

Heidegger und Husserl

Neue Perspektiven

**Herausgegeben von Günter Figal
und Hans-Helmuth Gander**

Vittorio Klostermann

Dieser Band ist zugleich der neunte Band der Schriftenreihe der
Martin-Heidegger-Gesellschaft.
Verantwortlich: Günter Figal, Hans-Helmuth Gander,
Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Manfred Riedel (†), Hartmut Tietjen.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

2. Auflage 2013

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 2009
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der
Übersetzung. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet,
dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen
Reproduktionsverfahren zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu
verbreiten.

Gedruckt auf Alster Werkdruck der Firma Geese, Hamburg,
alterungsbeständig  ISO 9706 und PEFC-zertifiziert .

Satz: LAS-Verlag, Regensburg

Druck: bookfactory – der Verlagsparter GmbH & Co. KG, Bad Münde

Printed in Germany

ISSN 1868-3355

ISBN 978-3-465-04077-4

Inhalt

Vorwort	7
Günter Figal Phänomenologie und Ontologie	9
Jean-Luc Marion Die Wiederaufnahme der Gegebenheit durch Husserl und Heidegger	25
Rudolf Bernet Leiblichkeit bei Husserl und Heidegger	43
Dan Zahavi Phänomenologie und Transzendentalphilosophie	73
Michael Großheim Phänomenologie des Bewußtseins oder Phänomenologie des „Lebens“? Husserl und Heidegger in Freiburg	101
Hans-Helmuth Gander Phänomenologie der Lebenswelt: Husserl und Heidegger	137
Mario Ruggenini Die Zukunft der Phänomenologie Zwischen der Sinngebung der Subjektivität und dem Fragen nach der Wahrheit	159
John Sallis Die Logik des Denkens	185
Zu den Autoren	203
Personenverzeichnis	207



Edmund Husserl und Martin Heidegger,
photographiert von Karl Löwith, 1921.
© 1986/2007 J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und
Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH, Stuttgart

Vorwort

Die in diesem Band versammelten Texte wurden als Vorträge auf der Tagung *Heidegger und Husserl* gehalten, die vom 12.–14. Oktober 2007 in Freiburg stattfand. Veranstaltet wurde die Tagung von der Martin-Heidegger-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit dem Philosophischen Seminar und dem Husserl-Archiv der Universität Freiburg und der Stadt Freiburg.

Die Erstellung der Satzvorlage wurde besorgt von Christian Diem, Sarah Eichner, Marco Eisenmenger, Melanie El Mouaaouy, Andreas Friedrich, Tobias Keiling, Sophia Obergfell, Hannah Wallenfels und Lis Wey. Ihnen sei für ihre engagierte Arbeit herzlich gedankt.

Günter Figal

Hans-Helmuth Gander

Phänomenologie und Ontologie

1.

In der Philosophie gibt es im wesentlichen keinen Fortschritt. Bedeutende Philosophien werden von den ihnen nachfolgenden nicht überholt, sondern im Idealfall ergänzt. Dadurch wird das Bild reicher und differenzierter. Zwar können Möglichkeiten, die in einer früheren Philosophie angelegt sind, durch eine spätere hervorgehoben und verwirklicht werden. Aber das heißt nicht, die frühere Philosophie sei dadurch in die spätere aufgehoben. Durch die Verwirklichung einer zuvor nur angelegten Möglichkeit entsteht, wenn die Verwirklichung erfolgreich ist, etwas Neues, das sich in den früher gegebenen Zusammenhang nicht mehr einfügen läßt. Die Verwirklichung steht in einem anderen Zusammenhang als die Möglichkeit; deshalb tritt mit der Verwirklichung etwas hinzu, das nicht schon in der Möglichkeit enthalten war. Erst recht ist das so, wenn Gedanken im Zuge ihrer philosophischen Ausarbeitung abgewandelt, umgedeutet oder in eine andere Richtung entwickelt werden. Dann hat man es offensichtlich mit zwei Ausführungen gleichen Rechts zu tun, die in einem mehr oder weniger spannungsvollen Verhältnis zueinander stehen. Das Denken ist weniger zeitlich als räumlich; seine Ausprägungen stehen zueinander in eigentümlicher Simultaneität. Der Raum des Denkens ist ein Raum mit vielen aufeinander bezogenen Orten. In ihm ist keine bedeutende Philosophie ersetzbar, denn keine ist, mit Heidegger gesagt, „vollkommener“ als eine andere; jede hat „ihre eigene Notwendigkeit“.¹

Das gilt auch für Heideggers eigenes Denken und für das Denken, aus dem heraus es entwickelt wurde, also für Husserls Phänomenologie. Als Heideggers phänomenologischer Entwurf mit *Sein und*

¹ Heidegger, Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens, GA 14, 70.

