus der konkreten, zu beschreibenden Sachregion bestimmen lassen können. Folglich werden auch die einzelnen Beschreibungen untereinander große Unterschiede zeigen. (Heidegger 1979: 109)

Die aus der Klärung der Maxime ‚Zu den Sachen selbst‘ gewonnene Definition der Phänomenologie als „analytische Deskription der Intentionalität in ihrem Apriori“ muss in ihrer Konsequenz auch richtig begriffen werden. Phänomenologie untersucht das Apriori, das Feld des Kategorialen, wie es sich in den intentionalen Verhaltungen an sich selbst zeigt. Als deskriptive ist sie also keine propädeutische Disziplin oder eine „Vorwissenschaft“ für die anderen philosophischen Disziplinen wie Logik, Ästhetik usw. (Heidegger 1979: 108-9)

Die Grundaufgabe der Phänomenologie ist deshalb letztendlich die Beantwortung der Frage nach dem Sinn von Sein. Es handelt sich um die Frage, die eine „Ontologie nie stellen kann, aber ständig schon in irgendeiner, ob begründeten oder unbegründeten Antwort voraussetzt und davon Gebrauch macht“. (Heidegger 1979: 124) Der Sinn soll aber nicht als eine Prämisse oder Hypothese vorausgesetzt werden, sondern ist erst aus den Phänomenen aus den ‚Sachen selbst‘ bzw. dem thematischen Feld der Phänomenologie zu

gewinnen. Die erste Aufgabe bestehe darin das thematische Feld der Phänomenologie genau zu umgrenzen. Welche sind die Sachen, die die Phänomenologie primär zu beschäftigen haben?

3. Husserls Versäumnis der Seinsfrage. Das reine Bewusstsein als das thematische Feld der Phänomenologie

622

Die Phänomenologie wurde schon als die analytische Deskription der Intentionalität in ihrem Apriori gekennzeichnet. Laut Heidegger vollzieht sich bei Husserl die deskriptive Herausarbeitung des Apriori der Intentionalität in der Form von Ideation d.h. dem fundierten Akt der kategorialen Anschauung. Sie richtet sich vornehmlich auf die Erlebnisse. Als Verhaltungen, als unterschiedliche Weisen des Bewusstseins sind sie vorerst in der sog. natürlichen Einstellung vorfindlich. Gemäß der Husserlschen Bestimmung der Epoche und dem daraus folgenden Gebot des Sichenthaltens, der Einklammerung der Theses der natürlichen Welt, richtet sich der phänomenologische Blick nicht direkt auf den Gegenstand des Aktes, sondern auf das Wie seines Seins. In der Husserlschen Interpretation heißt das Wie des Seins aber ausschließlich das Wie des Vermeintseins. Gerade aus diesem Grund, meint Heidegger, kann Husserl als das thematische Feld der Phänomenologie lediglich die Sphäre der sog. reinen Erlebnisse bzw. des reinen Bewusstseins mit seinen reinen Korrelaten bestimmen. (Heidegger 1979: 131)

Bekanntermaßen ist für Husserl die Seinsart der Erlebnisse samt ihrer intentionalen Struktur - im Unterschied zu der sich in den Abschattungen zeigenden Sphäre der transzendenten Weltrealität - eine Sphäre der „absoluten Position“. Die kritische Frage, die Heidegger hinsichtlich dieser Bestimmung stellt, lautet: „Ist in dieser Herausarbeitung des thematischen Feldes der Phänomenologie, welches die Intentionalität ist, ist darin die Frage nach dem *Sein dieser Region*, nach dem *Sein des Bewußtseins* gestellt, bzw. was heißt hier überhaupt Sein, wenn gesagt wird, die Sphäre des Bewusstseins sei eine Sphäre und Region *absoluten* Seins?“ (Heidegger 1979: 140) Die Frage nach dem Sinn des Seins ist mit der Ansetzung des reinen Bewusstseins als dem ‚Sachfeld‘ und seiner Aprioristrukturen als der ‚Sachhinsicht‘ der phänomenologischen Forschung keineswegs phänomenologisch ausgewiesen. Es werden lediglich die Voraussetzungen – wie die Charakterisierung und die Trennung der zwei Seinssphären - gemacht, die auf einem vorgängigen, unausgewiesenen Verständnis des Seins basieren. Es gilt, so Heidegger, diese konkrete Ausarbeitung des thematischen Feldes der Phänomenologie durch Husserl kritisch zu betrachten und zunächst zu klären, ob die Region Bewusstsein bzw. das sog. reine Bewusstsein, das laut Husserl als das thematische Feld der Phänomenologie fungieren soll, zureichend bestimmt ist.

