

DER BEGRIFF DES „TRANSCENDENTALEN“ IN DER PHÄNOMENOLOGIE IM AUSGANG VON HUSSERL UND HEIDEGGER

Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal/[ITP](#))

© Copyright Mai 2022 – Alle Inhalte dieses Dokuments sind urheberrechtlich geschützt.

Bei Verwendung muss ausdrücklich und explizit auf die Quelle hingewiesen werden.

Alle Rechte, einschließlich der Vervielfältigung, Veröffentlichung, Bearbeitung und Übersetzung, bleiben vorbehalten (Prof. Dr. Alexander Schnell).

Es soll in diesem Beitrag darum gehen aufzuzeigen zu versuchen, worin der Begriff des Transzendentale in der Phänomenologie besteht. Dazu muss einerseits auf Husserls Verständnis der Phänomenologie als „transzendentaler Idealismus“ und andererseits auf Heideggers Bezugnahme von „Transzendentalität“ und „Möglichkeit“ bzw. „Ermöglichung“ Bezug genommen werden. Für Heidegger ist „transzendental“ gleichbedeutend wie „fundamentalontologisch“ – und damit sind seine u. a. in *Sein und Zeit* gelieferten Ausarbeitungen zu einer Fundamentalontologie unabdingbar für sein Verständnis des „Transzendentale“ in der Phänomenologie. Es wird sich zeigen, dass sowohl Husserls als auch Heideggers Ansatz nur in der Auseinandersetzung mit Kant verständlich gemacht werden kann.

Das „Transzendentale“ als Begriff der als „transzendentaler Idealismus“ verstandenen Phänomenologie ist also das Thema des ersten Schritts dieser Untersuchung. Um zu verstehen, worum es dabei geht, ist in der Tat der Rückgriff auf Kant notwendig. Die Hauptaufgabe der theoretischen Philosophie Kants wird im Herzen seines wichtigsten Werks, nämlich in der Kategorien-Deduktion in der *Kritik der reinen Vernunft* formuliert. Er definiert diesen „Deduktions“-Begriff darin so: Es geht dabei um „die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori [a priori hier in erster Linie als Adverb, nicht als Attribut verstanden¹] auf Gegenstände beziehen können.“²

Zwei Worte sind hier entscheidend: 1/ „Gegenstandsbezug“ und 2/ die Art, wie dieser statthaben soll, nämlich: „a priori“ (der Begriff des „Apriorischen“ hängt in der Phänomenologie mit dem des „Transzendentale“ mindestens genauso eng zusammen wie bei Kant). Was heißt das?

Die Tatsache, dass die Phänomenologie in erster Linie als eine Methode aufgefasst wurde und auch weiterhin als eine solche bestimmt werden muss, hat schon sehr oft Erwähnung gefunden. Hierzu einige Zitate: Husserl schreibt: „An der Jahrhundertwende [also zwischen dem 19. und dem 20. Jahrhundert] ist im Ringen der Philosophie [...] um eine streng wissenschaftliche Methode eine neue Wissenschaft erwachsen, in eins mit einer neuen Methode philosophischer [...] Forschung. Die neue Wissenschaft nannte sich *Phänomenologie*, da sie, bzw. da ihre neue Methode durch eine gewisse Radikalisierung einer schon vordem [...] geübten phänomenologischen Methode entsprungen ist. [...] Also die Radikalisierung dieser methodischen Tendenzen [...] war

¹ Diese Lesart stützt sich auf Kants „Antwort an Johann Wilhelm Andreas Kosmann“ vom September 1789, in der er ausführt, dass eine transzendente Deduktion von unseren Vorstellungen darin besteht, dass wir „die Gründe der Möglichkeit aufsuchen, wie sie a priori [...] objektive Realität haben“, I. Kant, *Briefwechsel*, Hamburg, F. Meiner, 1986, S. 415.

² KrV, A 85/B 117 (hervorgehoben von A.S.).

es [...], die zu einer neuartigen Methodik [...] und zugleich zu einer neuartigen Behandlung spezifisch philosophischer Prinzipienfragen <führte>.“³ Heidegger bestätigt das: „Phänomenologie ist, wenn sie sich recht versteht, der Begriff einer Methode.“⁴ Bei Reinach, einem frühen Husserl-Schüler, lesen wir: „<D>as ist der wesentliche Punkt: Nicht um ein System von philosophischen Sätzen und Wahrheiten handelt es sich bei der Phänomenologie [...], sondern es handelt sich um eine Methode des Philosophierens, die gefordert ist durch die Probleme der Philosophie.“⁵ Und schließlich lassen wir auch Marc Richir (der letzte große Phänomenologe am Ausgang des 20. Jahrhunderts) zu Wort kommen: „<D>ie Phänomenologie ist nichts Anderes als die in eine Methode umgewandelte Philosophie, in eine Methode [...] der Beschreibung dessen, was in der Erfahrung ‚geschieht‘ (die berühmten *Sachen selbst*), ohne dass es in alldem prinzipiell und in Kohärenz mit der Methode eine ‚Stellungnahme‘ bzw. einen metaphysischen ‚saltus mortalis‘ gäbe.“⁶ Worin besteht diese Methode nun aber genau? Der allgemeine Rahmen der Erkenntnistheorie ist bei Kant und Husserl sehr ähnlich, lediglich die Ausdrücke unterscheiden sich. Grundgedanke ist, dass wir es in der Erkenntnistheorie nicht allein mit den *Dingen* in der Welt zu tun haben, sondern dass eine *Bezughaftigkeit* unserer Vorstellungs- bzw. Erkenntnis-vermögen auf die nicht als schlechthin *an sich seiend* aufgefassten, sondern als *erscheinend* bezeichneten Gegenstände vorherrschend ist. Das „Worin“ dieser Bezughaftigkeit wird von Kant als „Vorstellung“ verstanden, von Husserl als „intentionales (Bewusstseins-)Erlebnis“ oder einfach nur als „Intentionalität“ bezeichnet. Bei Kant heißt Vorstellung immer: die Art, sich auf einen Gegenstand zu beziehen (unmittelbar in der Anschauung, mittelbar im Begriff). Und auch bei Husserl wird (am Ende des § 14 der zweiten *Cartesischen Meditation*) Intentionalität als Grundeigenschaft des Bewusstseins bezeichnet, „Bewusstsein *von* etwas zu sein“, wodurch ebenfalls der Gegenstandsbezug ausgedrückt wird.

