

ICH UND SELBST BEI HUSSERL UND HEIDEGGER

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

© Copyright November 2025 – 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)

Einleitung

Ziel dieses Beitrags ist es, einige Grundüberlegungen zum Status des „Ich“ und des „Selbst“ bei Husserl und Heidegger anzustellen. Diese sollen dazu beitragen, den Subjektivitätsbegriff in der Phänomenologie durchsichtiger zu machen. Es handelt sich dabei um Vorüberlegungen, die zunächst das hierfür erforderliche, einschlägige Material zugänglich machen und die Grundlage für eine an anderer Stelle auszuarbeitende phänomenologische Subjekttheorie liefern sollen.

Die Leitfrage ist: Was hat die Phänomenologie zur Philosophie des Subjekts und des Ich beizutragen? Die große, bei Kant angelegte und dann bei Fichte zur Perfektion ausgearbeitete These lautet: Das Ich ist einerseits Aktivität und andererseits Selbstbewusstsein.¹ Wie positioniert sich die Phänomenologie zu dieser bahnbrechenden Theorie der klassischen deutschen Philosophie?

Bekanntermaßen macht der Begriff des „Transzendentalen“ keine abgeschlossene Erlebenssphäre aus, sondern bezieht sich auf rein „logische“ Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis. Allerdings spricht Kant an einer systematisch entscheidenden Stelle in der *Kritik der reinen Vernunft* vom „Bewirken“ des Ich: „Wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben.“² Was ist das „Wir“ und wie kann es etwas „bewirken“, wenn es eine rein logische (also gedachte, vom Philosophen vollzogene) Bedingung für die Erkenntnis sein soll? Diese Problematik steht im Mittelpunkt jeder transzendentalen Subjekttheorie. Husserl führt dazu erste Argumente im § 33 von *Ideen I* an:

Wir halten [...] den Blick festgerichtet auf die Bewußtseinssphäre und studieren, was wir in ihr immanent finden. Zunächst, noch ohne die phänomenologischen Urteilsausschaltungen zu vollziehen, unterwerfen wir sie einer systematischen Wesensanalyse, wenn auch keineswegs einer erschöpfenden. Was uns durchaus nottut, ist eine gewisse allgemeine Einsicht in das Wesen des Bewußtseins überhaupt und ganz besonders auch des Bewußtseins, sofern in ihm selbst, seinem Wesen nach, die ‚natürliche‘ Wirklichkeit bewußt wird. Wir gehen in diesen Studien soweit, als es nötig ist, die Einsicht zu vollziehen, auf die wir es abgesehen haben, nämlich die Einsicht, daß Bewußtsein in sich selbst ein Eigensein hat, das in seinem absoluten Eigenwesen durch die phänomenologische Ausschaltung nicht betroffen wird. Somit bleibt es als ‚phänomenologisches Residuum‘ zurück, als eine prinzipiell eigenartige Seinsregion, die in der Tat das Feld einer neuen Wissenschaft werden kann – der Phänomenologie.³

Husserl stellt also die Irreduzibilität des Bewusstseins heraus. Aber was ist genau mit jenem „phänomenologischem Residuum“ gemeint? Darauf gibt er im § 80 weitere Hinweise:

¹ Zur Vertiefung siehe Schnell 2026.

² KrV, A 105. Zur genaueren Erläuterung siehe Schnell 2022.

³ Hua III/1, 68.

Vollziehe ich aber die phänomenologische Epoché, verfällt, wie die ganze Welt der natürlichen Thesis, so ‚Ich, der Mensch‘ der Ausschaltung, dann verbleibt das reine Akterlebnis mit seinem eigenen Wesen zurück. Ich sehe aber auch, daß die Auffassung desselben als menschlichen Erlebnisses, abgesehen von der Daseinsthesis, allerlei hereinbringt, was nicht notwendig mit dabei sein muß, und daß andererseits kein Ausschalten die Form des cogito aufheben und das ‚reine‘ Subjekt des Aktes herausstreichen kann: Das ‚Gerichtetsein auf‘, ‚Beschäftigtsein mit‘, ‚Stellungnehmen zu‘, ‚Erfahren, Leiden von‘ birgt notwendig in seinem Wesen dies, daß es eben ein ‚von dem Ich dahin‘ oder im umgekehrten Richtungsstrahl ‚zum Ich hin‘ ist – und dieses Ich ist das reine, ihm kann keine Reduktion etwas anhaben. [...]

Bei diesen eigentümlichen Verflochtenheiten mit allen ‚seinen‘ Erlebnissen ist doch das erlebende Ich nichts, was für sich genommen und zu einem eigenen Untersuchungsobjekt gemacht werden könnte. Von seinen ‚Beziehungsweisen‘ oder ‚Verhaltensweisen‘ abgesehen, ist es völlig leer an Wesenskomponenten, es hat gar keinen explikablen Inhalt, es ist an und für sich unbeschreiblich: reines Ich und nichts weiter.

Darum gibt es doch Anlaß zu einer Mannigfaltigkeit wichtiger Beschreibungen, eben hinsichtlich der besonderen Weisen, wie es in den jeweiligen Erlebnisarten oder Erlebnismodis erlebendes Ich ist. Dabei unterscheidet sich immerfort – trotz der notwendigen Aufeinanderbezogenheit – das Erlebnis selbst und das reine Ich des Erlebens. Und wieder: Das rein Subjektive der Erlebnisweise und der übrige, sozusagen ich-abgewandte Gehalt des Erlebnisses. Es besteht also eine gewisse, außerordentlich wichtige Zweiseitigkeit im Wesen der Erlebnissphäre, von der wir auch sagen können, daß an den Erlebnissen eine subjektiv-orientierte Seite und eine objektiv-orientierte zu unterscheiden ist: eine Ausdrucksweise, die ja nicht mißverstanden werden darf, als lehrten wir, es sei das eventuelle ‚Objekt‘ des Erlebnisses an diesem etwas dem reinen Ich Analoges. Gleichwohl wird sich die Ausdrucksweise rechtfertigen. Und wir fügen gleich bei, daß dieser Zweiseitigkeit, in erheblichen Strecken mindestens, eine Teilung der Untersuchungen (wenn auch keine wirkliche Trennung) entspricht, die einen nach der reinen Subjektivität orientiert, die anderen nach dem, was zur ‚Konstitution‘ der Objektivität für die Subjektivität gehört.⁴

Jenes Residuum ist somit – laut dem berühmten Diktum – das „reine Ich und nichts weiter“. Es wird zudem deutlich, dass das „erlebende Ich“ durch eine Zweiseitigkeit von „rein Subjektivem“ und „Objektivem“ gekennzeichnet ist. Aber erst Husserls eigentliche Abhandlung zu ego und Ich – die *Monadologie* in der *IV. Cartesianischen Meditation* – liefert die wesentlichen Antworten auf all das, was in den *Ideen I* lediglich angeschnitten wurde.

Die Monadologie in Husserls *IV. Cartesianischer Meditation*

Husserl macht es sich in der *IV. Cartesianischen Meditation* zur Aufgabe, den Status des ego überhaupt zu klären. Zunächst stellt er (in den Anfangsparagraphen) die allgemeine Struktur des transzendentalen ego heraus. Auf der *psychologischen* Seite ist die Rede von der „Seele“ (mit ihrem Seelenleben).⁵ Ihr entspricht auf der transzendentalen Seite das transzendente ego, das von seinen Erlebnissen untrennbar ist. Es ist nur in Bezug zu seinen intentionalen Gegenständlichkeiten. Das transzendente ego ist in dieser Hinsicht ein *monadisches* ego, Husserl bezeichnet es im § 33 als „Monade“, die das in voller Konkretion genommene ego ausmacht.

⁴ Ebd., 179f.