Zeit vorgelegt wurde, war die Phänomenologie als solche reicher und zugleich schwieriger geworden; man hatte, wenn man der Sache gerecht werden wollte, Heideggers Ansatz ebenso wie den Husserls zu berücksichtigen und den Stärken und Grenzen beider Entwürfe Rechnung zu tragen.

In der französischen Phänomenologie ist das im Lauf der Jahrzehnte auf geradezu vorbildliche Weise geschehen. Von Sartre über Merleau-Ponty bis zu Lévinas, Ricoeur, Derrida und Marion ging die phänomenologische Herausforderung immer von beiden, von Husserl und ebenso von Heidegger aus. In Deutschland war die Wirkung aufgeteilter; Husserl erschien nicht selten als bloße Vorstufe des heideggerschen Denkens oder Heidegger wurde als phänomenologischer Abweichler behandelt. Doch immerhin bleiben selbst in einer so entschieden von Heidegger geprägten Philosophie wie der Hermeneutik Gadammers husserlsche Motive lebendig, so daß Gadamer mit Recht auch Husserl zu den für ihn maßgeblichen Autoren zählen kann. Als solche ist die zwiefache phänomenologische Herausforderung auch spürbar in den Arbeiten von Eugen Fink.

Die auf Husserl und Heidegger zurückgehende phänomenologische Philosophie hat zum Verständnis beider viel beigetragen. Aber sie hat sich auch von der Problemlage, die das spannungsvolle Verhältnis Husserls und Heideggers zueinander bestimmte, entfernt. Das Bild der Phänomenologie war mit den Jahren immer weniger vom Ausgangskonflikt zwischen Husserl und Heidegger geprägt. Statt dessen ging es, im mehr oder weniger deutlichen Anschluß an beide, um die Weiterentwicklung zentraler Motive, um neue Beschreibungen, neue Synthesen. Vorrangiges Ziel war und ist im allgemeinen die Erschließung der Phänomene in dem durch Husserl und Heidegger eröffneten phänomenologischen Spielraum. Im Zentrum des Interesses stehen dabei vor allem Fragen der Wahrnehmung und der Leiblichkeit, der Alterität und der Zeit, einschließlich der Frage nach einem als Wesen und Intensivierung der Zeit zu denkendem Sich-Ereignen oder Geschehen von Sinn.² Darüber ist die Frage, die den Kern der Auseinandersetzung Heideggers mit Husserl bildete, in den Hintergrund getreten. Es ist die Frage nach dem phänomenologischen Status der Ontologie, danach, in welchem Verhältnis Phänomenologie und Ontologie zueinander stehen.

² Vgl. dazu den Beitrag von László Tengelyi, Sinnwirkungen in der Malerei, in: Internationales Jahrbuch für Hermeneutik, hrsg. von Günter Figal, Band 7, Tübingen 2008, 281–296.

Daß es so war, hat wohl mit der Wirkung Heideggers zu tun. Sein philosophischer Entwurf muß so überwältigend gewesen sein, daß die Seinsfrage, der er sich in den frühen zwanziger Jahren zuwandte und die er mit *Sein und Zeit* erneut stellen und konkret ausarbeiten wollte,³ dem ihr eigenen Gestus zum Trotz in eine dröhnende Selbstverständlichkeit geriet. Bis zum Ermüden ist über die ‚Seinsfrage‘ geschrieben und gesprochen worden. Die Frage war und ist mit dem Namen Heideggers auch für solche verbunden, die keine Zeile von ihm gelesen haben. Sie wurde als Nabel des abendländischen Denkens beschworen, als Mystizismus verlacht und als ideologische Verblendung denunziert. Auch wo es sachlich zuging, wurde der ontologische Anspruch Heideggers nicht ernsthaft phänomenologisch diskutiert. Er wurde einfach übernommen⁴ oder in anderer als phänomenologischer Hinsicht kritisiert – als noch zur ‚Metaphysik‘ gehörig und deshalb der ‚Dekonstruktion‘ bedürftig oder als Denken der Immanenz, das in der herausfordernden Erscheinung des ‚Anderen‘ ethisch durchbrochen werde. So bleibt offen, ob und, wenn ja, wie und inwieweit die Phänomenologie mit der Ontologie vereinbar ist.

2.