Für die Kennzeichnung der Phänomenologie als „transzendentaler Idealismus“ ist der § 41 der vierten *Cartesischen Meditation* einschlägig. Unmittelbar vor diesem Paragraphen, nämlich am Ende des § 40, formuliert Husserl „das große Problem“, das er auch das „Cartesianische Problem“ nennt. Es besteht darin, dass erwiesen werden muss, wie die intentionalen Erlebnisse „objektive Bedeutung“ erlangen können. „Aber wie kann dieses ganze, in der Immanenz des Bewusstseinslebens verlaufende Spiel objektive Bedeutung gewinnen? Wie kann die Evidenz (die *clara et distincta perceptio*) mehr beanspruchen, als ein Bewusstseinscharakter in mir zu sein?“⁷

Wir sehen, dass auch hier die Problemstellung bei Kant und Husserl eine ganz ähnliche ist. Wir haben Vorstellungen, Begriffe, Bewusstseins-erlebnisse, und es geht nun darum aufzuweisen, dass sie keine bloßen „Hirngespinnste“ sind, wie Kant sich häufiger ausdrückt, sondern sich so auf Gegenstände beziehen (können), dass daraus auch eine objektiv gültige Erkenntnis entsteht.

³ E. Husserl, „Amsterdamer Vorträge“ (April 1928), *Husserliana IX*, S. 302f.

⁴ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Martin Heidegger Gesamtausgabe (HGA) 24, F. W. v. Herrmann (Hsg.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1975, S. 27.

⁵ A. Reinach, „Was ist Phänomenologie?“ (Januar 1914), München, Kösel-Verlag, 1951, S. 21.

⁶ M. Richir, „Métaphysique et phénoménologie: Prolégomènes pour une anthropologie phénoménologique“, in *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, Paris, L’Harmattan, 2000, S. 115.

⁷ *Husserliana I*, 1973, S. 116.

Ein weiterer berühmter Satz, der aus dem gerade angesprochenen § 41 der vierten *Cartesianischen Meditation* entnommen ist und die Antwort auf diese Frage einleitet (das soll gleich ausführlicher kommentiert werden), lautet: „Nur wer den tiefsten Sinn der intentionalen Methode oder den der transzendentalen Reduktion oder gar beider missversteht, kann Phänomenologie und transzendentalen Idealismus trennen wollen [...].“⁸

Das heißt, dass, wenn man verstehen will, inwiefern die Phänomenologie ein transzendentaler Idealismus ist, berücksichtigt werden muss, dass die Phänomenologie eine „intentionale Methode“ ist und dass diese Methode auf der „transzendentalen Reduktion“ fußt. Das soll jetzt ausführlicher dargelegt werden.

Dass die Phänomenologie die „Intentionalität“ – also den Bezug der Bewusstseins-Erlebnisse auf Gegenstände – zum Grundthema hat, wurde bereits gesagt. Was ist aber die „intentionale Methode“ bzw. worin besteht die Phänomenologie als Methode?

Husserls Grundanliegen ist es, eine Philosophie zu entwerfen und zu verwirklichen, die durch absolute „Voraussetzungslosigkeit“ gekennzeichnet sein soll. Eine der metaphysischen, also – so versteht Husserl das jedenfalls – phänomenologisch *nicht* ausgewiesenen Grundvoraussetzungen, besteht in der Annahme, die Gegenstände der Welt würden schlechthin „an sich“ existieren, in ihrem „An-sich-Sein“ völlig losgelöst von subjektiven Konstitutionsleistungen vorliegen. Das ist aber bloß eine *Voraussetzung* – denn wenn die Dinge tatsächlich immer schon an sich gegeben wären, also in ihrer Nicht-Bezogenheit auf unsere Vorstellungen, Erlebnisse usw. angesehen würden, *wie könnten wir dann davon wissen? Wie könnten wir überhaupt etwas von diesen an sich seienden Dingen behaupten, ohne in eine dogmatische Haltung zu verfallen?* (Man sieht also wiederum die Nähe zu Kants Fragestellungen.)

Husserls „Lösung“ weicht nun aber von derjenigen Kants ab. Anfänglich scheinen ihre Bahnen weiterhin parallel zu verlaufen. Kant beantwortet diese Frage in der Kategorien-Deduktion mit dem Rückgriff auf die „transzendente Apperzeption“. Das transzendente Selbstbewusstsein „bewirkt“ dergestalt „Einheit“ in der anschaulich gegebenen sinnlichen Mannigfaltigkeit, dass dadurch Gegenständlichkeit als Gegenständlichkeit erzeugt und der apriorische Gegenstandsbezug (der Begriffe) hergestellt wird. Das stellt bei Kant aber lediglich eine *begriffliche (transzendente)* Argumentation dar. Das alles untersteht bei ihm einer *hypothetischen* Fragestellung: *Wenn Erkenntnis möglich sein soll, dann muss die transzendente Apperzeption auf die angezeigte Weise in Anspruch genommen werden.* Anders nun aber bei Husserl. Husserl betont ebenfalls die Idee, dass der Gegenstandsbezug *a priori* sein muss. Und auch er nimmt die transzendente (allerdings nicht auf Selbstbewusstsein reduzierte) Subjektivität in Anspruch. Dafür reicht für Husserl aber eine begriffliche Argumentation nicht hin. Das „Transzendente“ bezeichnet bei ihm nicht *nur* eine Erkenntnisart. *Das „Transzendente“ kennzeichnet die transzendente Subjektivität in ihrem transzendentalen LEBEN.* Das „Transzendente“ macht somit eine eigene Sphäre, nämlich eben die des transzendentalen Lebens selbst aus. Nur wenn der Fokus auf die Konstitutionsleistungen dieses transzendentalen Lebens – mit seiner *transzendental* auszulegenden Affektivität, Leiblichkeit usw. – gerichtet wird, kann die Sinnaufklärung jedes in der Erfahrung Gegebenen bewerkstelligt werden. Und die phänomenologische

⁸ *Husserliana I*, S. 119.