⁵ Zur Seele merkt Husserl im § 35 an: „Dem konkreten transzendentalen ego entspricht [...] das Menschen-Ich, konkret als rein in sich und für sich gefaßte Seele, mit der seelischen Polarisierung: Ich als Pol meiner Habitualitäten, meiner Charaktereigenschaften. An die Stelle der eidetischen transzendentalen Phänomenologie tritt [...] eine eidetische reine Seelenlehre, bezogen auf das Eidos Seele, deren eidetischer Horizont freilich unbefragt bleibt. Würde er aber befragt werden, so würde der Weg sich eröffnen zur Überwindung dieser Positivität, d. i. zur Überführung in die absolute Phänomenologie, die des transzendentalen ego, das eben keinen Horizont mehr hat, der es über seine transzendente Seinssphäre hinausführen, es also relativieren könnte“ (Hua I, 107).

Diese befasst das gesamte wirkliche und potentielle Bewusstseinsleben mit. Demgemäß fällt die Phänomenologie *überhaupt* mit der Phänomenologie der Selbstkonstitution des monadischen Ich zusammen.

„Im“ ego unterscheidet Husserl in einem zweiten Schritt zwischen zwei Polen – dem Ichpol und dem Gegenstandspol. Das identische Ich „im“ Ego – und, innerhalb desselben ego, dem Gegenstand (cogitatum) *gegenüber* –, welches identische Ich von Husserl als „zentrierendes Ich“ bezeichnet wird, ist „selbstkonstitutiv“. Dieser Pol ist und bleibt aber stets auf die Gegenstandspole bezogen.

In einem dritten Schritt wird das „zentrierende Ich“ (in der Monade) näher auseinandergelegt. Dieses ist kein leerer Identitätspol. Es ist das Substrat von „Habitualitäten“ (= die bleibenden Eigenheiten des Ich). Diese Habitualitäten oder Überzeugungen betreffen jederlei Entscheidungen, Wert- und Willensentscheidungen. Sie machen das Ich zu einem als „verharrend“ bestimmten. In „weiterer Folge“ konstituiert sich daraus das (stehende und bleibende) personale Ich. Das Ich bewährt dadurch einen *personalen Charakter*. Mit diesen drei Schritten ist die Analyse der allgemeinen Struktur der Monade abgeschlossen

In einem vierten Schritt geht Husserl auf das wichtige Verhältnis von transzendentelem und faktischem ego ein. Das transzendente ego ist zugleich faktisches ego. Es ist das eine und einzige absolute ego. Dem entspricht aber auch ein Eidos ego, das durch eidetische Variation gewonnen wird. Mein Eidos ego ist dabei eine reine Möglichkeitsabwandlung meines faktischen ego.

Die Wesensforschungen der Phänomenologie erweisen sich hiermit als nichts anderes denn als „Enthüllungen des universalen Eidos *transzendentales ego überhaupt*, das alle reinen Möglichkeitsabwandlungen meines faktischen und dieses selbst als Möglichkeit in sich fasst“⁶.

Die eidetische Phänomenologie erforscht also das universale Apriori, ohne das ich und ein transzendenteles Ich überhaupt nicht *erdenklich* ist, oder, da jede Wesensallgemeinheit den Wert einer unzerbrechlichen Gesetzmäßigkeit hat, sie erforscht die universale Wesensgesetzlichkeit, die jeder Tatsachenaussage über Transzendentales ihren möglichen Sinn (mit dem Gegensatz Widersinn) vorzeichnet. [...]

So geht ‚an sich‘ die Wissenschaft der reinen Möglichkeiten derjenigen von den Wirklichkeiten vorher und macht sie als Wissenschaft überhaupt erst möglich.⁷

Dieser letzte Satz erinnert an Heideggers Bemerkung aus dem § 7 von *Sein und Zeit*: „Höher als die Wirklichkeit steht die *Möglichkeit*.“⁸ Aber während Heidegger sich von der aristotelischen Ontologie der „*energeia*“ abhebt, setzt Husserl das Mögliche mit dem Eidetischen gleich. In einem fünften Schritt setzt Heidegger das ego mit zeitlichen und geschichtlichen Aspekten in Verbindung.

Das universale Apriori, das zu einem transzendentalen ego als solchem gehört, ist eine Wesensform, die eine Unendlichkeit von Formen in sich schließt, von apriorischen Typen möglicher Aktualitäten und Potentialitäten des Lebens mit den in ihm als wirklich seiend zu konstituierenden Gegenständen.⁹

Dabei spielen insbesondere universale Wesensgesetzlichkeiten der egologisch-zeitlichen Koexistenz und Sukzession mit hinein, welche die Variierungen jeglichen Wesenstypus bestimmen.

⁶ Ebd., 105f.

⁷ Ebd., 106.

⁸ SuZ, 38.

⁹ Hua, 108.

Husserl betont, dass das Universum der Erlebnisse, die den reellen Seinsgehalt des transzendentalen ego ausmachen, ein *nur in der universalen Einheitsform des Strömens* kompossibles ist; diese ist eine Form allverknüpfender und in jeder Einzelheit waltender Motivation qua formale Gesetzmäßigkeit einer universalen *Genesis*. Mit anderen Worten: Das ego konstituiert sich für sich selbst in der Einheit einer *Geschichte*.

In einem sechsten Schritt kehrt Husserl die Rolle der Assoziation für das ego hervor. Dabei gehört die Konstitution der Habitualitäten des ego der *aktiven* Genesis an. Die *passive* Synthesis betrifft die Tatsachen, dass das ego von *Gegenständen* umgeben ist.

Die Assoziation ist eine spezifische Intentionalität. Sie bezeichnet das universale Prinzip der passiven Genesis für die Konstitution von Gegenständlichkeiten. Assoziation ist zudem der

Titel für eine intentionale Wesensgesetzlichkeit der Konstitution des reinen ego, ein Reich des *eingeborenen* Apriori, ohne das also ein ego als solches undenkbar ist. Erst durch die Phänomenologie der Genesis wird das ego als ein unendlicher, in der Einheit universaler Genesis verknüpfter Zusammenhang von synthetisch zusammengehörigen Leistungen verständlich – in Stufen, die sich durchaus der universalen verharrenden Form der Zeitlichkeit fügen müssen, weil diese selbst sich in einer beständigen passiven und völlig universalen Genesis aufbaut, die wesensmäßig alles Neue mit umgreift. Dieser Stufenbau erhält sich im entwickelten ego als ein verharrendes Formensystem der Apperzeption und somit der konstituierten Gegenständlichkeiten, darunter eines objektiven Universums von fester ontologischer Struktur, und dieses Sich-erhalten ist selbst nur eine Form der Genesis. In all dem ist das jeweilige Faktum irrational, aber nur möglich in dem ihm als egologischen Faktum zugehörigen Formensystem des Apriori. Dabei ist aber nicht zu übersehen, daß *Faktum* und seine Irrationalität selbst ein Strukturbegriff im System des konkreten Apriori ist.¹⁰

Der letzte Schritt – der im § 41 vollzogen wird – ist von grundlegender Bedeutung für Husserls Phänomenologie des Ich und betrifft dessen „Selbstausslegung“. Eingeleitet wird er mit dem Bekenntnis, dass der berühmte, von Kant herausgestellte „Skandal der Philosophie“¹¹ in der natürlichen Einstellung nicht zu beheben ist. Husserl äußert sich zunächst zur Transzendenzproblematik:

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. Das Universum wahren Seins fassen zu wollen als etwas, das außerhalb des Universums möglichen Bewußtseins, möglicher Erkenntnis, möglicher Evidenz steht, beides bloß äußerlich durch ein starres Gesetz aufeinander bezogen, ist unsinnig. Wesensmäßig gehört beides zusammen, und wesensmäßig Zusammengehöriges ist auch konkret eins, eins in der einzigen absoluten Konkretion der transzendentalen Subjektivität.

Ist sie das Universum möglichen Sinnes, so ist ein Außerhalb dann eben Unsinn. Aber selbst jeder Unsinn ist ein Modus des Sinnes und hat seine Unsinnigkeit in der Einsehbarkeit.¹²

Das aber gilt nicht für das bloß faktische ego.