Die Frage ist nicht nur wichtig, sie ist auch verwickelt genug, um gesteigerte philosophische Aufmerksamkeit zu fordern. Die Verwicklungen fangen bereits mit einer Zuschreibung des Themas an. Einerseits ist Heideggers Bedeutung dabei offensichtlich; der Ansatz von *Sein und Zeit* ergibt sich nicht zuletzt aus der Verhältnisbestimmung von Phänomenologie und Ontologie: Die Ontolo-

³ Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2.

⁴ So bei Jean-Paul Sartre, und zwar schon im Untertitel von *L'être et le néant* (Paris 1943): *Essai d'ontologie phénoménologique*. Außerdem bei Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris 1964, 182. Vgl. auch Eugen Fink, *Zum Problem der ontologischen Erfahrung* (1950), in: *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg/München 1976, 127–138, hier besonders 128–129: „Bei Heidegger kehrt das Denken zu der Grundfrage zurück, die das Philosophieren des Abendlandes in seinem geschichtlichen Anfang beherrscht, zur Frage nach dem Sein. Auch Gadamer schließt seinen hermeneutischen Entwurf wie selbstverständlich mit einer „ontologischen Wendung“ ab.“

gie soll „nur als Phänomenologie möglich“ sein,⁵ und umgekehrt sei die Phänomenologie – „sachhaltig genommen“ – „Wissenschaft vom Sein des Seienden“ und demnach als solche Ontologie.⁶ Doch andererseits ist die Verbindung von Phänomenologie und Ontologie keine Entdeckung Heideggers; sie geht nicht auf *Sein und Zeit* als Gründungsurkunde zurück. Die Verbindung war schon längst vor Heidegger durch Husserl geknüpft worden. Das Programm der Phänomenologie, wie es in *Ideen I* entwickelt wird, bezieht auch die Ontologie ein. „Jede Tatsachenwissenschaft (Erfahrungswissenschaft)“, so heißt es hier, habe „wesentliche theoretische Fundamente in eidetischen Ontologien“.⁷ Diese wiederum seien begründet in einer „formalen Ontologie“, von der es heißt, daß sie „die Formen aller möglichen Ontologien überhaupt [...] in sich“ berge.⁸ Diese formale Ontologie wiederum werde von der Phänomenologie „umspannt“, und zwar in dem Sinne daß die Phänomenologie „den Mutterboden, aus dem alle ontologischen Einsichten entstammen, in sich“ befasse.⁹ Die Phänomenologie ist für Husserl zwar nicht, was sie dann für Heidegger sein wird: Fundamentalontologie. Aber sie hat dieselbe – oder beinahe dieselbe Aufgabe: Sie klärt das Fundament der Ontologie. Zwar ist Heideggers ontologisches Interesse deutlich stärker und radikaler; deshalb geht er auf die antiken Grundtexte, vor allem auf die des Aristoteles zurück und entwickelt in der Auseinandersetzung mit diesen seinen Entwurf.¹⁰ Aber Heidegger schlägt kein grundsätzlich neues Thema an. Im Zusammenhang der Phänomenologie hat *Sein und Zeit* den Stellenwert einer immanenten Korrektur.

Das zeigt sich, wenn man die Entwürfe Husserls und Heideggers im einzelnen betrachtet. Zwar treten Husserl und Heidegger mit jedem Gedankenschritt deutlicher auseinander, aber man sieht

⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, 48.

⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, 50.

⁷ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, Husserliana III.1, hrsg. von Karl Schuhmann, Den Haag 1976, 23.

⁸ Husserl, *Ideen I*, Husserliana III.1, 26.

⁹ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch*, Husserliana V, Den Haag 1952, 89 und 105.

¹⁰ Vgl. Günter Figal, Heidegger als Aristoteliker, in: Alfred Denker, Günter Figal, Franco Volpi u. a. (Hrsg.), *Heidegger und Aristoteles* (Heidegger-Jahrbuch 3), Freiburg/München 2007, 53–76.

auch, wie Heidegger an Husserls Vorgaben gebunden bleibt. Denkbar verschieden ist schon die Grundbestimmung der Ontologie. Während die formale Ontologie im Sinne Husserls eine „eidetische Wissenschaft vom Gegenstande überhaupt“ ist,¹¹ geht es Heidegger um eine Ontologie des – menschlichen – Daseins. Auch Heideggers Ontologie zielt in gewisser Weise auf den „Gegenstand überhaupt“. Das geschieht jedoch so, daß sie auf dessen Möglichkeit, also auf die Möglichkeit der Gegenstandskonstitution und Gegenstandserfahrung zurückgeht und sich dabei nicht mehr am Gegenstand oder dem Gegenständlichen im Sinne Husserls orientiert. Schon in einer frühen Vorlesung, in der Heideggers philosophisches Programm sich gerade erst abzeichnet, hatte er die Orientierung am Gegenständlichen, an der „Dingerfahrung“ und die mit ihr verbundene „Generalherrschaft des Theoretischen“ kritisiert.¹²

