

Die Existenz-Philosophie Martin Heideggers

Autor(en): **Droege, T.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **16 (1938)**

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762325>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die Existenz-Philosophie Martin Heideggers.

Von Dr. Th. DROEGE C. Ss. R., Geistingen.

Martin Heidegger wurde am 26. September 1889 zu Meßkirch in Baden von katholischen Eltern geboren. Der Vater versah die Dienste eines Küsters an der Pfarrkirche des Heimatortes. Der Knabe besaß eine ernste, religiös verklärte Lebensauffassung. Die tief religiöse Veranlagung seines Wesens offenbart sich schon in der Tatsache, daß der Gymnasiast sich mit dem Gedanken trug in einen Orden einzutreten. Nach Beendigung der Gymnasialstudien führte er diesen Vorsatz auch aus, indem er in das Noviziat der Gesellschaft Jesu eintrat. Doch verließ er nach kurzer Zeit den Orden, um sich an der Universität Freiburg dem Studium der katholischen Theologie zu widmen. Bald aber kehrte er nicht nur der katholischen Theologie, sondern auch der katholischen Weltanschauung den Rücken, indem er sich immer mehr an Kant anschloß. 1915 habilitierte er sich als Privatdozent für Philosophie an der Universität Freiburg i. Br. Schon nach 8 Jahren wurde er im Jahre 1923 als ordentlicher Professor nach Marburg berufen. Als dann Edmund Husserl, das Haupt der phänomenologischen Schule, 1928 in den Ruhestand versetzt wurde, kehrte Martin Heidegger als Nachfolger seines ehemaligen Lehrers nach Freiburg i. Br. zurück, wo er seine akademische Laufbahn begonnen hatte. Dort wirkt er heute noch, von vielen begeisterten Schülern umjubelt.

Zu den Schriften H.s., die bei der folgenden Untersuchung zu grunde gelegt werden, gehören besonders folgende vier: a) zunächst das Hauptwerk H.s, « Sein und Zeit » (SZ), in dem er zum ersten Male die Grundanschauungen seiner Existenz-Philosophie entwickelt. Der 1. Teil des Werkes erschien 1927 bei Niemeyer in Halle und ist seitdem wiederholt in unveränderter Auflage abgedruckt worden. Die 4. Auflage erschien 1935. Wir zitieren nach der 2. unveränderten Auflage von 1929. Auf den 2. Teil des Werkes wartet die wissenschaftliche Welt bis heute leider vergebens. b) Eine nähere Verbindung der Existenz-Philosophie H.s mit dem transzendentalen Idealismus Kants brachte das 2. Hauptwerk: « Kant und das Problem der Metaphysik » (KM),

das 1929 in Bonn erschien. Wir zitieren nach dem unveränderten Abdruck, der 1934 im Verlag Schulte-Bulmke in Frankfurt a. M. erschien. c) Einige wertvolle Ergänzungen enthält die Antrittsvorlesung: « Was ist Metaphysik ? » (M), die im gleichen Jahre 1929 in Bonn erschien. Wir zitieren nach dem unveränderten Abdruck, den Friedrich Cohen in Bonn 1931 erscheinen ließ. d) Wertvolle Fingerzeige zum Verständnis der Existenz-Philosophie H.s gibt auch ein Aufsatz, den H. unter dem Titel: « Vom Wesen des Grundes » (WGr) 1929 in der Festschrift veröffentlichte, die Edmund Husserl zu seinem 70. Geburtstage von seinen Freunden und Schülern gewidmet wurde. Wir zitieren nach dem Sonderabdruck, der als 2. unveränderte Auflage bei Niemeyer in Halle 1931 erschien.