Genauer ausgeführt: Wenn in mir, dem transzendentalen ego, wie faktisch, andere egos transzental konstituiert sind und, als von der mir damit konstitutiv erwachsenen transzendentalen Intersubjektivität ihrerseits konstituiert, eine gemeinsame objektive Welt, so gilt alles vorhin Gesagte nicht bloß für mein faktisches ego und für diese faktische in der meinen Sinn und

¹⁰ Ebd., 114.

¹¹ Für Kant „bleibt es immer ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge außer uns [...] bloß auf Glauben annehmen zu müssen, und, wenn es jemandem einfällt, es zu bezweifeln, ihm keinen genügenden Beweis entgegenstellen zu können“ (KrV, B XXXIX).

¹² Hua I, 117.

Seinsgeltung gewinnende Intersubjektivität und Welt. Die in meinem ego sich vollziehende *phänomenologische* Selbstausslegung, die aller seiner Konstitutionen und für es seienden Gegenständlichkeiten, nahm ja notwendig die methodische Gestalt einer apriorischen an, einer die Fakta in das entsprechende Universum purer (eidetischer) Möglichkeiten einordnenden Selbstausslegung. Sie betrifft also mein faktisches ego nur, insofern es eine der reinen Möglichkeiten ist, die aus ihm durch freies Umdenken (Umfingieren) seiner selbst zu gewinnen sind, sie gilt somit als eidetische für das Universum dieser meiner Möglichkeiten als ego überhaupt, meiner Möglichkeiten eines beliebigen Andersseins; demnach also auch für jede auf diese meine Möglichkeiten in korrelativer Abwandlung bezogene mögliche Intersubjektivität und wieder in ihr als intersubjektiv konstituiert zu denkende Welt. 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 Seinsinn 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.¹³

Jedes Seiende ist *Gebilde der transzendentalen Subjektivität*, welche die Stätte einer *phänomenologischen Selbstausslegung* ist – für Husserl die *höchste erdenkliche Form der Rationalität*. Was folgt daraus für den Status der Phänomenologie selbst?

In dieser systematischen Konkretion durchgeführt ist die Phänomenologie eo ipso *transzendentaler Idealismus*, obschon in einem 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 SELBSTAUSLEGUNG 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. Dieser Idealismus ist nicht ein Gebilde spielerischer Argumentationen, im dialektischen Streit mit *Realismen* als Siegespreis zu gewinnen. Es ist die an jedem mir, dem ego, je erdenklichen Typus von Seiendem, und speziell an der (mir durch Erfahrung wirklich vorgegebenen) Transzendenz der Natur, der Kultur, der Welt überhaupt, in wirklicher Arbeit durchgeführte *Sinnesauslegung*. Dasselbe aber sagt: systematische Enthüllung der konstituierenden Intentionalität selbst. Der Erweis dieses Idealismus ist also die Phänomenologie *selbst*. Nur wer den tiefsten Sinn der intentionalen Methode oder den der transzendentalen Reduktion oder gar beider mißversteht, kann Phänomenologie und transzendentalen Idealismus trennen wollen: wer das eine Mißverständnis begeht, ist nicht einmal so weit, das eigentümliche Wesen einer echten intentionalen Psychologie (und darin beschlossen einer intentional-psychologischen Erkenntnislehre) begriffen zu haben sowie ihren Beruf, das Grund- und Kernstück einer wahrhaft wissenschaftlichen Psychologie zu werden. Wer aber Sinn und Leistung der transzendental-phänomenologischen Reduktion erkennt, der steht noch im transzendentalen Psychologismus, er vermengt die aus der Wesensmöglichkeit der Einstellungsänderung hervorgehende Parallele:

¹³ Ebd., 117f.

intentionale Psychologie und transzendente Phänomenologie, er verfällt dem Widersinn einer Transzendentalphilosophie, die auf dem natürlichen Boden stehen bleibt.¹⁴

Was lässt sich also zusammenfassend aus dieser *IV. Cartesianischen Mediation* festhalten?

Husserl behandelt das „ego“ aus mindestens sieben verschiedenen Perspektiven:

1. und 2. Perspektive: allgemeine Struktur: Monade, zweifache Polarität mit dem Ich qua „zentrierendem“
3. Perspektive: das Ich und seine Habitualitäten → personales Ich
4. Perspektive: Faktisches ego/Eidos ego
5. Perspektive: der zeitlich-geschichtliche Aspekt des ego
6. Perspektive: das ego und Assoziation
7. Perspektive: entscheidender Punkt: die *phänomenologische Selbst- und Sinnesauslegung*

Heideggers Betrachtungen zu Husserls Erlebnissbegriff

Bedeutsame Überlegungen des frühen Heidegger zu Husserls Erlebnissbegriff werfen ein neues Licht auf das Ich. Es geht dabei sozusagen um seine Kontaminierung der Gegenstände. Zur Verdeutlichung kann die Vorlesung aus dem Kriegsnotsemester 1919 *Zur Bestimmung der Philosophie* herangezogen werden. Heidegger untersucht im ersten Kapitel des zweiten Teils der Vorlesung „Phänomenologie als vortheoretische Urwissenschaft“ Husserls Erlebnissbegriff mittels der Unterscheidung zwischen „Frageerlebnis“ und „Umwelterlebnis“. In einem ersten Schritt wird das „Frageerlebnis“ mit der darin enthaltenen „Ich-fernheit“ durch folgende Worte gekennzeichnet:

Versenken wir uns [...] in das Erlebnis [= in diesem Erlebnis wird *etwas* gefragt mit Bezug auf etwas überhaupt. Das Fragen hat einen bestimmten Gehalt: Ob »es gibt« ein Etwas, ist die Frage. Das »es geben« steht in Frage, oder genauer: steht in Fragen. Nicht ist gefragt, ob sich etwas bewegt, ob etwas ruht, ob etwas sich widerspricht, ob etwas wirkt, ob etwas existiert, ob etwas wertet, ob etwas soll, sondern ob *es* etwas *gibt*. Was heißt: »es gibt«?]. Gibt sich in ihm so etwas wie die sinnhafte Zurückverweisung auf mich, der hier am Katheder steht, mit diesem Namen und diesem Alter? Prüfen Sie selbst, indem sie alle fragen: Liegt in der Frage: »Gibt es etwas« – für mich (Fräulein cand. phil.) – für mich (Herrn Dr. X) – für mich (Herrn stud. iur.)? Offenbar nicht. Also: *Unmittelbar* ist nicht nur nicht ein Ich zu erfassen; auch in der Erweiterung des Intuitionsfeldes, also in der Nichtbeschränkung auf gerade *mich*, zeigt es sich, daß der Sinn des Erlebnisses auf die einzelnen Iche keinen Bezug hat. Gerade dadurch, daß der Sinn der Frage überhaupt bezughaft ist zu einem Ich, ist es bezuglos zu meinem *Ich*. Diese beiden Phänomene motivieren sich notwendig. *Gerade weil der Erlebnissinn bezuglos ist zu meinem Ich (mir als dem und dem), ist der doch irgendwie notwendige Ichbezug und das Ich in der schlichten Hinschau nicht zu sehen*. Der Satz ist keine bloße Tautologie [...].

Aber das Erlebnis *ist* doch auch, wenn ich jede Verdinglichung und Einfügung in einen Sachzusammenhang vermeide, hat doch ein *Jetzt*, es ist da – und es ist sogar irgendwie *mein* Erlebnis. Ich bin doch dabei, ich er-lebe es, es gehört *meinem* Leben zu, und doch ist es seinem Sinn nach so losgelöst von mir, so absolut *ICH-FERN*. *Ich* frage: »Gibt es etwas?« Das »gibt es« ist ein »es geben« für ein Ich – und doch bin *ich* es nicht, für *den*, auf *den* der Fragesinn Bezug hat.¹⁵

Das „Ich“ auf das sich der Fragesinn bezieht, ist ein rein formales, es betrifft nicht „mich“. Völlig anders verhält es sich im Falle des „Umwelterlebnisses“:

¹⁴ Ebd., 118f.