(oder transzendente) Re-duktion besteht genau darin, *in diese transzendente (lebendige Lebens-)Sphäre einzuführen*. Dadurch entsteht gleichsam eine „neue Welt“. Aber keine – wie Nietzsche sagen würde – „Hinterwelt“. Auch keine – wie der Platonismus behauptet – „übersinnliche Welt“. Wie wird nun aber durch das Eintauchen in diese transzendente Sphäre, wie das ja mittels der Phänomenologie vollbracht werden soll, der Gegenstandsbezug erklärt? Hierfür sollen nun mehrere längere Zitate aus dem § 41 der vierten *Cartesianischen Meditation* herangezogen werden:

Es bedarf offenbar der bewussten Ausführung der phänomenologischen Reduktion, um dasjenige Ich und Bewusstseinsleben zu gewinnen, von dem transzendente Fragen als Fragen der Möglichkeit transzendenter Erkenntnis zu stellen sind. Sowie man aber, statt flüchtig eine phänomenologische Epochè zu vollziehen, vielmehr darangeht, in systematischer Selbstbesinnung, und als reines ego, sein gesamtes Bewusstseinsfeld enthüllen zu wollen, erkennt man, dass alles für es Seiende sich IN IHM SELBST *Konstituierendes* ist [...]. Transzendenz in jeder Form ist ein immanenter, innerhalb des ego sich konstituierender Seinscharakter. *Jeder erdenkliche Sinn, jedes erdenkliche Sein, ob es immanent oder transzendent heißt, fällt in den Bereich der transzendentalen Subjektivität als der Sinn und Sein konstituierenden.*⁹

Der erste Punkt ist hier also, dass die transzendente Subjektivität als jedes Seiende *konstituierende* herausgearbeitet wird. Entscheidend ist dann der folgende Passus, in dem die Beschreibung dieser transzendentalen Subjektivität zudem als *Selbstausslegung* derselben aufgewiesen wird:

Die in meinem ego sich vollziehende *phänomenologische Selbstausslegung*, die aller seiner Konstitutionen und für es seienden Gegenständlichkeiten, <nimmt> notwendig die methodische Gestalt einer apriorischen an, einer die Fakta in das entsprechende Universum purer (eidetischer) Möglichkeiten einordnenden *Selbstausslegung*. Echte Erkenntnistheorie ist danach allein sinnvoll als transzendental-phänomenologische, die, statt mit widersinnigen Schlüssen von einer vermeinten Immanenz auf eine vermeinte Transzendenz, die irgendwelcher angeblich prinzipiell unerkennbarer „Dinge an sich“, es ausschließlich zu tun hat mit der systematischen Aufklärung der Erkenntnisleistung, in der sie durch und durch verständlich werden müssen als *intentionale Leistung*. Eben damit wird jede Art Seiendes selbst, reales und ideales, verständlich als eben in dieser Leistung konstituiertes *Gebilde* der transzendentalen Subjektivität. *Diese Art Verständlichkeit ist die höchste erdenkliche Form der Rationalität*. Alle verkehrten Seinsinterpretationen stammen aus der naiven Blindheit für die den Seinssinn mitbestimmenden Horizonte und für die zugehörigen Aufgaben der Enthüllung der impliziten Intentionalität. Werden sie erschaut und ergriffen, so ergibt sich als Konsequenz eine universale Phänomenologie als eine in steter Evidenz und dabei in Konkretion durchgeführte *Selbstausslegung des ego*. Genauer gesprochen, und fürs erste: als eine Selbstausslegung im *prägnanten* Sinne, die systematisch zeigt, wie das ego sich als in sich und für sich Seiendes eines eigenen Wesens konstituiert; und dann zweitens als eine Selbstausslegung im *erweiterten* Sinne, die von da aus zeigt, wie das ego in sich vermöge dieses Eigenwesens *auch Anderes, Objektives* konstituiert, und so überhaupt alles, was für es je im Ich als Nicht-Ich Seinsgeltung hat. In dieser systematischen Konkretion durchgeführt ist die Phänomenologie eo ipso *transzendentaler Idealismus*, obschon in einem

⁹ *Husserliana I*, S. 116-117 (hervorgehoben von A.S.).

grundwesentlich neuen Sinne; nicht in dem eines psychologischen Idealismus, nicht eines Idealismus, der aus sinnlosen sensuellen Daten eine sinnvolle Welt ableiten will. Nicht ist es ein Kantianischer Idealismus, der mindestens als Grenzbegriff die Möglichkeit einer Welt von Dingen an sich glaubt offen halten zu können – sondern ein Idealismus, der nichts weiter ist als *in Form systematisch egologischer Wissenschaft konsequent durchgeführte Selbstausslegung meines ego als Subjektes jeder möglichen Erkenntnis, und zwar in Hinsicht auf jeden Sinn von Seiendem, mit dem es für mich, das ego, eben soll Sinn haben können. [...]*
*Der Erweis dieses Idealismus ist also die Phänomenologie selbst.*¹⁰

Was sind hier also die entscheidenden Punkte für die Kennzeichnung der Phänomenologie als „transzendentaler Idealismus“? Phänomenologische Auslegung ist *Selbstausslegung der transzendentalen Subjektivität*. Seiendes ist in den intentionalen Leistungen der transzendentalen Subjektivität *konstituiertes Sinngebilde*. (En passant kann hierbei darauf hingewiesen werden, dass diese Sinngebilde nicht nur die Wahrnehmung, sondern in mindestens einem gleichen Maße auch die *Einbildungskraft* in Anspruch nimmt [Gebilde -> Einbildung]. Das äußert sich bei Husserl unter anderem darin, dass die *Wesensdimension* jeder phänomenologischen Analyse nur durch die „Phantasie“ [qua einer der Modalitäten der Einbildungskraft] möglich ist.)