Doch Heideggers Abgrenzung von Husserls „theoretischer“ Philosophie ist weniger dramatisch als es erscheinen kann. Für sich genommen hätten die Abwendung von der Gegenstandsontologie und die Hinwendung zur Ontologie des Daseins noch keinen Bruch mit Husserl bedeutet. Zum Bruch führt die Umstellung vom „Gegenstand überhaupt“ auf das Dasein erst dadurch, daß mit ihr zum ontologischen Thema wird, was zugleich die Bedingung der Möglichkeit der Ontologie und ebenso der Phänomenologie ist. Im Zuge der heideggerschen Wendung wird die das Sein verstehende Instanz als solche zum Seienden; die Instanz, für die allein es Phänomene gibt, wird als solche zum Phänomen.

Von Husserl aus gesehen, liegt darin die eigentliche Provokation. Behauptet wird, mit Husserl gesagt, der „Widersinn des erkenntnistheoretischen Zirkels“; es wird „im besonderen“ vorausgesetzt, „was im allgemeinen Sinn der transzendentalen Frage selbst mitgeschlossen ist“.¹³ Heidegger war sich über den provokativen Charakter seines Gedankens im Klaren. Aber er war überzeugt davon, daß Husserls Einwand nicht treffe und daß sein Gedanke nicht der von Husserl befürchteten Zirkularität ver falle. „Übereinstimmung“, so schreibt Heidegger an Husserl, bestehe „darüber, daß das Seiende im Sinne dessen, was Sie ‚Welt‘ nennen, in seiner transzendentalen

¹¹ Husserl, Ideen I, Husserliana III.1, 26–27.

¹² Heidegger, Die Idee der Philosophie, GA 56/57, 90 und 87.

¹³ Edmund Husserl, Der Encyclopaedia Britannica Artikel. Erster Entwurf, in: Phänomenologische Psychologie, Husserliana IX, Den Haag 1962, 237–255, hier 249–250.

Konstitution nicht aufgeklärt werden kann durch einen Rückgang auf Seiendes von ebensolcher Seinsart“. Aber damit sei „nicht gesagt, das, was den Ort des Transzendentalen ausmacht, sei überhaupt nichts Seiendes“. Deshalb müsse nach der „Seinsart des Seienden, in dem sich ‚Welt‘ konstituiert“, gefragt werden. Es gelte zu zeigen, „daß die Seinsart des menschlichen Daseins total verschieden“ sei „von der alles anderen Seienden“. Als „diejenige, die sie ist,“ berge sie „in sich die Möglichkeit der transzendentalen Konstitution“. Zur Bekräftigung fügt Heidegger hinzu, die „transzendente Konstitution“ sei „eine zentrale Möglichkeit der Existenz des faktischen Selbst“. Das faktische Selbst, „der konkrete Mensch“, sei „als solcher – als Seiendes nie eine ‚weltlich reale Tatsache‘“. ¹⁴ Eben das hat Husserl nicht geglaubt. Im 1930 veröffentlichten Nachwort zu *Ideen I* spricht er, deutlich im Hinblick auf Heidegger und möglicherweise die Rede vom „konkreten Menschen“ aufnehmend, von einer „den reinen Sinn der Philosophie verderbenden Verirrung, welche die Philosophie auf Anthropologie, bzw. auf Psychologie, auf die positive Wissenschaft vom Menschen bzw. vom menschlichen Seelenleben gründen will.“ ¹⁵

Der Vorwurf wird durch Heideggers Formulierung nahegelegt, aber er ist dennoch nicht überzeugend. Er geht nicht nur an Heideggers Anspruch, sondern erst recht an der Einlösung dieses Anspruches in *Sein und Zeit* vorbei. Heidegger grenzt sein Unternehmen auf durchaus einleuchtende Weise gegen die Anthropologie und Psychologie ab, indem er auf sein ontologisches Programm verweist; in Anthropologie und Psychologie wie auch in der Biologie fehle die – für Heidegger entscheidende – „Frage nach der *Seinsart* dieses Seienden, das wir selbst sind“. ¹⁶ Es ist diese Frage und kein wie auch immer begründetes Interesse am menschlichen Leben und Erleben, was Heidegger nach dem „faktischen Selbst“, dem „konkreten Menschen“ ¹⁷ fragen läßt. Das Faktische und Konkrete, wie es ihn beschäftigt, hat ausschließlich ontologische Bedeutung. Also müßte Husserls Kritik eigentlich gegen die heideggersche Ontologie und damit auch gegen Heideggers Ontologisierung der Phänomenologie gerichtet sein. Berechtigt wäre Husserls Kritik, wenn die Phänomenologie in der Tat mit jener Bindung an ein „faktisches Selbst“

¹⁴ Heidegger, Zur Sache des Denkens, GA 14, 131.