Heidegger unterscheidet folgende vier Bestimmungen des Bewusstseins durch Husserl: Bewusstsein ist ein immanentes und absolut gegebenes Sein. Außerdem, so die dritte und vierte Charakteristik, ist es ein „Sein im Sinne der absoluten Gegebenheit“ und es ist das „reine Sein als Wesensein der Erlebnisse“. (Heidegger 1979: 141f) Die Immanenz des Bewusstseins meint das „reelle ineinander Beschlossenensein“, das „reelle Ineinander“ des Reflektierenden und dem Reflektierten in der inneren Wahrnehmung. Unbestimmt bleibt jedoch das Sein dieses Ineinanders d.h. „über die Reellität, über das Seiende im Ganzen dieser Region wird gerade nichts gesagt“. (Heidegger 1979: 142) In der Bestimmung der Immanenz des Bewusstseins wird das Verhältnis zweier Seiender, des Aktes der Reflexion und des hier als Gegenstand dieser Reflexion fungierenden Erlebnisses, ausgesagt. Die Seinsbestimmung ist hier keine originäre, das Sein als solches bleibt unbestimmt. (Heidegger 1979: 142)

Die Bestimmung des Bewusstseins als das absolute Sein im Sinne der absoluten Gegebenheit drückt den wesentlichen Unterschied zwischen dem Erlebnis und dem Transzendenten aus. Das Erlebnis als Gegenstand einer Reflexion d.h. als durch anderes Erlebnis erfasstes Erlebnis schattet sich nicht wie die Transzendenzen ab. Das Erlebnis ist originär, unmittelbar und unvermittelt da, es ist absolut gegeben. Heidegger zufolge handelt es sich hier nicht wie bei der ersten Charakteristik um die gemeinsame Zugehörigkeit des Erfassten und des Erfassenden zu einer bestimmten Seinsregion, sondern um die „Beziehung eines Gegenstandes als Gegenstand für ein anderes“, um eine „bestimmte Art des Gegenstandseins eines Region Erlebnis für ein anderes“. (Heidegger 1979: 143) Nicht das Erlebnis als Erlebnis sondern das Erlebnis als möglicher Gegenstand der Reflexion kommt hier zum Vorschein.

623

Die dritte Bestimmung des Bewusstseins bezieht sich gleichfalls auf das Bewusstsein als das absolute Sein, absolut jedoch in der Abgrenzung von dem realen Sein. Es ist laut Husserl denkbar, dass das Sein des Bewusstseins für seine Existenz das reale Sein nicht braucht. Andererseits ist das Bewusstsein als absolutes Sein das konstituierende Sein, ist also notwendig dafür, dass sich so etwas wie Realität überhaupt „bekunden“ kann. Heidegger zufolge wird das Bewusstsein aber auch auf diese Weise nicht ursprünglich erfasst, sondern vorrangig im Hinblick auf seine konstitutive Funktion gesehen, d.h. im Hinblick auf seine Position innerhalb der „Ordnung der Konstitution“, wo ihm ein „formales Frühersein vor jedem Objektiven“ zugesprochen wird. (Heidegger 1979: 144f)

Die vierte Bestimmung des Bewusstseins erfasst das Bewusstsein als das reine Sein. „Das Bewusstsein wird als reines bezeichnet, sofern in ihm gerade von jeglicher Realität und Realisierung abgesehen wird. Rein ist dieses Sein, weil es als *ideales*, d.h. *nicht reales* Sein bestimmt ist.“ (Heidegger 1979: 146)

Diese Charakterisierung entfernt sich laut Heidegger weiter als die ersten drei von der Intentionalität des Bewusstseins, und zwar so das es sich hier „nicht um die Seinsbestimmung des Seienden [handelt], das die Struktur Intentionalität hat, sondern um die Seinsbestimmung der Struktur selbst als in sich abgelöster“. (Heidegger 1979: 146)