Man kann hier nützlicher Weise auch noch Husserls Definition des „Transzendentalen“ aus der *Krisis*-Schrift hinzuziehen. Dabei werden dann zu dem soeben Erwähnten noch zwei weitere Bestimmungen hinzukommen. Husserls Definition dieses Begriffs des Transzendentalen lautet zunächst folgendermaßen: Das „Wort ‚transzendental‘“ wird für ein „Motiv“ gebraucht, welches „das Motiv des Rückfragens nach der letzten Quelle aller Erkenntnisbildungen [auch hier ist wieder von ‚Bildungen‘ die Rede], des Sichbesinnens des Erkennenden auf sich selbst und sein erkennendes Leben“ ist, „in welchem alle ihm geltenden wissenschaftlichen Gebilde [idem] zweckmäßig geschehen, als Erwerbe aufbewahrt und frei verfügbar geworden sind und werden“.¹¹ „Transzendental“ verweist also auf jene Motivierung, die das *phänomenologisch* (bezüglich des „immanent“ Gegebenen) und dann auch *wissenschaftlich* Beschreibbare als „Gebilde“ verständlich macht, die auf eine letzte Quelle zurückweisen. Worin besteht aber diese „letzte Quelle“? Sie besteht in den „fungierenden Leistungen“ der transzendentalen Subjektivität, die ihrerseits phänomenologisch – *aber in einem anderen Sinne als der rein immanenten Beschreibung* – als „aufbewahrte“ und somit „frei verfügbare Erwerbe“ aufweisbar und analysierbar sind. „Transzendental“ heißt nicht: sich auf bloße *Bedingungen* der Möglichkeit der Erkenntnis beziehend, sondern ein phänomenologisches Feld eröffnend, das als „erkennendes Leben“ einen so aktiven wie verhüllten Beitrag zur *Sinn-Bildung* (in der Bedeutung von „Sinngebilden und Geltungsgebilden“) überhaupt liefert.

Die zwei weiteren Punkte betreffen also die Gedanken, dass die transzendente Subjektivität nur dann treffend als „ego“ bezeichnet wird, wenn dieses als ein „*Feld*“ aufgefasst wird und dass innerhalb der transzendentalen Sphäre noch zwischen *Immanenz* und *Präimmanenz* unterschieden werden muss. Die Immanenz ist die Sphäre der phänomenologischen Deskription, die Präimmanenz die der phänomenologischen

¹⁰ *Husserliana I*, S. 117-119 (hervorgehoben von A.S.).

¹¹ *Husserliana VI*, S. 100f.

Konstruktion.¹² Es muss schließlich noch hinzugefügt werden, dass in diesen zitierten Passagen größtenteils explizit, teilweise aber auch implizit die drei Grundbegriffe der Phänomenologie – nämlich *intentionale Korrelation*, *Sinn* und *Reflexion* – zum Tragen kommen. Hierzu kann auf den § 48 der *Krisis*-Schrift (bezüglich der *Korrelation*) und auf den § 55¹³ der *Ideen I* (bezüglich des *Sinnes*) sowie auf den § 77 der *Ideen I* (bezüglich der *Reflexion*) verwiesen werden.

Bei Heidegger – und damit kommen wir zum zweiten Schritt – hängt der Begriff des „Transzendentalen“ aufs Engste mit dem des „Möglichen“, der „Möglichkeit“ bzw. der „Ermöglichung“ zusammen. Dass dies so ist, kommt bereits in einem – von Heidegger (etwa in *Die Grundprobleme der Phänomenologie*) gerne zitierten – Satz Kants zum Ausdruck (auch hier ist also der Bezug zu Kant ganz wesentlich): So lesen wir in der Vorrede der *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, „etwas a priori erkennen <heißt,> es aus seiner bloßen Möglichkeit erkennen.“¹⁴ Die Begriffe der „Möglichkeit“ bzw. der „Ermöglichung“ treten u. a. unter folgenden Gestalten auf: 1) das Sein-Können des Daseins (*Sein und Zeit*, § 31); 2) die Analyse des Vorlaufens des Todes (*Sein und Zeit*, § 53); 3) der Selbstentwurf der ursprünglichen Zeitlichkeit (*Grundprobleme der Phänomenologie*, § 21); 4) die Ermöglichung der Welt (*Grundbegriffe der Metaphysik*, § 76).

Das Mögliche als „Sein-Können“ des Daseins. Der Begriff der Möglichkeit tritt zum ersten Mal in grundlegender Weise in der ontologischen Charakterisierung des Daseins im ersten Teil von *Sein und Zeit* auf. Das Dasein wird hier als *Erschlossenheit* gekennzeichnet, d. h. es tritt der Welt „offen“ und „verstehend“ entgegen. Was versteht aber das Dasein in diesem Verstehen? Es versteht nicht dies oder jenes, es hat keinen eigentlichen Gegenstand – wenn darunter etwas Inhaltliches, definitorisch Bestimmbares verstanden wird. Das „Verstehen“ muss vielmehr als ein „Können“ aufgefasst werden: Wenn man etwas verstanden hat, dann *kann* man es tun. Und das, was das Dasein eigens versteht, was eben sein Können ausmacht, ist das Sein, sein eigenes Sein *als Existieren*. Verstehen heißt: Sein-Können. Das Dasein ist nicht dies oder jenes, es ist ein *Möglich-Sein*.

Dieses Möglich-Sein bezeichnet nun keine bloße „logische“ Möglichkeit, die der Wirklichkeit ontologisch untergeordnet wäre. Sofern die Möglichkeit eine ontologische Bestimmung des Daseins ausmacht, ist sie ein *Existenzial*. Ontologisch betrachtet, kann das Dasein nicht wie das vorhandene oder zuhandene Seiende charakterisiert werden, und insbesondere ist hier die prädikative Logik, die dieser Charakterisierung entspricht, unzureichend. Dass das Dasein ein Möglich-Sein, ein Sein-Können ist, bedeutet, dass es nicht dies oder jenes ist, sondern sein Sein *zu sein hat*: Das Dasein hat die von ihm selbst entworfenen Möglichkeiten zu erfassen (oder auch nicht). Hierin besteht, wie nun weiter zu vertiefen ist, Heideggers existenzial-ontologische Begründung des kantischen Transzendentalismus.

¹² Zu „Immanenz“ und „Präimmanenz“ in der Phänomenologie, siehe A. Schnell, *Wirklichkeitsbilder*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015 und ders. *Wirklichkeitsbilder*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2020.