¹⁵ Edmund Husserl, Ideen III, Husserliana V, 148.

¹⁶ Heidegger, Sein und Zeit, GA 2, 67.

¹⁷ Heidegger, Brief an Husserl, GA 14, 131.

unverträglich ist, wie sie nach Heideggers Überzeugung mit der Ontologie einhergeht. Dann wird fraglich, wie die Phänomenologie die Ontologie noch „umspannen“ kann. Auf jeden Fall aber kann sie selbst nicht ontologisch sein.

Das ist in der Tat Husserls Überzeugung. Für ihn ist die Ontologie eine „dogmatische Wissenschaft“.¹⁸ Es gehe in der Ontologie zwar um das Wesen der Dinge, um dessen Bestimmung in „eidetischer Allgemeinheit“,¹⁹ aber derart, daß ihre Erörterungen die Gestalt „eidetischer Existentialurteile“ hätten.²⁰ Ontologisch gehe es darum, „wie Dinge überhaupt *sind*“.²¹ Die Ontologie ist, wie Husserl sagt, „Wissenschaft [...] von den möglichen kategorialen Formen, in denen Substratgegenständlichkeiten sollen wahrhaft sein können“;²² sie untersucht nicht einfach das jeweils Vorliegende, sondern die Möglichkeiten seines Vorliegens, aber so auch diese Möglichkeiten auf das Vorliegen hin. Darin ist die Ontologie „katastematisch“;²³ sie stellt die Wesensbestimmungen des Seienden als solche ihres möglichen Seins fest und versieht sie dabei mit dem Index des „seiend“. Weil die festgestellten Bestimmungen wirklich die des Seienden *sind*, *ist* das Seiende, was es ist.

Im Ausgang von diesem Verständnis der Ontologie müßte ein solches Feststellen und Festgestelltsein auch die ontologisierte Phänomenologie Heideggers betreffen. Gerade wenn man die Rede vom „faktischen Selbst“ nicht als anthropologisch mißversteht, läßt sie sich derart auffassen – vorausgesetzt man ist bereit, das ‚Festgestellte‘ nicht als Gegenstandsbestimmtheit im Sinne Husserls und also auch die Feststellung nicht als eine der „kategorialen Formen“ der Gegenstände zu denken. „Faktisch“ im Sinne Heideggers ist nicht das Festgestellte von Wesensbestimmungen und ihres möglichen oder tatsächlichen Vorliegens. Wesentlich festgestellt, faktisch ist vielmehr das menschliche Dasein in seiner Unumgänglichkeit. Der Ausdruck „Faktizität“ bedeutet, wie Heidegger sagt, „*jeweilig* dieses Dasein“;²⁴ er soll zu verstehen geben, „daß sich dieses Seiende verstehen kann als in seinem ‚Geschick‘ ver-

¹⁸ Husserl, Ideen III, Husserliana V, 80.

¹⁹ Husserl, Ideen III, Husserliana V, 84.

²⁰ Husserl, Ideen III, Husserliana V, 83.

²¹ Husserl, Ideen III, Husserliana V, 84.

²² Edmund Husserl, Formale und Transzendente Logik, Husserliana XVII, hrsg. von Paul Janssen, Den Haag 1974, 151.

²³ Husserl, Ideen III, Husserliana V, 129.

²⁴ Heidegger, Ontologie GA 63, 7.

haftet mit dem Sein des Seienden, das ihm innerhalb seiner eigenen Welt begegnet“.²⁵ Das heißt jedoch nicht, das Dasein gehöre unter die in der Welt begegnenden Dinge und könne derart wie das „factum brutum eines Vorhandenen“ festgestellt werden.²⁶ Vom „Daß der Faktizität“ sagt Heidegger, es werde „in einem Anschauen nie vorfindlich“.²⁷ Es liegt vielmehr im So-und-nicht-anders des Daseins selbst, darin, daß Dasein im Dasein gelebt werden muß. In diesem Sinne spricht Heidegger auch vom „Überantwortetsein an das Da“.²⁸ Erfahren wird dieses Überantwortetsein als die Unmöglichkeit, sich im Dasein nicht da seiend zu verhalten. So bedeutet sie für das Dasein, „daß es ist und zu sein hat“,²⁹ Sofern die Faktizität immer wieder neu übernommen und vollzogen werden muß, erweist sich in ihr Sinn, mit einem Wort des jungen Heidegger gesagt, als „Vollzugssinn“.³⁰