¹⁵ HGA 56/57, 68ff.

Wir wollen uns in ein bis zu einem gewissen Grade einheitliches Erlebnis versetzen. Sie kommen wie gewöhnlich in diesen Hörsaal um die gewohnte Stunde und gehen auf *Ihren* gewohnten Platz zu. Dieses Erlebnis des ‚Sehens *Ihres* Platzes‘ halten Sie fest, oder Sie können meine eigene Einstellung ebenfalls vollziehen: In den Hörsaal tretend, sehe ich das Katheder. [...] Dieser Gegenstand, den wir alle hier wahrnehmen, hat irgendwie die bestimmte Bedeutung ‚Katheder‘. Anders ist es schon, wenn wir einen Bauern vom hohen Schwarzwald in den Hörsaal führen. Sieht der das Katheder, oder sieht er eine Kiste, einen Bretterverschlag? Er sieht ‚den Platz für den Lehrer‘, er sieht den Gegenstand als mit einer Bedeutung behaftet. Gesetzt den Fall, jemand sähe eine Kiste, so sähe er nicht ein Stück Holz, eine Sache, einen Naturgegenstand. Aber denken wir uns einen Senegalneger als plötzlich aus seiner Hütte hier herein verpflanzt. Was er, diesen Gegenstand anstarrend, sähe, wird im einzelnen schwer zu sagen sein, vielleicht etwas, was mit Zauberei zu tun hat, oder etwas, hinter dem man guten Schutz gegen Pfeile und Steinwürfe fände, oder aber, was das Wahrscheinlichste ist, er wüßte damit nichts anzufangen, also er sähe bloß Farbenkomplexe und Flächen, eine bloße Sache, ein Etwas, das es einfachhin gibt? Also mein Sehen und das des Senegalnegers sind doch grundverschieden. Sie haben nur noch das Gemeinsame, daß in beiden Fällen etwas gesehen wird. *Mein* Sehen ist ein im höchsten Grade individuelles, das ich keinesfalls ohne weiteres der Erlebnisanalyse zugrundelegen darf, denn die Analyse soll doch am Ende im Zusammenhang einer Problembearbeitung allgemeingültige, wissenschaftliche Resultate liefern.¹⁶

Heidegger geht im § 15 zum Vergleich der Erlebnisstrukturen über und führt die entscheidenden Begriffe des „Vorgangs“ und des „Ereignisses“ ein:

Vergegenwärtigen wir uns wieder das Umwelterlebnis, mein Kathedersehen. Finde ich im reinen Sinn des Ereignisses, hinschauend auf mein sehendes Verhalten zu dem umwelthaft sich gebenden Katheder, so etwas wie ein Ich? In diesem Erleben, in diesem Hinleben zu, liegt etwas von mir: Es geht *mein* Ich voll aus sich heraus und SCHWINGT MIT in diesem ‚Sehen‘ [...]. *Genauer*: Nur in dem Mitanklingen des jeweiligen eigenen Ich erlebt es ein Umweltliches, weltet¹⁷ es, und wo und wenn es [scil. das Umweltliche] für mich weltet, bin *ich* irgendwie ganz dabei. Halten wir daneben das Frageerlebnis. Darin finde ich mich selbst nicht vor. Das Etwas überhaupt, nach dessen ‚es geben‘ gefragt ist, weltet nicht. Das Welthafte ist hier ausgelöscht, fassen wir jedes mögliche Umweltliche als Etwas überhaupt. Dieses Fassen, Feststellen als Gegenstand überhaupt, lebt auf Kosten der Zurückdrängung meines eigenen Ichs. Es liegt im Sinne des Etwas überhaupt, daß *ich nicht* in der Feststellung seiner als solchen mitschwinge, sondern dieses Mitschwingen, dieses Mitherausgehen meiner ist unterbunden. Das Gegenstand-, das Objektsein als solches berührt *mich* nicht. Das Ich, das feststellt, bin *ich* gar nicht mehr. Das Feststellen als Erlebnis ist nur noch ein Rudiment von Erleben; es ist ein Entleben. Das Gegenständliche, das Erkannte, ist als solches entfernt, aus dem eigentlichen Erleben herausgehoben. Das objektivierte Geschehen, das Geschehen als gegenständliches, erkanntes, bezeichnen wir als *Vor-gang*; es geht schlicht vor-bei, vor meinem erkennenden Ich, hat zu diesem nur den Bezug des Erkenntseins, diese abgeblaßte, auf ein Minimum von Erleben reduzierte Ichbezogenheit. Es ist das Wesen von Sache und Sachzusammenhang, sich nur und gerade im Erkennen, d. h. im theoretischen Verhalten zu geben und zu geben für das theoretische Ich. Im theoretischen Verhalten bin ich gerichtet auf etwas, aber *ich* lebe nicht (als historisches Ich) auf dieses oder jenes Welthafte zu. [...]

Als was sehen wir die Erlebnisse? [...] Suchen wir beide Erlebnisse – welches, ist nun gleichgültig – wiederum ihrem eigenen Sinn nach zu verstehen, und sehen wir zu, ob wir in diesem Verstehen selbst, indem wir uns auf die Erlebnisse hinwenden, diese als Vor-gänge auffassen, als Objekte, die vor-, festgestellt werden. Aber es geschieht doch etwas. Im Kathedersehen bin ich mit meinem vollen Ich dabei, es schwingt mit, sagten wir, es ist ein Erlebnis eigens für mich, und so sehe ich es auch; es ist aber kein Vorgang, sondern ein *EREIGNIS* (Nicht-Vorgang, im

¹⁶ Ebd., 70f.

¹⁷ Was „weltet“, ist das Umweltliche. Das bedeutet: Das Umweltliche lässt das Offenbarwerden von Welt geschehen, welches dabei immer das mitschwingende, mitanklingende Ich voraussetzt bzw. miteinbezieht.

Frageerlebnis ein Rest von Ereignis). Das Er-leben geht nicht vor mir vorbei, wie eine Sache, die ich hinstelle, als Objekt, sondern ICH SELBST ER-EIGNE ES MIR, und ES ER-EIGNET SICH SEINEM WESEN NACH. Und verstehe ich es darauf hinblickend so, dann verstehe ich es nicht als Vor-gang, als Sache, Objekt, sondern als ein ganz Neuartiges, ein Ereignis. Sowenig wie ein Sachartiges sehe ich eine objektivierte Sachsphäre, ein Sein, weder physisches noch psychisches Sein. Schlicht das Erlebnis verstehend, sehe ich nichts Psychisches. Er-eynis besagt auch nicht, als würde ich mir das Er-lebnis *von außen oder irgendwoher* an-eignen; ‚außen‘ und ‚innen‘ haben hier sowenig Sinn wie ‚physisch‘ und ‚psychisch‘. Die Erlebnisse sind Er-eynisse, insofern sie aus dem Eigenen leben und Leben nur so lebt [...].¹⁸

Bemerkenswert ist – und das kennzeichne also prinzipiell die Phänomenologie als vortheoretische Urwissenschaft: Heidegger geht es hier nicht um eine Unterscheidung der Arten des Seienden (Zuhandenheit, Vorhandenheit, Dasein, Werk usw.), sondern um die Grundunterscheidung zwischen objektiviertem Geschehen und Sinn des Erlebnisses. Das „Ereignis“ ergibt sich aus der Suche nach dem *eigenen Sinn der Erlebnisse*, während der „Vor-gang“ das *objektivierte Geschehen* bezeichnet. Heidegger wird in *Sein und Zeit* dann von Vorhandenheit (sowie Zuhandenheit) und vom Dasein sprechen, erst nach 1930 tritt der Ereignisbegriff in praktisch derselben Bedeutung wie in 1919 wieder auf.