¹³ Siehe auch den § 129 der *Ideen I*.

¹⁴ I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), A IX ; *Werkausgabe*, Band IX, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, stw, 1977, S. 14.

Dass letzterer zu begründen sei, war auch schon, Husserl selbst klar. Während für Kant das Transzendente jeglicher Erfahrung unzugänglich ist, *eben weil es die Erfahrung erst MÖGLICH macht*, verlangt Husserl zufolge die Begründung einer Philosophie als *Wissenschaft* danach, dass die konstitutiven Momente jedes Phänomens sich in einer anschaulichen Evidenz aufzeigen lassen. Und das impliziert, dass das Transzendente selbst sich in einer spezifischen Erfahrungsart (die dann keine empirische, sondern eine „kategoriale“ Erfahrung ist) bezeugen lassen muss. Heidegger geht diesen, von Husserl zuerst beschrittenen Weg weiter fort, freilich nicht ohne seinen eigenen methodologischen Vorstellungen entsprechende Änderungen vorzunehmen. In seinem *fundierenden* Entwurf einer *Fundamentalontologie* sucht Heidegger in der Tat stets und überall „Bedingungen der Möglichkeit“, „Gründe“ usw., aber anstatt eine jede solche Begründung auf eine ursprünglich konstituierende transzendente Subjektivität zurückzuführen, fragt er sich vielmehr, worin solch ein Fragen nach den „Bedingungen der Möglichkeit“ selbst gegründet ist¹⁵. Heidegger antwortet: im Existenzial des *Verstehens*. Er erläutert diese These an einer entscheidenden Stelle¹⁶ des § 31 von *Sein und Zeit*.

Sofern das Dasein als ein „befindliches“ in der Welt ist, ohne dass in ihm selbst der Grund dafür läge, ist es ein in die Welt *Geworfenes*. Aber als „verstehendes“ ist es auch *Entwurf*. Der „Entwurf“ qua Existenzial bedeutet, dass das Dasein sein In-der-Welt-Sein *einem* Sein-Können und *als* Sein-Können eröffnet. Der Entwurf öffnet es gegenüber den Möglichkeiten, von denen her es sich je schon versteht. „Der Entwurfscharakter des Verstehens konstituiert das In-der-Welt-Sein hinsichtlich der Entschlossenheit seines Da als Da eines Seinkönnens. Der Entwurf ist die existenziale Seinsverfassung des Spielraums des faktischen Seinkönnens¹⁷“. Heideggers entscheidende Einsicht besteht also darin, dass jede transzendente Philosophie motivierende Prinzip – nämlich die Gründe für das Aufsuchen der „Bedingungen der Möglichkeit (der Erfahrung und dadurch der Erkenntnis) – in die ontologische Struktur des Daseins selbst zu versetzt zu haben.

Das Vorlaufen in den Tod. In der weiteren Kennzeichnung dieses Möglich-Seins, macht der § 53 von *Sein und Zeit*, der „Existenzialer Entwurf eines eigentlichen Seins zum Tode“ überschrieben ist, einen zweiten bedeutenden Schritt aus. Heidegger stellt dort zunächst den Sinn des Seins zum Tode als ein Verhalten zur („äußersten“) Möglichkeit seiner selbst heraus. Üblicherweise zielt das Verhalten des Seins gegenüber einer gewissen Möglichkeit darauf ab, diese zu *verwirklichen*. Was aber seinen eigenen Tod betrifft, kann es sich *nicht* um eine solche Verwirklichung handeln, da diese ja das Dasein des Bodens seines Seins-zum-Tode beraubte. Wie muss also dieser „Bezug“ zu seinem Tode aufgefasst werden? Ein eigentliches Verhalten zu seinem Tod darf diesen nicht zu vermeiden suchen, nicht davor fliehen oder ihn umgehen, sondern muss ihn *als Möglichkeit aushalten*. Das *Erwarten* des Todes entspricht hier nicht dem Geforderten, denn jedes *Erwarten* ist ja ein solches einer Verwirklichung einer Möglichkeit. Wie kann dann aber dieser *Möglichkeitscharakter* des Todes im Verhalten zu ihm bewahrt bleiben? Heidegger antwortet: im *Vorlaufen* dieser Möglichkeit und zwar dergestalt,

¹⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, 1963 (10. Auflage), § 31, S. 145.

¹⁶ *Sein und Zeit*, § 31, S. 145, Z. 10f.

¹⁷ *Sein und Zeit*, § 31, S. 145.

dass im „Eintauchen“ in dieselbe diese Möglichkeit „immer größer“ wird – bis zur buchstäblichen Maßlosigkeit. Je mehr das Dasein sie in ihrer Unverborgenheit versteht, desto mehr nähert es sich der Möglichkeit der Unmöglichkeit überhaupt zu existieren an. Dieses Eintauchen in den Abgrund dieser Möglichkeit der Unmöglichkeit macht also einen eigentlichen Bezug zum Tode aus. In letzterem haben wir keinerlei Anhalt, der es uns erlaubte, ihn in irgendeiner Weise „darzustellen“. Worauf gründet dann aber folgender entscheidender Satz: „Das Sein zum Tode als Vorlaufen in die Möglichkeit ermöglicht allererst diese Möglichkeit und macht sie als solche frei¹⁸“? Darauf, dass das „Sein zum Tode [...] Vorlaufen in ein Seinkönnen *des* Seienden <ist>, dessen Seinsart das Vorlaufen selbst ist¹⁹“. Im Sein zum Tode entdeckt sich das Dasein *in den beiden Grundkonstitutionen seines EIGENEN Seins* – nämlich in seinem „Möglich-Sein“ (Existenz) und seinem „Sich-vorweg“ (Sorge). „Das Vorlaufen erweist sich als Möglichkeit des Verstehens des *eigensten* äußersten Seinkönnens, das heißt als Möglichkeit *eigentlicher Existenz*²⁰“. Um diese These zu erhärten, muss nun die *konkrete* Struktur dieses Vorlaufens in den Tod herausgearbeitet werden.