Aus der überaus reichhaltigen *Literatur über Heidegger* wurden vor allem folgende Schriften benutzt: a) zunächst die sehr gut orientierende Schrift von Alfred Delp S. J.: « Tragische Existenz ». Zur Philosophie Martin Heideggers, die bei Herder in Freiburg 1935 erschienen ist. Die Arbeit ist hervorgewachsen aus einem Aufsatz, den derselbe Verfasser unter dem Titel: « Sein als Existenz. Metaphysik von heute », in dem Werk Bernhard Jansens S. J.: « Aufstiege zur Metaphysik » (Freiburg i. Br. 1933), veröffentlicht hatte (S. 271-484). Zu dieser grundlegenden Schrift kommt sodann b) eine Dissertation von Alois Fischer: « Die Existenzphilosophie Martin Heideggers ». Darlegung und Würdigung ihrer Grundgedanken, die von der Universität München angenommen wurde und 1935 im Verlag Felix Meiner zu Leipzig erschien. Das Wertvolle dieser Schrift besteht darin, daß sie die Kantische Grundeinstellung H.s stärker betont. Eine sehr gute geschichtliche Einführung bietet c) Fritz Heinemann in seinem trefflichen Buche: « Neue Wege der Philosophie ». Geist, Leben, Existenz. Eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart, die 1929 bei Quelle und Meyer in Leipzig erschienen ist. Eine kürzere, sehr klare, aber auch stark schematisierende Einführung ist endlich enthalten d) in der kleinen Schrift von Johannes Pfeiffer: « Existenzphilosophie », eine Einführung in Heidegger und Jaspers, die 1933 bei Meiner in Leipzig erschienen ist. Von den zahllosen Aufsätzen über H. sei hier nur hingewiesen auf den vorzüglichen Artikel von C. Nink S. J. im Philosophischen Jahrbuch der Görresgesellschaft: « Grundbegriffe der Philosophie Martin Heideggers » (Bd. 45 [1932], 139-158), sowie auf den Aufsatz von Erich Przywara S. J. in den Stimmen der Zeit: « Drei Richtungen der Phänomenologie » (Bd. 115 [1928], 252-264).

Die Schriften H.s sind nicht ohne Schuld ihres Verfassers *sehr verschieden beurteilt worden*. — Die *meisten* Leser haben das Hauptwerk: « Sein und Zeit » nach einer flüchtigen Lektüre mit dem resignierten Geständnis bei Seite gelegt, daß alles Bemühen völlig aussichtslos sei, sich durch das Dickicht einer neuartigen, manchmal geradezu absonderlichen Terminologie zum eindeutigen Verständnis der wirklichen Gedankengänge H.s durchzuarbeiten. So behauptet der Neukantianer Julius Kraft, in seiner Schrift: « Von Husserl zu Heidegger » (Leipzig 1932, 95), daß die Argumentationsmethode H.s « keine nach Regeln der Logik fortschreitende Begründung ist, sondern etwas, was man besser Bewortung nennen kann, eine Kunst der Belehnung mit Worten ». Die Antwort auf solche « glossogene » Philosophie könne nur die sein, « sie nach Klarstellung ihres methodischen Geheimnisses, Banalitäten und Widersinnigkeiten durch eine absonderliche Sprache den Anschein des Tiefsinns zu verleihen, auf sich beruhen zu lassen, um nicht etwa durch ein gegenseitiges, subtiles Auseinandersetzungsspiel ihr Dasein unnötig zu verlängern » (114). — *Andere* dagegen verherrlichen mit dem Franzosen E. Levinas H. als einen neuen wunderbaren Stern am Himmel der Philosophie, dessen wohltuendes Licht sehr wohl verdiene, nicht nur in den Stuben der Gelehrten, sondern auch in den modernen Salons seine wohltätige Wirkung auszuüben. — Eine *dritte, gemäßigte Richtung* gibt mit allen H.-Rezensenten unumwunden zu, daß eine eigenwillige, aller Tradition hohnsprechende Terminologie, eine gewaltsame, bis ans Bizarre grenzende Wortbildung die Lektüre der meisten Werke H.s sehr stark erschwert. Unbedenklich werden neue Ausdrücke geprägt, alte in einem neuen Sinn genommen und der neue Sinn immer wieder gewechselt, indem z. B. psychologisch oder ethisch klingende Ausdrücke in Wirklichkeit ontologisch gemeint sind. Trotzdem kann nach dieser Ansicht das Hauptwerk H.s: « Sein und Zeit » wohl als die bedeutendste philosophische Neuerscheinung seit Husserls: « Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischer Philosophie » (1913) bezeichnet werden, die der Krise des heutigen Lebens- und Kulturgefühls philosophischen Ausdruck verleiht.