Auch mit diesem Gedanken ist Heidegger auf Husserl verwiesen. Der Gedanke eines Vollzugssinns ist für Husserls Phänomenologie so wesentlich, daß Husserl sich sogar für deren Abgrenzung gegenüber der Ontologie auf ihn berufen kann. Dem „katastematischen“ Charakter der Ontologie setzt er den „genetischen“ oder „kinetischen“ der Phänomenologie entgegen. Die phänomenologische Betrachtungsweise nehme die Einheit der Dinge „als Einheit im Fluß, nämlich als Einheit eines konstituierenden Flusses“; sie verfolge „die Bewegungen, die Abläufe, in denen solche Einheit und jede Komponente, Seite, reale Eigenschaft solcher Einheit das Identitätskorrelat“ sei.³¹ Sie stellt keine Wesensbestimmungen im Hinblick auf ihr mögliches oder wirkliches Vorliegen fest, sondern vollzieht die Einheit der Dinge, um sie so nachvollziehbar zu machen. Das Genetische oder Kinetische der Phänomenologie hat mit einem gegenüber dem Sein defizienten Werden nichts zu tun, sondern betrifft den durchsichtigen Aufbau der Dinge.

Die Bestimmung der Phänomenologie vom „Vollzugsinn“ her zeigt aber nicht nur die Nähe Heideggers zu Husserl; sie zeigt auch, wieso Heidegger bei radikaler Abweichung von Husserl denken kann, er führe dessen Ansatz konsequent weiter. Berücksichtigt man

²⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, 75.

²⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, 180.

²⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, 180.

²⁸ Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, 180.

²⁹ Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, 179.

³⁰ Heidegger, *Anmerkungen zu Karl Jaspers*, GA 9, 32.

³¹ Husserl, *Ideen III*, *Husserliana V*, 129.

den Vollzugscharakter des konstituierenden Bewußtseins, wird verständlich, weshalb Heidegger in seinem Brief an Husserl behaupten kann, die „transzendente Konstitution“ sei „eine zentrale Möglichkeit der Existenz des faktischen Selbst“. Die Konstitution, also der schrittweise Aufbau von Begegnendem in seiner Bedeutung, findet ja nicht in der Betrachtung des Phänomenologen, sondern im betrachteten Bewußtseinsvollzug statt. Damit aber geschieht sie nach Heideggers Überzeugung „faktisch“, und entsprechend löst sich der „genetische“ oder „kinetische“ Charakter der Phänomenologie nur ontologisch ein.

Selbst mit diesem Gedanken folgt Heidegger noch den Vorgaben Husserls. Er hält sich an den Grundsatz, daß es phänomenologisch nicht auf die Frage ankommt, „wie die Dinge überhaupt *sind*“, sondern darauf, „wie beschaffen das Bewußtsein von Dingen ist“.³² Mit der Ersetzung des „Bewußtseins“ durch „Dasein“ weicht Heidegger zwar von Husserls Ausarbeitungen, aber nicht von seinem Grundsatz ab. Wie Husserl versteht Heidegger die Dinge phänomenologisch als immanente Korrelate intentionaler Einstellungen. Daß Heidegger sich anders als Husserl nicht an der „Dinganschauung“ oder „Dingvorstellung“ orientiert, sondern das primäre ‚Bewußtsein‘ der Dinge im praktischen Umgang mit ihnen verortet, reißt keinen Abgrund zwischen ihnen auf. Darüber, daß Husserl diese Ausprägung des Dingbezugs nicht fremd ist, können die auf die „Umwelt“ bezogenen Analysen im zweiten Buch der *Ideen* belehren;³³ daß Heidegger mit diesen Analysen vertraut war, sieht man bei der Lektüre der einschlägigen Paragraphen von *Sein und Zeit* auf den ersten Blick. Unannehmbar für Husserl ist aber der Gedanke, daß die Konstitutionsleistung des Daseins wesentlich an seine Faktizität, an das faktische „Aktsein“³⁴ der Daseinsvollzüge gebunden sei. Unannehmbar wäre also die Konzeption des Daseins im Rahmen einer – wie auch immer ausgearbeiteten – „katakastematischen“ Ontologie. Indem Heidegger gegenüber Husserl die Faktizität des Daseins, das „faktische Selbst“ und den „konkreten Menschen“ betont, läßt er, wie Husserl glauben müßte, seinen Entwurf dem Grundcharakter dieser Ontologie unterstellt sein. Ob es sich um das Sein der Dinge oder

³² Husserl, *Ideen* III, Husserliana V, 84.