Der Tod ist die *eigenste* Möglichkeit des Daseins. Das Sein zu dieser Möglichkeit eröffnet dem Dasein sein eigenstes Sein-Können, „mit“ dem oder „bei dem“ es ihm also um sein eigenes Sein geht. Diese ureigenste Möglichkeit schneidet das Dasein von *jedlichem Bezug* ab und wirft es auf es selbst zurück. Sie vereinzelt das Dasein und überantwortet ihm sein eigenes Sein. Diese Möglichkeit ist „unüberholbar“, das heißt, als *letzte* Möglichkeit entdeckt sie allererst all die anderen (faktischen) Möglichkeiten als endliche und von ihr ausgehende Möglichkeiten. Das Entscheidende dabei ist, dass das Vorlaufen sich für diese unüberholbare Möglichkeit *befreit*. Damit ist gemeint, dass das Dasein sich im Angesicht des (vorgelaufenen) Todes von den faktischen, es bedrängenden Möglichkeiten frei macht. Das Vorlaufen erlaubt es ihm, sich davor zu hüten, sich ausschließlich an diese oder jene *bereits verwirklichte* Möglichkeit zu halten und sich je aufs Neue vor seine eigenen Möglichkeiten zu stellen. Heidegger schließt diese Überlegungen damit ab, dass das Dasein, *gerade dadurch, dass das Vorlaufen in die unüberholbare Möglichkeit zugleich alle faktischen Möglichkeiten eröffnet*, sich *im Ganzen* vorwegnimmt, das heißt als ganzes Seinkönnen existiert. Genau hierin liegt die Immanenz des sich je auf sich selbst zurückwerfenden Daseins begründet, die dessen Ganzheits- und Endlichkeitscharakter ausmacht (und die Levinas in *Totalité et infini* in einem Atemzuge mit Hegels Ganzheitsanspruch kritisieren wird).

Das Dasein kann sich dieser äußersten Möglichkeit aber nur dann auch *gewiss* sein, wenn es diese Möglichkeit als eigenstes Sein-Können für sich selbst möglich macht. Die Tatsache, dass das Vorlaufen in den Tod die eigene Seinsart des Daseins selbst ausmacht, bringt eine vorlaufende *Ermöglichung*²¹ der Erschließung der Möglichkeit mit sich: „Die Erschlossenheit der Möglichkeit gründet in der vorlaufenden Ermöglichung²²“. Dieser Punkt ist absolut wesentlich – Heidegger bringt dadurch nämlich die Fundierung des Transzendentalismus hinsichtlich des Existenzials des Verstehens und der Sorge als Sein des Daseins zu einem (vorläufigen) Abschluss. *Das Dasein als Möglich-Sein macht sein Möglich-Sein selbst möglich* – und zwar durch eine

¹⁸ *Sein und Zeit*, § 53, S. 262.

¹⁹ Ebenda.

²⁰ *Sein und Zeit*, § 53, S. 263.

²¹ *Sein und Zeit*, § 53, S. 264.

²² Ebenda.

die transzendente Einstellung kennzeichnende *Verdoppelung* dessen, was möglich macht, in eine Ermöglichung, das heißt in die Möglichmachung dessen, was möglich macht. Das Sein des Daseins ist also durch diese Verdoppelung, durch diese Ermöglichung ausgezeichnet.

Sein und Zeit liefert somit zumindest in zweierlei Hinsicht einen bedeutenden Beitrag zur Aufklärung des Begriffs des „Transzendentalen“ in der Phänomenologie. Einerseits beantwortet dieses Werk die Frage nach der (fundamental-)ontologischen Motivierung des Aufsuchens von „Bedingungen der Möglichkeit“ damit, dass das Dasein ein „Sein-Können“, ein solcher Entwurf also in dessen ontologischer Struktur selbst enthalten ist; andererseits zeigt es eine Figur auf, die in der Geschichte der Transzendentalphilosophie früher schon als entscheidendes Merkmal des Transzendentalen aufgewiesen wurde (ohne dass Heidegger freilich davon Kenntnis gehabt hätte), nämlich die der *Verdoppelung der Ermöglichungsstruktur*. In der Tat hatte *Fichte* diese Figur bereits in seiner Analyse des „Soll“ (nicht des „Sollens“!) u. a. in der Wissenschaftslehre von 1804/II explizit herausgearbeitet. Während nun der erste Beitrag nach der Veröffentlichung von *Sein und Zeit* nicht weiter vertieft wird, erprobt Heidegger die Figur der „Ermöglichung“ an mehreren bedeutenden Stellen seiner wichtigsten Ausarbeitungen zu Ende der zwanziger Jahre. Zwei dieser Erprobungen sollen nun einzeln nachgezeichnet werden.

Der Selbstentwurf der ursprünglichen Zeitlichkeit. Die Grundprobleme der Phänomenologie sind nicht lediglich eine (übrigens sehr lesenswerte) Einführung in die Problematik von *Sein und Zeit*, sie bieten darüber hinaus aufschlussreiche Einsichten in die Art und Weise, wie sich die Zeitlichkeit „selbst“ entwirft. Daraus erhellt insbesondere, wie Heidegger bereits unmittelbar nach *Sein und Zeit* daran arbeitet, seine transzendentalphilosophisch aufzufassenden Entwürfe von ihrem Letztbezug zum Dasein abzulösen.

In den *Grundproblemen* bringt Heidegger erneut die bereits in *Sein und Zeit* vertretene Auffassung, der zufolge jegliches Verstehen, jeder Entwurf, einen Selbstentwurf der Zeitlichkeit, der sich auf seine eigenen horizontalen Schemata entwirft, zur Voraussetzung hat, zum Ausdruck. Die Zeitlichkeit wird also durch einen „Selbstentwurf“, in welchem jeder faktische Entwurf – der konkret die Erschlossenheit des Daseins bestimmt – konstituiert und gegründet ist, gekennzeichnet. Ist nun aber diese „sich selbst entwerfende“ Zeitlichkeit lediglich die Zeitlichkeit des *Daseins* oder die Zeitlichkeit in ihrer „extatisch-horizontalen Einheit“, die Heidegger als „Temporalität“ (des *Seins*) bezeichnet? Heidegger scheint sich selbst nicht völlig darüber im Klaren gewesen zu sein. Einerseits gebraucht er an mehreren Stellen, an denen er diesen Selbstentwurf erläutert, den Begriff der „Zeitlichkeit“ – wodurch angedeutet zu sein scheint, dass hier von der Zeitlichkeit des *Daseins* die Rede ist²³; andererseits scheint es aber wiederum so, dass, da wir hier ja an den Endpunkt dieser ganzen Analyse angekommen sind, Heidegger doch die Temporalität des *Seins* im Auge hat. Dies kommt insbesondere in der folgenden Passage zum Ausdruck:

²³ „Die Zeitlichkeit überhaupt ist der ekstatisch horizontale Selbstentwurf schlechthin, aufgrund dessen die Transzendenz des Daseins möglich ist, in der die Grundverfassung des Daseins, das In-der-Welt-Sein bzw. die Sorge wurzelt, die ihrerseits die Intentionalität ermöglicht“, *Grundprobleme der Phänomenologie*, S. 444.