Das Ziel H.s besteht darin, den Empirismus der mechanischen Naturauffassung und den Idealismus der Phänomenologie Husserls zu einer Metaphysik oder Fundamentalontologie des Seins weiterzubauen. Der mechanische Monismus erstickt den Menschen mit seinem Leben in der erstarrenden Enge rein mechanischer Gesetzlichkeiten, in der

kein Raum mehr ist für Freiheit, Verantwortlichkeit und Unsicherheitsgefühl des Daseins. Die idealistische Phänomenologie aber löst den konkreten Menschen auf in die idealen Hirngespinnste eines abstrakten, zeit- und raumlosen Bewußtseins, das kein Verständnis mehr hat für das irrationale Geschehen des emotionalen Lebens. Beiden aber fehlt die Ganzheitsbetrachtung des Menschen und der Sinn für den furchtbaren Ernst des Menschenlebens, der in der Ungewißheit der Daseinsangst sich offenbart. Daher gilt es heute, die Philosophie aus den rationalen Höhen der abstrakten Soseinsbetrachtung in die irrationalen Tiefen der konkreten Daseinserfassung zurückzurufen, um in der Wesenserkenntnis des Menschen eine sichere Grundlage zu finden für eine metaphysische Erklärung alles Seins schlechthin. Um diesen Weg von der mechanischen Naturauffassung und der Phänomenologie zur Fundamentalontologie H.s einigermaßen sichtbar zu machen, werden wir im Folgenden zunächst die *Problemstellung* H.s, dann die *Problemlösung* und endlich die *Kritik* dieser Lösung einer eingehenden Untersuchung unterziehen.

1. Die Problemstellung Heideggers.

Um den Sinn der Problemstellung H.s zu erfassen, müssen wir untersuchen : den Sinn des Problems, die Voraussetzungen der Problemlösung und die Methode der Problemlösung.

1. Sinn des Problems.

Welches Problem will die Existenz-Philosophie H.s lösen ? Wie Kant in der Kritik der reinen Vernunft nach dem Sinn der synthetischen Urteile a priori fragt, so will H. die Grundfrage der aristotelisch-scholastischen Philosophie nach dem Sinn des Seins als solchen in seiner Allgemeinheit und Unbeschränktheit lösen. So fragt H. in der Einleitung zu seinem Hauptwerk : « Sein und Zeit » : « Haben wir heute eine Antwort nach dem, was wir mit dem Wort ‚seiend‘ eigentlich meinen ? Keineswegs. Und so gilt es denn, die Frage nach dem Sinn von Sein erneut zu stellen » (SZ 1). Daß diese Seinsfrage schon die alte griechische Philosophie beschäftigt hat, gibt H. zu, indem er schreibt : « Sie hat das Forschen von Plato und Aristoteles in Atem gehalten, um freilich auch von da an zu verstummen¹ — als thematische Frage wirklicher Untersuchung » (SZ 2). Nach H. ist

es in der aristotelisch-scholastischen Philosophie heute zum Dogma geworden, daß die Frage nach dem Sinn des Seins vollkommen überflüssig sei. So sagt er: « Man sagt: 'Sein' ist der allgemeinste und leerste Begriff. Als solcher widersteht er jedem Definitionsversuch. Dieser allgemeinste und daher undefinierbare Begriff bedarf auch keiner Definition. Jeder gebraucht ihn ständig und versteht auch schon, was er je damit meint » (SZ 2). Damit ist das, was das antike Philosophieren in Unruhe hielt, zu einer sonnenklaren Selbstverständlichkeit geworden. Demgegenüber gibt H. zu, daß der Seinsbegriff als allgemeinsten Begriff undefinierbar ist. Doch folgt aus der Undefinierbarkeit keineswegs mit Notwendigkeit die absolute Klarheit des Seinsbegriffes. Denn Tatsache ist: « Der Begriff des 'Seins' ist vielmehr der dunkelste » (SZ 3). Daraus zieht H. den Schluß: « Alle Ontologie, mag sie über ein noch so reiches und festverklammertes Kategoriensystem verfügen, bleibt im Grunde blind und eine Verkehrung ihrer eigensten Absicht, wenn sie nicht zuvor den Sinn von Sein zureichend geklärt, und diese Klärung als ihre Fundamentalaufgabe begriffen hat » (SZ 11).