Heideggers Kritik an Husserls Bewusstseinsbegriff

In den *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925) rechnet Heidegger mit Husserl regelrecht ab. Seine Hauptkritik richtet sich an die ontologische Un(ter)bestimmtheit von Sein und Sein des Bewusstseins, obwohl Husserl beide explizit zu bestimmen sucht:

Offensichtlich geht die Bestimmung auf eine solche des Seins. Bewußtsein wird ja geradezu als Region des absoluten Seins bezeichnet, und ferner ist es diejenige Region, gegen die alles andere Seiende (Realität, Transzendentes) abgegrenzt wird. Weiterhin wird gerade der Unterschied gegen dieses Sein als der *radikalste Seinsunterschied* bestimmt, der überhaupt innerhalb der Kategorienlehre gemacht werden könne und müsse.

Hat in solchen Seinsbestimmungen bezüglich des reinen Bewußtseins die kritische Unterscheidung, ob und inwieweit nach dem Sein gefragt sei, überhaupt noch Sinn und Anhalt? Wir diskutieren im einzelnen die Seinsbestimmungen des reinen Bewußtseins, die *Husserl* ihm gibt. Es sind deren vier, und sie sind eigentümlich in sich verklammert, so daß dieselbe Bezeichnung oft für zwei verschiedene Bestimmungen gebraucht wird.

Das Bewußtsein ist: erstens *immanentes Sein*, zweitens ist das Immanente das *absolut gegebene Sein*. Dieses absolute Gegebensein wird auch als *absolutes Sein* schlechthin bezeichnet. Drittens ist dieses Sein im Sinne der absoluten Gegebenheit absolut zugleich in dem Sinne, daß es *nulla re indiget ad existendum*, (damit ist die alte Substanzdefinition aufgenommen), so daß es keiner res bedarf, um zu sein. *Res* ist hier verstanden in dem engeren Sinne von Realität, Transzendente*Sein*, d. i. alles Seiende, das nicht Bewußtsein ist. Viertens ist das absolute Sein in diesen beiden Bedeutungen – absolut gegeben und einer Realität unbedürftig – das *reine Sein* als Wesensein der Erlebnisse, des idealen Seins der Erlebnisse. [...]

In der Tat sind alle diese Seinsbestimmungen im Hinblick darauf gewonnen, den *Erlebniszusammenhang als eine Region absoluter wissenschaftlicher Betrachtung* herauszuarbeiten. Vielleicht soll gerade hier nicht nach dem Sein des Seienden gefragt werden. In jedem Falle haben wir zuvor nachzusehen, ob nicht auf dem Wege der Abhebung dieser Region der Sinn dieses Seienden bestimmt wird, wenn auch nur in dem Sinne, daß *es* als für das Regionsein irrelevant ausgeschaltet wird.

Die primäre Frage *Husserls* ist gar nicht die nach dem Seinscharakter des Bewußtseins, vielmehr leitet ihn diese Oberlegung: *Wie kann überhaupt das Bewußtsein möglicher Gegenstand einer*

¹⁸ HGA 56/57, 73–76.

absoluten Wissenschaft werden? 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. Deshalb sind alle bestimmten Charaktere, die als Seinsbestimmungen der Erlebnisse auftreten, keine ursprünglichen. Genauer können wir auf die Motivation dieser ganzen Fragestellung und auf ihre Problemsetzungen hier nicht eingehen, es genügt für uns zunächst zu sehen, daß die vier Seinscharaktere, die vom Bewußtsein gegeben werden, nicht aus ihm selbst gewonnen sind.¹⁹

Husserl gibt also laut Heidegger vier Bedeutungen oder Bestimmungen des Seins an: Sein als immanentes Sein, Sein als absolutes Sein im Sinne der absoluten Gegebenheit, Sein als absolutes Sein im Sinne von konstituierendem Sein gegenüber allem Transzendenten und Sein als reines Sein gegenüber aller Vereinzelung. Dabei ist aber nicht die Klärung des Seins primär von Belang, sondern das Verfolgen der Idee einer absoluten Wissenschaft.

Zusammenfassend läßt sich sagen: ‚... die ganze *räumlich-zeitliche Welt*, der sich Mensch und menschliches Ich als untergeordnete Einzelrealitäten zurechnen, [ist] *ihrem Sinne nach bloßes intentionales Sein*, [in Akten sich bekundendes Sein,] also ein solches, das den bloßen sekundären, relativen Sinn eines Seins *für* ein Bewußtsein hat... Es ist ein Sein, das das Bewußtsein in seinen Erfahrungen setzt, das prinzipiell nur als Identisches von einstimmig motivierten Erscheinungsmannigfaltigkeiten anschaulich und bestimmbar – *darüber hinaus* aber ein Nichts ist‘ (Husserl, *Ideen I*, § 49, S. 106). Damit ist aber ganz deutlich geworden: Das Sein des Psychischen, das Intentionale, wird zunächst ausgeschaltet, um die reine Region des Bewußtseins gewinnen zu lassen, und von dieser her wird nun gerade erst möglich, das ausgeschaltete Sein, die Realität, zu bestimmen. *Die Seinsfrage ist also gestellt, sie ist sogar beantwortet*. Nur haben wir es mit dem eigentlich *wissenschaftlichen Weg einer Beantwortung* zu tun, der den Sinn der Realität eines Realen zu bestimmen versucht, sofern es sich im Bewußtsein bekundet.

Wozu diene die kritische Frage? War es nur eine Voreiligkeit, daß wir im Hinblick auf die Seinsbestimmungen, die dem reinen Bewußtsein zugesprochen werden, die Seinsfrage diskutierten und gar ein Versäumnis feststellten? Doch diese ganze Betrachtung steht unter einem ‚Aber‘, und zwar betrifft diese Schwierigkeit nicht etwa die Bestimmung der Region als solcher, die Charakteristik des reinen Bewußtseins, sondern, wie schon angedeutet, die Grundschwierigkeit dieser Bestimmung der Realität der Akte liegt schon in der Ausgangsstellung. Was hier als Gegebenheit einer natürlichen Einstellung fixiert wird, daß nämlich der Mensch als Lebewesen, als zoologisches Objekt gegeben wird, ist diese Einstellung, die sich als natürliche bezeichnet. Ist es für die Erfahrungsart des Menschen gegenüber dem Anderen und sich selbst die natürliche Betrachtungsart, sich als *zoon*, als Lebewesen, in diesem weitesten Sinne als Naturobjekt, das in der Welt vorkommt, zu erfahren? Erfährt sich in der natürlichen Erfahrungsart der Mensch, kurz gesagt, zoologisch? Ist diese Einstellung eine *natürliche Einstellung*, oder ist sie das nicht? Sie ist eine Erfahrung, die ganz und gar *nicht* natürlich ist, sondern eine ganz bestimmte theoretische Haltung in sich schließt, eine solche, für die alles Seiende a priori als gesetzlich geregelter Ablauf von Vorkommnissen im räumlich-zeitlichen Auseinander der Welt gefaßt wird. Ist vielleicht diese natürliche Einstellung nur der Schein einer solchen? Eine solche Verhaltens- und Erfahrungsart bezeichnet sich selbst allerdings mit Recht als *Einstellung*, sofern sie erst aus dem natürlichen Verhalten, aus der natürlichen Erfahrungsart gewonnen werden muß, – als man sich erst gewissermaßen in diese Betrachtungsart hineinstellen muß, um auf diese Weise erfahren zu können. Die natürliche Erfahrungsweise des Menschen darf dagegen nicht als Einstellung bezeichnet werden. Eine andere Sache ist es, ob der Realitätscharakter des Menschen und der Akte, die sich in dieser Erfahrungsart zeigen, der primäre und eigentliche ist; ob ich darin das spezifische Sein der Akte selbst erfahre, oder ob nicht gerade das spezifische Sein der Verhaltungen als solcher ausgetrichen und das Sein der Akte lediglich im Sinne des

¹⁹ HGA 20, 141–147.