Weil die ekstatisch-horizontale Einheit der Zeitlichkeit in sich der Selbstentwurf schlechthin ist, als ekstatische das Entwerfen auf... überhaupt ermöglicht und mit dem zur Ekstase gehörigen Horizont die Bedingung der Möglichkeit eines Woraufhin, Wozu-hinaus überhaupt darstellt, kann gar nicht mehr gefragt werden, woraufhin die Schemata ihrerseits entworfen seien, und so in infinitum. Die früher erwähnte Folge der einander gleichsam vorgeschalteten Entwürfe: Verstehen von Seiendem, Entwurf auf Sein, Verstehen von Sein, Entwurf auf die Zeit, hat ihr Ende am Horizont der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit.²⁴

Das hier erreichte „Ende“, dieser an die Selbstkonstitution des husserlschen absoluten Bewusstseinsflusses erinnernde Selbstentwurf der Zeitlichkeit, ist das, was Heidegger den „Horizont der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit“ nennt – also genau das, was gerade die Temporalität ausmacht.²⁵ Er knüpft hier also wieder an die Idee einer „Ermöglichung“ an, die ja durch die quasi-reflexive (aber selbstverständlich keiner Reflexionsphilosophie angehörige) Verdoppelung dessen, was möglich macht, in das, was das Möglich-Machen selbst möglich macht, charakterisiert ist. Der Selbstentwurf (der sowohl als ein Entwurf *des* Selbst als auch als ein Entwurf *durch das* Selbst verstanden werden muss) entgeht somit einem unendlichen Regress von Entwürfen, Entwürfen von Entwürfen, Entwürfen von Entwürfen von Entwürfen usw., die jeweils den Horizont eines bestimmten Verstehens definieren. Das Verstehen ist nur durch den Selbstentwurf der Temporalität möglich – so könnte diese transzendente Letztfundierung zusammengefasst werden.

Die „Ermöglichung“ als Grundbestimmung des „Weltentwurfs“. In den *Grundbegriffen der Metaphysik* entwirft Heidegger schließlich noch eine „Metaphysik der Welt“. Seine Grundthese besteht darin, dass das Offenbarwerden des Seienden ganz genau der „Weltbildung“, die das Dasein in seinem metaphysischen Wesen verantwortet, entspricht. Er behauptet näher im § 68 der *Grundbegriffe*, dass die Ermöglichung des Daseins (zumindest zum Teil) in dem, was er als „Weltbildung“ ansetzt, besteht, das heißt, dass das Dasein durch letztere ermöglicht wird.²⁶ Auch hier spielt Heidegger implizit auf den § 53 von *Sein und Zeit* an, wo diese Ermöglichung in das Vorlaufen in den Tod, das heißt *in das Dasein selbst* verankert wurde. Die Tatsache, dass diese Ermöglichung hier mit der *Weltbildung* in Beziehung gesetzt wird, ist somit ein weiteres augenscheinliches Indiz für die endgültige Infragestellung des in *Sein und Zeit* zum Ausdruck kommenden Subjektivismus zugunsten einer „Metaphysik der Welt“, wie sie in der erwähnten „metontologischen Wende“ von 1928 impliziert ist.

Heidegger nennt den einheitlichen Charakter dessen, was dieser „Weltbildung“ Rechnung zu tragen vermag, einen „Entwurf“. Dieser Entwurf ist nicht mehr – so wie das noch in *Sein und Zeit* der Fall gewesen ist – ein solcher des Sein-Könnens des *Daseins*, sondern, aufgrund einer grundlegenden „Verwandlung“ des Menschen, ein *Weltentwurf*. Zwar ist der „Mensch“, das Dasein, weltbildend, nicht aber diese oder jene faktische konkrete Existenz, sondern der Mensch in seinem inneren *Wesen*: Dort, wo Heidegger die Natur dieses Wesen entwickelt, ist nicht mehr vom Dasein, sondern von

²⁴ *Grundprobleme der Phänomenologie*, S. 437.

²⁵ Die expliziteste Definition dieses Begriffs lautet, dass die Temporalität das „horizontale Schema der Zeitlichkeit“ ist, *Grundprobleme der Phänomenologie*, S. 444.

²⁶ *Grundbegriffe der Metaphysik*, S. 414.