³³ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, Husserliana IV, hrsg. von Marly Biemel, Den Haag 1952, 183–190.

³⁴ Heidegger, *Prolegomena*, GA 20, 151.

um das Sein des Daseins handelt, macht unter dem Gesichtspunkt des „Faktischen“ keinen allzu großen Unterschied. Denkt man von Husserl aus, so ist Prägung der Phänomenologie durch eine solche Ontologie in jedem Fall problematisch.

3.

Trotzdem ist damit über die Bedeutung der Ontologie für die Phänomenologie noch nicht endgültig entschieden. Es läßt sich bezweifeln, daß die Ontologie „katastematisch“ sein muß. Ebenso ist fraglich, ob sie als „dogmatische Wissenschaft“ angemessen bestimmt ist. Zwar ist unbestreitbar, daß es die Ontologie wesentlich mit dem Faktischen zu tun hat. Aber sie stellt das Faktische nicht einfach fest und nimmt es erst recht nicht dogmatisch hin. Seit es die Ontologie überhaupt gibt, ist es ihre Aufgabe, das Faktische in seinem Stellenwert und seinem inneren Aufbau zu klären. In diesem Sinne hat schon Aristoteles, der Begründer der Ontologie, das innere Gefüge des Faktischen erfaßt, indem er das Seiende zwiefach, als „Was es ist“ (τί ἐστι) und „Dies-da“ (τόδε τι) bestimmt und die Seiendheit des Seienden (οὐσία) sowohl als Wesensbestimmten (τὸ τί ἦν εἶναι) und als Vor- und Zugrundeliegendes (ὑποκείμενον) versteht. Mit Aristoteles wäre das Faktische, mit dem es die Ontologie zu tun hat, als die Wesensbestimmtheit im Hinblick auf das Dies-da und entsprechend als das Dies-da in seiner Bestimmtheit zu bestimmen. Derart verstanden, ist das Seiende umgrenztes Vorliegendes ὑποκείμενον ὠρισμένον etwas Vorliegendes, das nur in und aufgrund seiner bestimmten Gestalt vorliegt.³⁵

Die Ontologie im aristotelischen und insofern kanonischen Sinne ist also in der Tat, wie Husserl sagt, „Wissenschaft von den möglichen kategorialen Formen, in denen Substratgegenständlichkeiten sollen wahrhaft sein können“. Aber sie ist eine solche Wissenschaft gerade nicht, indem sie die kategorialen Formen und die Substratgegenständlichkeiten feststellt oder „dogmatisch“ hinnimmt, sondern indem sie diese in ihrem Verhältnis zueinander *reflektiert*. So geht es in der Ontologie nicht einfach um das Faktische, sondern um dessen innere Möglichkeit.

³⁵ Aristoteles, *Metaphysica* 1028a; die *Metaphysik* wird zitiert nach: Aristotle's *Metaphysics*, hrsg. von William David Ross, zwei Bände, Oxford 1924.

Das gilt auch für die Ontologie des Daseins, und dennoch ergibt sich für diese ein besonderes Problem – eben das Problem, durch das sie für Husserl fragwürdig wurde. Die Ontologie des Daseins betrifft immer auch das Sein des ontologischen Betrachters selbst. Daraus ergibt sich die von Husserl gesehene Gefahr des „erkenntnistheoretischen Zirkels“. Daß die Gefahr besteht, dürfte nicht zu bezweifeln sein: Wie soll das ontologisch Untersuchte zugleich die untersuchende Instanz sein können? Heidegger hat in *Sein und Zeit* mit diesem Zirkel einwand gerungen, ohne eine wirklich überzeugende Antwort zu finden. Anders als Heidegger meinte, löst die Schwierigkeit sich nicht dadurch, daß die Leistung der Ontologie als „Entwurf“ des ontologisch thematischen Daseins in seinem Sein verstanden wird, der sich dann durch das faktische Dasein bestätigt. Indem die ontologische Betrachtung sich zur Beurteilung an die Instanz des Betrachteten verweist, geht das Besondere der ontologischen Einsicht verloren. Diese läßt sich nicht bestätigen, indem man das thematische Dasein, „selbst zu Wort kommen“ läßt.³⁶ Die Selbstaussage des Daseins müßte ontologisch sein, um der ontologischen Interpretation gerecht zu werden, aber das würde die ontologische Betrachtung nur verdoppeln. Wenn die Auskunft des thematischen Daseins jedoch nicht ontologisch ist, hat sie als Bestätigung der ontologischen Betrachtung keinen Wert. Also läßt die Daseinsontologie sich nicht durch die Berufung auf das faktische Dasein begründen. Sofern sie Ontologie ist, hat die Ontologie des faktischen Daseins nicht den Charakter der Faktizität.