Keine von diesen vier Bestimmungen des Bewusstseins ist laut Heidegger phänomenologisch gewonnen. Keine von ihnen ist „aus dem Seienden selbst geschöpft“ und als solche verbauen sie eher die Möglichkeit einer phänomenologischen Ausweisung des Bewusstseins an ihm selbst. Indem dadurch das Bewusstsein als „*erfasst, gegeben, konstituierend und ideierend*“ charakterisiert wird, wird seine Intentionalität verfehlt und das Bewusstsein zugleich als Wesen gefasst. „Aus solchen Hinblicken, die dem Bewusstsein zunächst fremd sind, sind diese Seinsbestimmungen gewonnen“. (Heidegger 1979: 146) Das Versäumnis der Seinsfrage bei Husserl etwa, so Heidegger, leitet sich gar nicht aus den verfehlten Seinsbestimmungen ab. Denn nicht die Frage nach den Seinscharakteren des Bewusstseins war für Husserl leitend, sondern diejenige nach dem Bewusstsein als dem möglichen Gegenstand einer absoluten Wissenschaft. „Das Primäre, was ihn leitet, ist die *Idee einer absoluten Wissenschaft*. Diese Idee: *Bewusstsein soll Region einer absoluten Wissenschaft sein*, ist nicht einfach erfunden, sondern die Idee, die die *neuzeitliche* Philosophie seit *Descartes* beschäftigt. Die Herausarbeitung des reinen Bewusstseins als thematisches Feld der Phänomenologie ist *nicht phänomenologisch im Rückgang auf die Sachen selbst* gewonnen, sondern im Rückgang auf eine traditionelle Idee der Philosophie.“ (Heidegger 1979: 147)

Geleitet von dem Interesse an einer absoluten Wissenschaft von der Region ‚Bewusstsein‘ ähnelt Husserls Vorhaben demjenigen des Mathematikers, der bemüht ist, „das mathematische Feld, den gesamten Bereich dessen, was Gegenstand mathematischer Betrachtung und Frage ist“, zu umgrenzen. Mathematiker definiert dabei lediglich den Gegenstand der Mathematik und fragt nicht nach der Seinsart der mathematischen Gegenstände. Husserl bestimmt auch den wissenschaftlichen Gegenstand ‚Bewusstsein‘ ohne nach dem Sein des Bewusstseins zu fragen. Dass Husserl diese Frage womöglich doch gestellt hatte, und zwar innerhalb des Problemfeldes der phänomenologischen Reduktion zieht Heidegger kurz in die Erwägung, um es dann aber schnell zu verwerfen. Denn, durch die Reduktion wird das reale Erlebnis als reales ausgeschaltet. Gewonnen wird dadurch das reine Erlebnis, abgesehen wird von jeder realen Setzung d.h. „von der Realität des Bewusstseins, gegeben in der natürlichen Einstellung am faktischen Menschen“. (Heidegger 1979: 150) Von dem faktisch existierenden Menschen wird ausgegangen, um davon gleich abzusehen und die „Realität des Bewusstseins als solche zu verabschieden. Sonach ist die Reduktion ihrem methodischen Sinne nach als

Absehen-von grundsätzlich ungeeignet, positiv das Sein des Bewusstseins zu bestimmen. Im Sinne der Reduktion wird gerade der Boden aus der Hand gegeben, auf dem einzig nach dem Sein des Intentionalen gefragt werden könnte, (freilich in der Absicht, um von der nun gewonnenen Region her erst gerade den Sinn dieser Realität zu bestimmen)“. (Heidegger 1979: 150) Das Ergebnis der transzendentalen Reduktion ist das absolut gegebene Bewusstsein im Sinne des *„nulla re indiget ad existendum“*. Die eidetische Reduktion, die Ideation, bringt das reine, das ideale Bewusstsein zum Vorschein, in dem von jeder Vereinzelung der Erlebnisse abgesehen wird. Die Akte sind nicht „meine oder diejenigen eines anderen Menschen“, im Blick der Reduktion steht nur „das Was, die Struktur der Akte, [...] nicht aber die Weise zu sein. Nicht das Aktsein als solches wird dabei Thema“. (Heidegger 1979: 151) Jegliche Bestimmung des Wasgehaltes, der *essentia*, und somit auch die Bestimmung des Wesens des Bewusstseins ist möglich trotz der Absehung von der *existentia*, d.h. jeglicher Vereinzelung. Die Frage nach der *existentia* der Akte, „nach dem Sein der Akte im Sinne ihrer Existenz“ ist in den transzendentalen und eidetischen Reduktionen „nicht nur nicht gestellt, sondern sie geht durch sie gerade verloren.“ Das Was klärt niemals den „Sinn und die Weise des Daß“. (Heidegger 1979: 151f.)