dem, was dieses Wesen übersteigt, was in ihm *transzendiert*, nämlich eben gerade von der „Grundstruktur der Weltbildung“, die den „Weltentwurf“ selbst ausmacht, die Rede. Inwiefern konstituiert dieser „Weltentwurf“ in der Tat die ursprünglich einheitliche Struktur dessen, was Heidegger das „Grundgeschehnis“ der „Verwandlung des Menschen in sein Dasein“ nennt? Heidegger antwortet hierauf (auf den vier wichtigsten Seiten der gesamten Vorlesung²⁷) mit seiner grundlegenden Analyse des „Entwurfs“, der in einem sehr engen Bezug zur „Ermöglichung“ steht. Dieser Begriff bringt eine *Doppelbewegung* zum Ausdruck: eine „zentripetale“ und eine „zentrifugale“ Bewegung, wobei das Dasein als entwerfendes hier das Zentrum ausmacht. Das „Ent-“ bezeichnet hier eine gewisse Ent-fernung, ein Abstandnehmen. Einerseits „entfernt“ sich also das Dasein von sich selbst im Entwerfen und nimmt einen gewissen „Abstand“ zu sich ein. Andererseits findet zugleich ein eigentümliches „Zukehren“ des Daseins zu sich selbst statt – das es aber nicht zur Ruhe kommen lässt (im Sinne der Reflexion zum Beispiel), sondern den „Charakter des *Enthebens in das Mögliche* hat.“²⁸ Auch hier werden dieser Doppelbewegung die Charakteristiken der „Ermöglichung“ zugeschrieben. Indem das Dasein dergestalt enthoben wird, enthebt es der Entwurf in das ermöglichende Mögliche (das heißt in das *möglich machende* Mögliche). Hierdurch wird deutlich, dass das Dasein im Entwurf in einer ständigen Spannung steht, in einer Bewegung, die sich durch die wesentliche Einsicht ausdrückt, dass das im Entwurf entworfenen vor das mögliche Wirkliche *zwingt*, das heißt, dass „der Entwurf bindet – nicht an das Mögliche und nicht an das Wirkliche, sondern an die *Ermöglichung*, d. h. an das, was das mögliche Wirkliche der entworfenen Möglichkeit für sich von der Möglichkeit zu seiner Verwirklichung fordert²⁹“. Somit wird verständlich, was der *Weltentwurf* impliziert: Er ist das Grundgeschehnis an der Wurzel jeglicher Bindung, das heißt jeglicher *Notwendigkeit* – eine Notwendigkeit, die je eine Möglichkeit, genauer: das, was die Möglichkeit selbst möglich macht (also eine Ermöglichung) voraussetzt.

Durch dieses Möglichmachen des Möglichen bindet die Ermöglichung das Dasein an ein mögliches Wirkliches. In dieser Bindung agiert das Wirkliche wie eine Beschränktheit (Heidegger sagt: wie eine „Schranke“), die es dem Möglichen gestattet, seine Möglichkeit zu vergrößern. Diese Vergrößerung wird durch eine „Ausbreitbarkeit“ in ein „Ganzes“ ermöglicht, welche sich folgendermaßen darstellt: „Der Entwurf ist in sich *ergänzend* im Sinne des vorwerfenden *Bildens* eines ‚*im Ganzen*‘, in dessen Bereich ausgebreitet ist eine ganz bestimmte Dimension möglicher Verwirklichung. Jeder Entwurf enthebt zum Möglichen und bringt in eins damit zurück in die ausgebreitete Breite des von ihm her Ermöglichten.“³⁰ Dies bedeutet, dass das Entwerfende, indem es sich bindet und ausbreitet, sich einem Ganzen gegenüber sieht, in dem dieses oder jenes Wirkliche als Wirkliches eines entworfenen Möglichen wirklich werden kann.

Im Entwurf geschieht also eine enthebende und bindende Ausbreitung. Zugleich offenbart sich hier ein „Sichöffnen“, das als ein „Entbergen“ ein drittes strukturierendes Moment des erwähnten Grundgeschehnisses ausmacht. Ein „Sichöffnen“ wovon? Nicht *statisch* des Möglichen (da das ja das Mögliche fixieren und als Mögliches vernichten

²⁷ *Grundbegriffe der Metaphysik*, S. 527-531.

²⁸ *Grundbegriffe der Metaphysik*, S. 528.

²⁹ Ebenda.

³⁰ Ebenda.

würde) und auch nicht des bloß Wirklichen (da auch hier das Mögliche entgleiten würde), sondern der *Ermöglichung*. Das Sichöffnen ist ein Sichöffnen *für* die Ermöglichung. Das Mögliche ist in seinem Wesen nur dann seine Möglichkeit, wenn wir uns an es in dessen Ermöglichung (in dem, was es möglich macht) binden. „Weder die Möglichkeit noch die Wirklichkeit ist Gegenstands des Entwurfs – er hat überhaupt keinen Gegenstand, sondern ist das *Sichöffnen für die Ermöglichung*. In dieser ist die ursprüngliche Bezogenheit von Möglichem und Wirklichem, von Möglichkeit und Wirklichkeit überhaupt als solchen entborgen.“³¹

Die Figur des Weltentwurfs bildet somit den krönenden Abschluss der heideggerschen Erprobung der „Ermöglichung“. In ihr versammeln sich alle grundlegenden Merkmale der vorhergehenden Versuche: der *Selbstentwurf* – freilich nicht mehr des *Daseins*, und auch nicht der *Zeitlichkeit*, sondern eben der *Welt* –, die *Zuspitzung* (nicht mehr auf das *Dasein*, sondern das *Wirkliche* Ermöglichende) und die *Verwirklichung* (des *möglichen Wirklichen in der Welt* überhaupt).

Was lässt sich in einer rückblickenden Zusammenfassung bezüglich des Begriffs des Transzendentalen – zumindest bei den Gründervätern der Phänomenologie – festhalten? „Transzendental“ bezieht sich insofern auf „Transzendenz“, als dadurch die Möglichkeit eines apriorischen „Gegenstandsbezugs“ (im weitesten Sinne) verständlich gemacht werden soll. Sowohl Husserls als auch Heideggers Kritik an Kant betrifft die *Form* der Herausstellung dieses Gegenstandsbezugs. Während Kant sich auf eine transzendente *Argumentation* hinsichtlich von *logischen* „Bedingungen der Möglichkeit“ beschränkt, legen Husserl und Heidegger im „Leben“ der Subjektivität als „phänomenologisches *Feld*“ bzw. in den existenzial-ontologischen Strukturen des *Daseins* (sowie in der weiteren Folge des Selbstentwurfs der *Zeitlichkeit* bzw. der *Welt*) ein Forschungsgebiet offen, das phänomenologisch (*selbst-*)ausgelegt werden kann. Husserl und Heidegger eröffneten dadurch zwei Auslegungsebenen – eine gnoseologische und eine ontologische –, die der Phänomenologie eine zweifache Richtung gegeben haben. Es bleibt ihren Nachfolgern vorbehalten, zu untersuchen, ob diese miteinander vereinbar sind oder radikal verschiedene Ansätze darstellen.

³¹ *Grundbegriffe der Metaphysik*, S. 529.