Dem läßt sich Rechnung tragen, indem man die Ontologie des Daseins nicht als Daseinsvollzug versteht, sondern konsequent nach dem Vorbild der aristotelischen Ontologie, das heißt: als *immanente Reflexion*. Sie verhielte sich zum analysierten Daseinsvollzug wie das Nachdenken zum Handeln. Als Reflexion ist sie Austrag einer inneren Zwiefältigkeit im „Faktischen“, die im faktischen Daseinsvollzug unbedacht bleibt. Die eigentliche Leistung der Daseinsontologie besteht im Auseinanderhalten der Formen des Daseins und des Daseinsvollzugs, der durch diese Formen bestimmt ist. Nur sofern beides auseinander gehalten ist, kann die ontologische Analyse die Formen als „Existenzialien“ bestimmen. Zwar müssen die Formen im jeweiligen Dasein wiedergefunden werden können; aber dabei werden die Daseinsvollzüge erst durch die Formen in dem verständlich, was sie „überhaupt *sind*“. Einen „erkenntnistheoretischen

³⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, 417.

Zirkel“ gibt es für die Daseinsontologie nur, wenn man sich, wie Heidegger es tut, ohne weitere Differenzierung auf das „faktische Selbst“, den „konkreten Menschen“ beruft. Aber die ontologische Betrachtung ist anders „da“ als der ontologisch analysierte Daseinsvollzug. Sie ist „da“ auf reflektierte und darin auf intensivere Weise.

Heidegger kommt diesem reflexiven Grundzug der Daseinsontologie am nächsten, wenn er betont, die ontologische Erfassung des Daseins müsse dem Dasein „*im Gegenzug* zur verfallenden ontisch-ontologischen Auslegungstendenz *abgerungen* werden“. Das „Seiende, das wir je selbst sind“, sei „ontologisch das Fernste“,³⁷ weil dieses in sich die Tendenz habe, „das eigene Sein aus *dem* Seienden her zu verstehen, zu dem es sich wesenhaft ständig und zunächst verhält, aus der ‚Welt‘“, die hier im Sinne des Vorhandenen zu verstehen ist.³⁸ Sofern die „Welt“ aber in Wahrheit vom Dasein her verstanden werden muß, spielt im Dasein selbst ein ontologischer Konflikt: der Konflikt zwischen Daseins- und Vorhandenheitsontologie. Unter dieser Voraussetzung ist die Daseinsontologie eine dem Dasein immanente Klärung. Weder gehört sie zu einem anderen als dem analysierten Dasein noch gehört sie diesem einfach zu. Sie ist eine andere Einsichtsmöglichkeit des Daseins und insofern ist sie *das Dasein selbst, aber anders*.

Damit ist auch die Voraussetzung dafür gewonnen, das Verhältnis von Ontologie und Phänomenologie zu bestimmen. Die Grundfigur des von Heidegger genannten Konflikts zwischen Daseins- und Vorhandenheitsontologie ist leicht als diejenige zu erkennen, die auch Husserl als die der Verschiedenheit von Ontologie und Phänomenologie bestimmt hatte; phänomenologisch gehe es nicht darum, „wie die Dinge überhaupt *sind*“, sondern darum, „wie beschaffen das Bewußtsein von den Dingen ist“. Unter der Voraussetzung, daß das „Bewußtsein“ als Dasein in seinem Weltbezug zu begreifen ist, wird letzteres für Heidegger zur ontologischen Aufgabe. Ontologisch ist die Aufgabe, sofern das Sein von etwas vom Sein des Daseins her aufgeklärt wird; die Kategorien ordnen sich, wenn es so ist, in ihrer Gesamtheit den Existenzialien zu.³⁹

³⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, 412.

³⁸ Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, 22.

³⁹ Heidegger kombiniert hier die Frage nach dem „Bewußtsein der Dinge“ mit der aristotelischen Annahme einer leitenden Grundbedeutung von „*sein*“ die als Einheit aller anderen Bedeutungen fungieren soll. Vgl. Figal, Heidegger als Aristoteliker.