625

Der Rekurs auf die sog. natürliche Einstellung verspricht zunächst, die ursprüngliche Gegebenheitsweise des Intentionalen (wieder)aufgedeckt zu haben. Ist doch die natürliche Einstellung gerade diejenige Haltung und Verfassung, von der die transzendente Reduktion absehen will! Somit wäre eine Parallelität der Bestimmungen denkbar, in der die „Weise zu sein, [...] in der natürlichen Einstellung zu fassen, und ebenso ideativ im Wesen zu bestimmen [wäre]“ (Heidegger 1979: 153) Das Problem, so Heidegger, liegt jedoch in dem, was als Gegebenheit der natürlichen Einstellung verstanden wird. Denn auch in der natürlichen Einstellung ist der Mensch verdinglicht. Das sog. Naturding Mensch, mag es in seiner natürlichen Realität wie auch immer bestimmt werden, ist als Ding erfasst. Damit ist der Zugang zu seiner intentionalen Verfasstheit d.h. zu seinen Verhaltungen und dem Sein seiner Akte versperrt. Das Sein der Akte, das Sein des Intentionalen wird „im Sinne des Vorkommendseins“ bestimmt, nicht also wird „nach dem spezifischen Aktsein der Verhaltungen als solcher gefragt“. (Heidegger 1979: 156)

Der Versäumnis der (Husserlschen) Phänomenologie erweist sich laut Heidegger nicht nur als ein beiläufiges Versäumnis der phänomenologischen Forschung, sondern als ein fundamentales. Denn die „*Seinsfrage* [sei] keine beliebige, nur mögliche Frage, sondern die dringlichste Frage gerade im eigenen Sinne der Phänomenologie“. (Heidegger 1979: 158) Denn, durch die transzendente Reduktion wird Husserl zufolge die „radikalste Seinsunterscheidung“ getroffen, nämlich die zwischen dem „Sein als Bewusstsein und

Sein als sich im Bewusstsein ‚bekundendes‘, ‚transzendentes‘ Sein“ ohne dabei, so Heidegger, nach dem Sein des in diese Unterscheidung eingehenden Seienden zu fragen. Was das Sein, im Hinblick worauf eigentlich unterschieden wird, bleibt unbestimmt, und die Frage nach dem Sinn von Sein nicht nur unbeantwortet, sondern nicht mal als solche gestellt. (Heidegger 1979: 157f)

Der Versäumnis ist zweifach. Versäumt wird einerseits das Sein des Intentionalen, andererseits versäumt man die Frage nach dem Sinn von Sein selbst. Die phänomenologische Forschung - und darunter rechnet Heidegger nicht nur Husserl und Scheler, sondern in gewisser Weise auch die „personalistische Psychologie“ Diltheys – steht ihrerseits viel zu sehr unter dem Einfluss der Tradition, um diesen zentralen Fragen beantworten zu können. Die tradierten Seinsbestimmungen zeigen ihre Wirkung, indem eine bestimmte Seinsauslegung als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Diese Versäumnis ist jedoch nicht zufällig. Sie kündigt von der Macht der Tradition. Darin „offenbart sich die Geschichte unseres Daseins selbst“, des Daseins „in seiner Seinsart des Verfallens“. Verfallen ist das Dasein vor allem an eine Tradition, die Husserl in den ‚*Prolegomena*‘ (*Logische Untersuchungen*) in die ontologische, anthropologische und logische aufteilt. Sowohl bei Husserl als auch bei Scheler ist die Tradition „verdeckt wirksam“. Husserl etwa bleibt unter dem Einfluss von Descartes und seiner Vernunftproblematik an eine tradierte Definition des Menschen als *animal rationale* gebunden. Scheler dagegen orientiert sich an einer nichtprofanen, christlichen Person-Idee. (Heidegger 1979: 180)