Vorkommendseins bestimmt ist. So bleibt es dabei, obzwar hier in gewissem Sinne nach der Realität der Akte gefragt ist, ist doch nicht nach dem spezifischen Aktsein der Verhaltungen als solcher gefragt. Im Gegenteil, durch diese sogenannte natürliche Einstellung wird gerade das spezifische Sein der Akte verstellt. Dadurch, daß diese Einstellung sich als natürliche aus gibt, wird gerade das Vorurteil unterstützt, als sei in dieser Einstellungsart das Sein der Akte ursprünglich und eigentlich gegeben, als müßte jede Frage nach dem Sein der Akte auf diese Einstellungsart rekurrieren. [...]

Resultat unserer Überlegungen ist daher: In der Herausarbeitung der Intentionalität als des thematischen Feldes der Phänomenologie *bleibt die Frage nach dem Sein des Intentionalen unerörtert*. Sie wird im gewonnenen Feld, dem reinen Bewußtsein, nicht gestellt, ja geradezu als widersinnig abgelehnt. Sie wird durch den Weg der Gewinnung dieses Feldes, durch die Reduktion, ausdrücklich zurückgestellt, und sie wird da, wo von Seinsbestimmungen Gebrauch gemacht wird, wie in der Ausgangsstellung der Reduktion, ebenfalls nicht ursprünglich gestellt, sondern das Sein der Akte wird im vorhinein theoretisch-dogmatisch bestimmt als Sein im Sinne der Realität von Natur. *Die Seinsfrage selbst bleibt unerörtert.*²⁰

Der Begriff des Daseins in *Sein und Zeit*

Die wesentlichen Charakteristiken des Daseins werden im § 9 von *Sein und Zeit* geliefert.

Heidegger fragt zunächst, wie es möglich ist, den Menschen, das Subjekt allen Denkens und Handelns, philosophisch adäquat, dabei aber gerade auch hinsichtlich seiner „Alltäglichkeit“, angemessen zu bestimmen. Hierfür sind in einem ersten Schritt einige terminologische Klärungen notwendig.

Das Sein – beziehungsweise Wesen – des „Daseins“ ist nach Heideggers grundlegender begrifflicher Bestimmung die *Existenz*. Während in der traditionellen Metaphysik – paradigmatisch bei Thomas von Aquin – zwischen dem „Was-sein“ (*essentia*, Wesen) und dem „Dass-sein“ (*existentia*, Dasein) unterschieden wurde, fasst Heidegger diese Unterscheidung gänzlich neu. Für ihn fallen Wesen und Dasein (im herkömmlichen Sinne) des Daseins, so, wie er selbst es versteht, notwendig zusammen; ihre Einheit fasst er im Begriff der „Existenz“, die den primären Grundcharakter des „Daseins“ ausmacht. Dem herkömmlichen Begriff der Existenz entspricht bei Heidegger der Terminus der „Vorhandenheit“, während er für die Existenz (im traditionellen Sinne) *des Daseins* (in seinem eigenen Verstande) den Ausdruck „Faktizität“ verwendet. Ausgehend hiervon lassen sich drei Grundbestimmungen des Seins des Daseins als Existenz herausarbeiten. Diese tragen der Einsicht Rechnung, dass „Existieren“ nicht bloßes Vorhandensein bezeichnet, wie das noch bei Husserl zum Tragen gekommen sei, sondern eine ursprüngliche *Bezüglichkeit* impliziert: *eksistere* (lat.) bedeutet in seinem ursprünglichen Wort-sinn „heraustreten“ oder „herausstehen“. (In den *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* [1925] stellt Heidegger, was diesen Punkt angeht, den zweifachen theologischen Bezug – nämlich durch den Gedanken des ‚Unterwegs-seins-zu-Gott‘, der später bei Kant „enttheologisiert“ worden sei – zum frühchristlichen Apologeten Tatian sowie zu den Protestanten Calvin und Zwingli her²¹).

1.) Die erste Grundbestimmung der Existenz betrifft die Art, wie das Dasein rein formal im Verhältnis zu sich selbst steht. Dasein existiert, heißt: Es bezieht sich auf sich in seinem Sein. Kierkegaard hatte „Subjektivität“ als die – kein „Verhältnis“ ausmachende! – Struktur des Zu-sich-selbst-Verhaltens bezeichnet.²² Die Anspielung auf diese berühmte Definition ist offensichtlich. Heidegger folgt Kierkegaard darin, dass dieses Verhältnis von der „Synthese“ unterschieden werden muss, da diese ein Verhältnis zwischen *zwei*en darstellt, während es sich hier um eine Art einseitiges Selbstverhältnis handelt.

²⁰ Ebd., 154–157.

²¹ HGA 20, 181f.

²² Kierkegaard 1984, 13.

2.) Die zweite Grundbestimmung der Existenz stellt sich als formales Verhältnis zum *Sein* dar. Das „Zu-sein-Haben“ bedeutet, dass das Dasein Sein zu Möglichem, zu Möglichkeiten seiner selbst ist und dabei immer ein Verständnis von ihm bzw. ihnen hat. Dasein projiziert sich auf Möglichkeiten seiner selbst. Dasein ist nicht, sondern entwirft sich, es ist kein im traditionellen Sinn „da seiendes“ – also „vorhandenes“ – Wesen, sondern Möglich-Sein. Und es versteht sich dabei je als solches.

3.) Die dritte Grundbestimmung der Existenz macht das lebendige Verhältnis zum Sein aus. Hiermit wird die vorige Grundbestimmung der Existenz entformalisiert. Das Sein, um das es dem Dasein als *seinem* Sein geht, ist ihm überantwortet, das Dasein trägt dafür Sorge. Es betrifft das Dasein sowohl ethisch-praktisch als auch theoretisch, hinsichtlich der staunenden Neugier, dieses Sein selbst zu verstehen.

Das zweite Grundcharakteristikum des Daseins ist die *Jemeinigkeit*. In ihr liegt ein Vierfaches:

1.) Das Dasein ist kein allgemeiner Begriff, keine universale Struktur, sondern konkret *existierendes Einzelnes*²³. 2.) Als solches verhält es sich (in Entsprechung zur zweiten Grundbestimmung der Existenz) zu seinen *eigenen* Möglichkeiten. Es *ist* je diese seine Möglichkeiten und *hat* sie nicht bloß, was sonst nämlich bedeutete, dass seine Existenz und sein Wesen wieder auseinanderfielen. Das Sein wird von Heidegger als die *eigenste* Möglichkeit des Daseins bezeichnet. 3.) Kann man so weit gehen, zu behaupten, die ontologische Beschaffenheit des Daseins, seine „Seinsart“, bestimme *für es* das Sein (des Seienden)? Dieses sei *für es je seines*?²⁴ Zumindest gilt das explizit für sein eigenes Sein: „Jede ontologisch ausdrückliche Frage nach dem Sein des Daseins ist durch die Seinsart des Daseins schon vorbereitet.“²⁵ Jemeinigkeit besagt somit, dass Sein *für* das Dasein im Sein *des* jeweiligen (jemeinigen) Daseins angelegt ist. 4.) Die Einzelheit, d. h. die radikale Individualität des jemeinigen Daseins ist an die Transzendenz des Seins dieses Daseins gebunden, woraus die in *Sein und Zeit* entwickelte *transzendente Erkenntnis*²⁶ entspringt: „Die Transzendenz des Seins des Daseins ist eine ausgezeichnete, sofern in ihr die Möglichkeit und Notwendigkeit der radikalsten *Individuation* liegt. Jede Erschließung von Sein als des transcendens ist *transzendente Erkenntnis*.“²⁷ Weshalb stellt Heidegger in diesem Zusammenhang ausdrücklich den Bezug zur „Möglichkeit und Notwendigkeit der radikalsten Individuation“ her? Weil, wie hinzugefügt werden muss, radikale Individuation oder Vereinzelung die „Eigentlichkeit“ des Daseins ermöglicht, woraus sich ergibt, dass die transzendente Erkenntnis nur dem Dasein in seiner „Eigentlichkeit“, seinen alltäglichen Modus und dessen durchschnittliche Erkenntnisart modifizierend, eigen sein kann. Mit anderen Worten, nur das Dasein in seiner Eigentlichkeit kann Zugang zur transzendentalen Erkenntnis haben.