626

Die Möglichkeit der Frage nach dem Sinn von Sein gründet in dem Dasein, das Heidegger als Möglichsein oder als „seine Entdecktheit in Möglichkeiten“ bestimmt. Im Dasein ist eine „Tendenz zur Seinsfrage“ festzustellen. Sie gehört dem Dasein seinsmäßig und Heidegger nennt sie ‚Sorge‘. Nur aufgrund dieser Charakteristik ist laut Heidegger dem Dasein überhaupt möglich diese Frage zu versäumen. (Heidegger 1979: 185) Die Geschichte des Daseins ist die Geschichte dieses Versäumnisses. Das Versäumnis weist aber auf ein Vorverständnis des Seins durch Dasein. Die Phänomenologie muss hier ansetzen und an diesem Seienden den Zugang zu dem Sein suchen. Sie kann aber trotz der Zuwendung zu der Historizität des Daseins dennoch rein methodisch betrieben werden. Die Phänomenologie gibt nur das Wie der Forschung an. Nun, wie ist das möglich, wenn mit dem Ansatz bei dem Dasein schon eine neue Zuwendung zu der Geschichte der Seinsauslegung d.h. doch der Tradition nahe gelegt wird? Um einem dogmatischen Rückfall in die Tradition zu entgehen, formuliert Heidegger das Anliegen der Phänomenologie als ein „Zu-Ende-fragen“. Die Frage nach dem Sein als solchem bedeutet eine radikalisierte Erforschung der tradierten Seinsauslegungen, ohne dabei eine ihrer „vorgegebenen, mit bestimmten Problemhorizonten, Disziplinen und Begriffsschematen belasteten Theorien“ zu übernehmen.

„Zu-Ende-fragen, bzw. in den Anfang Hineinfragen“ heißt, am Leitfaden des radikal ergriffenen phänomenologischen Prinzips „Seiendes als Seiendes selbst in seinem Sein sehen zu lassen“. Die Geschichte der Philosophie als Geschichte der Seinsauslegungen wird weder ‚eingeklammert‘, um voraussetzungslos nach dem Sein fragen zu können, noch soll ihr theoretischer Ballast die Frage nach dem Sein leiten. Das Faktum der geschichtlich gewordenen Seinsauslegungen wird lediglich in einem bestimmten Modus, dem radikalen Wie der Phänomenologie nach dem sich darin meldenden Sein befragt. Die Sache selbst kann nur das Sein selbst sein. Es ist das einzige Thema der Phänomenologie.

Heidegger und Husserl stimmen in der formalen Bestimmung der Philosophie als der Wissenschaft von den Phänomenen überein. Die Motive für die Herausbildung einer neuen phänomenologischen Wissenschaft scheinen auch dieselben zu sein. Es soll eine Wissenschaft gefunden werden, die anders als die traditionelle, an die Anfänge und Ursprünge heranreicht, die Wissenschaft von den Phänomenen eben. Wie aber von Gisbert Hoffmann zutreffend bemerkt distanziert sich Heidegger gerade von dieser Bestimmung ‚Wissenschaft von ...‘ (Hoffmann 2005) Darin liegt das radikale des Heideggerschen Neuansatzes, das Wie des Fragens, den rein methodischen Charakter der Phänomenologie konsequenter befolgt zu haben. Gefragt wird nicht nach der Phänomenalität einer ausgezeichneten Region, etwa des Bewusstseins, sondern nach der Phänomenalität als solcher. Die Phänomenalität jeglicher Gegenständlichkeit ist von Interesse, und zwar nicht so, dass spontan und in extenso nach der Phänomenalität dieses oder jenes Seienden gefragt wird. Gefragt wird nach dem Sein des Seienden, das den Grund jeglicher Phänomenalität ausmacht. Die Phänomenalität eines Gegenstandes in Frage zu stellen, heißt Heidegger zufolge, nach dem Grund seines Erscheinens zu fragen. Bei Husserl wird diese Phänomenalität nicht ursprünglich erfasst, weil Husserl dogmatisch ein Seiendes, das Bewusstsein, als unhintergebares Erscheinungsgrund etabliert. ‚Wissenschaft von ...‘ ist laut Heidegger schon ein entscheidendes Abweichen von dem phänomenologischen Grundprinzip. Das Wie der phänomenologischen Forschung entformalisiert Husserl im Hinblick auf eine bestimmte Region des Seienden. Die Phänomenologie handelt somit entweder von „Denk- und Erkenntniserlebnissen“ d.h. von den „in der reinen Intuition erfassbaren und analysierbaren Erlebnissen in reinen Wesensallgemeinheit“ (LU II), oder etwa von allen „Erlebnissarten, Akten und Aktkorrelaten“ (Ideen). Phänomenologie beschäftigt sich vornehmlich mit *cogitationes* und *cogitata*. Oder die Phänomenologie wird als die Wissenschaft „von Bewusstsein und Bewusstsein als solchem“, d.h. vom reinen, nur möglichen und nicht etwa wirklichen Bewusstsein gehandelt. In den *Cartesischen Meditationen* heißt es, die Phänomenologie ist die Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität.

Obwohl Husserl in seiner Phänomenologie gewisse Entwicklungen gelingen, bleibt er immer an die Region ‚Bewusstsein‘ gebunden. Somit ist der Vorwurf Hoffmans, Heidegger habe keine einheitliche Vorstellung von der Husserlschen Phänomenologie gehabt, doch auf das Fehlen der Einheitlichkeit des phänomenologischen Entwurfes bei Husserl zurückzuführen. So etwa deutet Heidegger die Husserlsche Vorstellung der Phänomenologie als die „deskriptive Wesensanalyse der nicht psychologisch apperzipierten Bewusstseinsphänomene“ (Heidegger 1993: 7) oder etwa als die deskriptiv eidetische Wissenschaft des transzendental reinen Bewusstseins“ (Heidegger 1979: 108). Die Bandbreite dieser Definitionen entspricht etwa auch der unterschiedlichen Husserlschen Auffassungen der Phänomenologie der *Logischen Untersuchungen* und der *Ideen I*. Dass es auch mancherorts Definitionen gibt, die streng genommen nirgendwo bei Husserl einzuordnen sind, hängt womöglich damit zusammen, dass in bestimmten Phasen schon das Interesse an der Entwicklung des eigenen phänomenologischen Ansatzes die richtige Deutung des Husserlschen überlagert und verformt. Hoffmann weist zu Recht auf die Heideggersche Formulierung aus den *Prolegomena*, der zufolge er die Husserlsche Phänomenologie als die „analytische Deskription der Intentionalität in ihrem Apriori“ bezeichnet hat. (Heidegger 1979: 108) Die Tatsache, dass diese Definition nicht den Husserlschen Bestimmungen entspricht, verdeutlicht Hoffmann, indem er darauf hinweist, dass die Intentionalität bei Husserl zwar eine grundlegende jedoch nur eine von den vielen Eigenschaften des Bewusstseins ist. (Hoffmann 2005) Heideggers Interesse an der Seinsfrage bzw. an der Explikation des Versäumnisses der Seinsfrage ist für ihn sachlich eng mit der Frage nach der Seinsverfassung des Intentionalen verbunden. In den *Prolegomena* scheint er eine Parallelität zwischen dem Versäumnis der Seinsfrage und dem Versäumnis der Frage nach dem Sein des Menschen. Die „gescheiterte Versuche bei der Bestimmung der Seinsart der Akte und des Aktvollziehers“ und Versäumnis der Frage nach dem Sein als solchem gründen beide in der Verfallenheit des Daseins selbst. Noch ist aber nicht klar, inwiefern sich die beiden Versäumnisse bedingen. Das Versäumnis der Seinsfrage ist klar als der „fundamentale Versäumnis“ genannt. (Heidegger 1979: 178) Dennoch werden sie in der ganzen Abhandlung fast parallel behandelt. Beide sind keine zufälligen Versäumnisse, sondern zeugen von einer Dynamik der Seinsgeschichte, in der sich das Dasein als verfallen an bestimmte tradierte Seinsauslegungen erweist. Die Heideggersche Kritik an den ontologischen, anthropologischen oder etwa logischen Entwürfen hat immer schon das Versäumnis der Seinsfrage anvisiert, wird aber ausnahmslos über die Versäumnis der Frage nach der Seinsart des Menschen behandelt. Implizit stellt Heidegger hier schon einen klaren sachlichen Zusammenhang.