Die Begriffe der „Eigentlichkeit“ und „Uneigentlichkeit“ des Daseins bedürfen einer noch präziseren Herausarbeitung. Es wurde gesagt, das Dasein ist seine Möglichkeiten – hierin stimmen die Grundbestimmungen von Existenz und Jemeinigkeit überein. Diese kann das Dasein wählen oder auch nicht, was bedeutet, dass es sich selbst wählen kann – oder auch nicht. *Sich* ausdrücklich wählen kann man aber nur, wenn man sich überhaupt in irgendeiner Weise bereits zugehörig – Heidegger sagt: sich „zueigen“ ist. Dieses Sich-zueigen-Sein bezeichnet Heidegger als die

²³ Dasein wird in *Sein und Zeit* Dasein stets im „Neutrum“ gekennzeichnet, „vor“ ausdrücklicher biologischer Geschlechtlichkeit. In seiner Vorlesung *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1928) fügt Heidegger diesbezüglich erläuternd hinzu: „Diese Neutralität besagt [...], daß das Dasein keines von beiden Geschlechtern ist. Aber diese Geschlechtslosigkeit ist nicht die Indifferenz des leeren Nichtigen, die schwache Negativität eines indifferenten ontischen Nichts. Das Dasein in seiner Neutralität ist nicht indifferent Niemand und Jeder, sondern die ursprüngliche Positivität und Mächtigkeit des Wesens“ (HGA 26, 172).

²⁴ Ein Gedanke, der eng damit zusammenhängt, dass das Dasein „seine Welt“ ist.

²⁵ SuZ, 312.

²⁶ Ich danke Grégori Jean für diesen wertvollen Hinweis.

²⁷ SuZ, 38.

„Eigentlichkeit“ des Daseins. Damit ist kein Bewusstsein seiner selbst gemeint, es handelt sich vielmehr um eine ontologische Bestimmung. „Eigentlichkeit“ entstammt dem zugrunde liegenden, das Möglich-Sein des Daseins kennzeichnenden *Freisein für das eigenste Seinkönnen*, für die Freiheit des freien Sich-Wählens und Sich-Ergreifens²⁸ (und „Uneigentlichkeit“ fußt auf der entsprechenden Unfreiheit dafür, setzt also das Sich-zueigen-Sein bzw. die Eigentlichkeit voraus). Die „Eigentlichkeit“ – qua *Sich-verstehen aus* der eigensten selbstergriffenen Möglichkeit²⁹ – ist also dem Möglichsein des Daseins,³⁰ dem sie entstammt, und der abgeleiteten konkreten Wahl der Möglichkeiten desselben zwischengeschaltet. Und es gilt somit, dass – auf der *existenzial-ontologischen* Ebene – die Jemeinigkeit der Eigentlichkeit (Zueigenheit) und diese wiederum der Uneigentlichkeit zugrunde liegt. Die Existenz wird sich in spezifische Seinscharaktere – in die sogenannten „Existenzialien“ (siehe unten) – unterteilen; einer solchen Unterteilung entspricht auf Seiten der Jemeinigkeit die in Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit.

Dass die Eigentlichkeit existenzial-ontologisch der Uneigentlichkeit vorausgeht – wobei nichtsdestotrotz, wie Heidegger betonen wird, Eigentlichkeit als ein modifiziertes Ergreifen der Uneigentlichkeit³¹ zu verstehen ist – bedeutet keineswegs, dass das Uneigentliche einen verminderten Seinsgrad aufwiese. Heidegger fordert einen „rechten Ansatz“ der Daseinsanalytik. Dieser muss darin bestehen, Konstruktionen von philosophischen „Ideen“ über dasselbe fernzuhalten, denn nur so lässt sich das angemessene Verständnis des Daseins erreichen. Und das führt, Heideggers sich am Phänomenalen orientierendem Grundansatz gemäß, dazu, dass das Dasein im „*ontischen Zunächst*“ ergriffen werden muss – d. h. in der „alltäglichen Indifferenz“, der dadurch in der Tat kein niedrigerer Seinsgrad als dem „Eigentlichen“ zukommt. Diese „alltägliche Indifferenz“ ist vollen Sinne eine Struktur der Existenzialität und keinesfalls ein im Grunde zu vernachlässigender „Aspekt“ des Daseins.

Heidegger betont, wie wichtig es ist, den Seinsstatus des Daseins von dem des „vorhanden“ Seienden abzugrenzen – ein Gedanke, der sich implizit an Husserl richtet und Heideggers genuinen Phänomenologie-Begriff betrifft. Deshalb kann Heidegger sagen, dass die rechte Fassung der Seinsart des Daseins ein „wesentliches Stück der ontologischen Analytik“³² desselben ausmachen muss.

Damit haben wir einen ersten Überblick über die Grund,kategorien‘ der Existenzstruktur, die Heidegger demgemäß als „Existenzialien“ bezeichnet. Die Analogie zum kantischen Begriff der „Kategorie“ ist deutlich erkennbar: Während die kantischen Kategorien im Zentrum seiner Analytik der „Objektivität“ (die er nicht anders denn als ‚Vorhandenheit‘ auffasst) stehen, machen die Existenzialien die *ontologischen* ‚Formen a priori‘ des existierenden Daseins aus. Während die kantischen Kategorien das „Was“ eines Gegenstandes überhaupt bestimmen, liefern die Existenzialien die ontologischen Strukturmomente des „Wer“ des Daseins: „Existenzialien und Kategorien sind die beiden Grundmöglichkeiten von Seinscharakteren. Das ihnen entsprechende Seiende fordert eine je verschiedene Weise des primären Befragens: Seiendes ist ein *Wer* (Existenz) oder ein *Was* (Vorhandenheit im weitesten Sinne).“³³

Heideggers Begriff der „Egoität“

Wie steht nun das Dasein zu Ich und Selbst in Beziehung? Inwiefern betrifft die „Jemeinigkeit“ das konkrete, faktische Ich? Heidegger schreibt dazu sehr früh in den „Anmerkungen zu Karl Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen*“ von 1919/21:

²⁸ SuZ, 188.

²⁹ Vgl. HGA 24, 395.

³⁰ SuZ, 143.

³¹ SuZ, 179.

³² SuZ, 43.

³³ Ebd., 45.

Es hängt [...] die Möglichkeit des radikalen Verständnisses und der echten Aneignung des philosophischen Sinnes der phänomenologischen Tendenz daran, daß [...] das volle Erfahren in seinem eigentlich faktischen Vollzugszusammenhang im historisch existierenden Selbst gesehen wird, um welches Selbst es sich letztlich in der Philosophie irgendwie handelt. Es geht nicht an, gelegentlich die Personalität einzuführen [...], sondern das konkrete Selbst ist in den Problemansatz zu nehmen und auf der eigentlichen Grundstufe phänomenologischer Interpretation, nämlich der auf die faktische Lebenserfahrung als solche bezogenen, zur ‚Gegebenheit‘ zu bringen.³⁴

Damit scheint das „konkrete Selbst“ mitsamt seiner „faktischen Lebenserfahrung“ Gegenstand der Untersuchung zu sein. Aber nachdem Heidegger *Sein und Zeit* verfasst hat, lesen wir in der Vorlesung von 1928 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*:

Wenn wir sagen: Dasein ist wesentlich je meines, und wenn die Aufgabe ist, das Dasein auf diesen Charakter hin ontologisch zu bestimmen, so heißt das nicht, es soll das Wesen meiner selbst als dieses faktischen Individuums oder eines beliebigen anderen untersucht werden. Gegenstand der Frage ist nicht das individuelle Wesen meiner selbst, sondern das Wesen von Meinheit und Selbstheit überhaupt. Imgleichen, wenn das ‚Ich‘ Gegenstand der ontologischen Interpretation ist, dann ist das nicht die individuelle Ichheit meiner selbst, sondern Ichheit in der metaphysischen Neutralität; diese neutrale Ichheit nennen wir Egoität. Aber auch so liegt noch die Gefahr eines Mißverstehens vor; man könnte sagen: muß dann nicht auch die Duheit in der gleichen Weise zum Thema werden und muß nicht Duheit gleich ursprünglich mit Ichheit zusammengenommen werden? Gewiß ist das ein mögliches Problem. Aber die Ichheit als Gegenphänomen zur Duheit ist immer noch nicht die metaphysische Egoität. Hier wird klar, daß der Titel immer in die Richtung der Isolierung meiner selbst drängt, im Sinne einer entsprechenden Abschnürung vom Du. Wogegen Ichheit eben nicht das faktische Ich meint, als vom Du unterschiedenes, sondern Egoität meint diejenige Ichheit, die auch dem Du zugrunde liegt und welche gerade verhindert, das Du faktisch als ein alter ego zu fassen. Warum ist aber ein Du nicht einfach ein zweites Ich? Weil das Ichsein im Unterschied vom Dusein gar nicht das Wesen des Daseins trifft, d. h. weil ein Du ein solches nur ist qua es selbst, und ebenso auch das ‚Ich‘. Daher gebrauche ich meist für die metaphysische Ichheit, für die Egoität den Ausdruck *Selbstheit*. Denn das ‚selbst‘ kann vom Ich und Du in gleicher Weise ausgesagt werden: ‚Ich-selbst‘, ‚Du selbst‘, aber nicht ‚Du-ich‘.³⁵

Hier wird unterstrichen, dass es Heidegger um die jedem faktischen Ich und Du zugrundeliegende „Selbstheit“ geht, um die „metaphysische Ichheit“ bzw. „metaphysische Egoität“.

Die Selbstausslegung des Daseins in *Sein und Zeit*

In einem zentralen Punkt treffen sich Heideggers und Husserls jeweilige Subjekt-Konzeptionen. Wie aus der *Krisis*-Schrift (1935-37) hervorgeht, hatte Husserl bereits erkannt, dass „jedes transzendente Ich der Intersubjektivität (als Welt [...]) mitkonstituierendes) notwendig als Mensch in der Welt konstituiert sein muss, dass also jeder Mensch ein ‚transzendentes Ich in sich trägt‘“ – und zwar „insofern er die durch phänomenologische Selbstbesinnung aufweisbare SELBSTOBJEKTIVATION *des betreffenden transzendentalen Ich* ist“³⁶. Und ganz besonders hervorzuheben ist, was Fink in der von Husserl autorisierten *VI. Cartesianischen Meditation* (1932) betont, nämlich, dass das phänomenologisierende Ich qua Reflexionsich gleichsam

³⁴ HGA 9, 35.

³⁵ HGA 26, 242f.

³⁶ Hua VI, 189f.

passiv an der Weltkonstitution teilhaftig wird, „sofern es [...] von der SELBSTVERWELTLICHUNG des konstituierenden Ich umgriffen, von ihr fortgetragen, MUNDANISIERT wird“³⁷. Der „Mensch“ ist somit *Selbstobjektivierung* des transzendentalen Ich und das „phänomenologisierende Ich“ ist *Selbstverweltlichung* des konstituierenden Ich. Bei Heidegger heißt das aber schon einige Jahre früher (in *Sein und Zeit*): Das Dasein *legt sich aus*. Verstehend entwirft es *sich* auf Sinn qua „Woraufhin des primären Entwurfs, aus dem her etwas als das, was es ist, in seiner Möglichkeit begriffen werden kann“³⁸. Das Verstehen bezieht je die Seinsverfassung des jemeinigen Daseins selbst mit ein. Ich bin niemals bloß – darauf zielt Heideggers Kritik an Husserl – transparentes Bewusstsein, das sich teilnahmslos auf ein Objekt bezieht. Im Bezug auf welthaftes Seiendes ist das Sein des Daseins qua In-der-Welt-Seins mitinbegriffen. Und das wiederum (also das so bezeichnete *Sich*-Auslegen des *Daseins*) ist nur deshalb möglich, so lautet Heideggers fundamentale These, weil die Zeitlichkeit selbst sich auslegt. Das fasst er so:

Das gewärtigend-behaltende Gegenwärtigen *legt sich aus*. Und das wiederum ist nur möglich, weil es – an ihm selbst ekstatisch offen – für es selbst je schon erschlossen und in der verstehend-redenden Auslegung artikulierbar ist. Weil die Zeitlichkeit die Gelichtetheit des Da ekstatisch-horizontal konstituiert, deshalb ist sie ursprünglich im Da schon immer auslegbar und somit bekannt.³⁹

Das verstehende Sichentwerfen auf Sinn und das darin mit inbegriffene Sichauslegen des Daseins darf nicht als eine lediglich kognitive oder epistemische Tätigkeit aufgefasst werden. Heidegger betont mehrfach, dass bereits unser alltägliches Verhalten – er nennt es das „Besorgen“ – auf diese sich selbst auslegende Weise gekennzeichnet und strukturiert ist. Dies äußert sich durch das „Sichaussprechen“ des Daseins: „Das In-der-Welt-sein hat *sich* schon immer ausgesprochen, und *als Sein beim* innerweltlich begegnenden Seienden spricht es *sich* ständig im Ansprechen und Besprechen des Besorgten selbst aus.“⁴⁰ Das Dasein spricht sich also zunächst und zumeist im alltäglichen Besorgen aus; darin besteht sein alltägliches besorgendes Sichauslegen. Und dieses hat also im Sich-selbst-Auslegen der ursprünglichen Zeitlichkeit seinen letzten Legitimations- und Seinsgrund.

Schluss

Die beiden Hauptbestimmungen von Ich und Subjektivität bei (Kant und) Fichte (nämlich Selbstbewusstsein und Aktivität) treten auch in der Phänomenologie (wieder) auf – und zwar insbesondere bei Heidegger (in einem anderen Rahmen als der Philosophie der Reflexion), mit den Begriffen des *Er-eignens* und der *Selbstausslegung*, die aber ganz offensichtlich bereits bei Husserl angelegt sind.

Dabei stellt sich die Frage, was das „Sich“ und das „Selbst“ sind. Ist die Ich-Philosophie hiermit auf eine neue Grundlage gestellt oder ist sie damit zu ihrem (danach zu überwindenden?) Endpunkt gelangt?

Die Frage stellt sich, wie – angesichts der Entwicklung der künstlichen Intelligenz – ein (existenziell *nicht neutralisiertes*) „Ich“ vielleicht wieder geltend gemacht werden muss. Heidegger merkt dazu bereits 1923 an (in einer Gegenüberstellung von Mathematik und Geisteswissenschaft): „Mathematik ist die am wenigsten strenge Wissenschaft, denn der Zugang ist hier der allerleichteste. Geisteswissenschaft setzt viel mehr wissenschaftliche Existenz voraus, als sie ein Mathematiker je erreichen kann. Man darf Wissenschaft nicht als System von Sätzen und

³⁷ Fink 1988, 119.

³⁸ SuZ, § 65, 324.

³⁹ Ebd., § 79, 408.

⁴⁰ Ebd., 406.

Begründungszusammenhängen ansehen, sondern als etwas, worin sich faktisches Dasein MIT SICH SELBST auseinandersetzt.“⁴¹

Es wäre hierbei auf das einzugehen, was gerade den philosophischen Diskurs zu einem nicht neutralisierten macht – auch und vor allem, wenn Heidegger (in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Logik im Ausgang von Leibniz*) von „metaphysischer Neutralität“ spricht. Die hier nur aufgeworfene und noch zu beantwortende Frage lautet daher: *Was bedeutet metaphysische, nicht neutralisierte und dennoch neutrale Egoität?*

⁴¹ HGA 63, 72.