Literatur

- Dahlstrom, Daniel O. (1994), *Das logische Vorurteil. Untersuchungen zur Wahrheitstheorie des frühen Heidegger*, Wien.
- Gadamer, Hans-Georg (1987), „Erinnerung an Heideggers Anfänge“, *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* Bd. 4 (1986/87), hrsg. von Frithjof Rodi u.a., Göttingen: 13-26.
- Heidegger, Martin (1979), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (SS 1925)*, GA II Abt., Bd. 20, Frankfurt am M.
- Heidegger, Martin (1988), *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) (SS 1923)*, GA II Abt., Bd. 63, Frankfurt am M.
- Heidegger, Martin (1993), *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (SS 1920)*, GA II Abt., Bd. 59, Frankfurt am M.
- Hoffmann, Gisbert (2005), *Heideggers Phänomenologie. Bewusstsein - Reflexion - Selbst (Ich) - und Zeit in seinem Frühwerk*, Würzburg.
- Husserl, Edmund (1963), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. und eingel. von S. Strasser, Den Haag (Husserliana Bd. I).
- Husserl, Edmund (1967), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, neu hrsg. von Karl Schuhmann, 1. und 2. Halbband, Den Haag (Husserliana Bd. III/1 und III/2).
- Husserl, Edmund (1984a), *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil* (Husserliana XIX, 1), U. Panzer (Hg.), Den Haag.
- Husserl, Edmund (1984b), *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil* (Husserliana XIX, 2), U. Panzer (Hg.), Den Haag.
- Radinković, Željko (2012a), „Das Heideggersche Programm einer Urwissenschaft und die Ansätze der Überwindung der ‚Sachferne‘ der Bewusstseinsphänomenologie von Edmund Husserl“, *Filozofija i društvo* 23 (2): 235-244.
- Radinković, Željko (2012b), „Phänomenologisch-kritische Destruktion des Aprioriproblems beim frühen Heidegger“, *Filozofija i društvo* 23 (4), Beograd: 251-268.
- Tugendhat, Ernst (1967), *Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin.

Željko Radinković

Daseinsanalyse and the Question of Being in the Early Heidegger.
Destruction of Husserl's Concept of Consciousness as the Absolute
Being in the Sense of the Absolute Givenness

Abstract

The text deals with a certain phase of the Heideggerian way of thinking, which had precedes the emergence of "Being and Time" (1927). Heidegger's reception, criticism, and transformation of some of the central concepts of Husserlian phenomenology (intentionality, a priori, categorial intuition) is the focus of the reflections. This article shows how this radical transformation of Husserlian phenomenology goes beyond the formal coincidence of the phenomenological principle "to the things themselves" and points to the essential connection of the question of being and its phenomenological demetalization.

Keywords: being, phenomenology, ontology, consciousness, time, intentionality

Analiza tubića i pitanje o biću kod ranog Hajdegera.
Destrukcija Huserlovog pojma svesti kao apsolutnog
bića u smislu apsolutne datosti

Rezime

Tekst se bavi određenom fazom Hajdegerovog misaonog puta, koja je prethodila pojavi Bića i vremena (1927). U središtu razmatranja se nalaze Hajdegerova recepcija, kritika i transformacija nekih od središnjih pojmova Huserlove fenomenologije (intencionalnost, apriori, kategorijalni pogled). Potrebno je pokazati kako ova radikalna transformacija Huserlove fenomenologije nadilazi formalnu podudarnost u pogledu na fenomenološko načelo „Ka samim stvarima“ i upućuje na suštinsku povezanost pitanja bića i fenomenološke deformalizacije ovog načela.

Ključne reči: biće, fenomenologija, ontologija, svest, vreme, intencionalnost