Wie entsteht nun diese Seinsfrage? Den sicheren Ausgangspunkt nimmt sie von der Tatsache, daß nur der konkrete Mensch die ontologische Seinsfrage stellen und zwar an sich stellen und durch sich beantworten kann, indem er sein Selbstbewußtsein analysiert. Der sichere Ausgangspunkt liegt also im vorwissenschaftlichen Seinsverständnis oder der vorthoretischen Selbsterkenntnis des konkreten Einzelmenschen. Dabei muß das Sein sehr wohl unterschieden werden von dem Seienden. Das Seiende ist dingliches Sein, bei dem man ein Spannungsverhältnis zwischen Sosein und Dasein unterscheiden kann. Darum schreibt H. in seinem Kantbuch: « An jedem Seienden 'gibt es' so Was-sein und Daß-sein, essentia und existentia, Möglichkeit und Wirklichkeit » (KM 214). Nach H. besteht das *πρῶτον ψεῦδος* der alten griechischen Philosophie darin, daß sie das dingliche Sein mit dem Sein schlechthin gleichstellt. Aufgabe der modernen Ontologie ist es, sich von diesem Vorurteil zu befreien, das dem persönlichen menschlichen Sein nicht gerecht wird. Im menschlichen Sein gibt es kein Spannungsverhältnis von Sosein und Dasein; vielmehr besteht das Wesen des Menschen im reinen Dasein. Im Anschluß an Kierkegaard bezeichnet darum H. mit Dasein oder Existenz die dem Menschen

¹ Der Sperrdruck in diesem und allen folgenden Urtexten rührt von Heidegger her.

eigentümliche Weise zu sein, die darin besteht, daß der Mensch im Lebensvollzug seiner Akte sich selbst als Seiendes erfährt und versteht. Wenn nun H. nach dem Sinn des Seins fragt, so meint er den Wesenssinn des menschlichen Daseins. Den Wesenssinn des Daseins überhaupt, kann die Fundamentalontologie nur erfassen, wenn sie vorher den Sinn des menschlichen Daseins erfaßt hat. *Der eigentliche Sinn des Problems*, das H. untersuchen will, besteht also in der Frage nach dem Wesenssinn des menschlichen Daseins, soweit es die Grundlage für die Möglichkeit einer Ontologie des Daseins überhaupt ist. Weil aber jede Bewegung von einem Unbeweglichen ausgehen muß, entsteht die zweite Frage nach den sicheren Voraussetzungen der Problemlösung.

2. Voraussetzungen der Problemlösung.

H. geht von der Voraussetzung aus, daß die ontologische Seinsfrage im Sinne der Transzendental-Philosophie Kants zu verstehen sei. Waren nach dem Hauptwerk H.s, « Sein und Zeit », noch Zweifel an der kantischen Grundhaltung H.s möglich, so sind sie durch die nachfolgenden Veröffentlichungen H.s, besonders durch sein Kantbuch vollkommen unmöglich gemacht. Kant geht von der feststehenden Tatsache aus, daß es synthetische Urteile a priori gibt. Seine Frage ist darum eine Wesensfrage, die er in die Formel kleidet: « Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? ». Die Möglichkeitsfrage ist bei Kant identisch mit der Wesensfrage. Der tiefere Sinn der transzendentalen Philosophie Kants besteht also darin, den Wesenssinn der wissenschaftlichen Erfahrungserkenntnis zu bestimmen durch Herausarbeitung der Bedingungen für die Möglichkeit der wissenschaftlichen Erfahrung. Zu diesen Bedingungen zählt Kant den aposterioristischen Erfahrungsstoff, der durch die sinnliche Außenweltserkenntnis gegeben wird, die apriorischen Erkenntnisformen, die im allgemein-menschlichen Bewußtsein begründet sind, und die Verbindung beider durch die transzendente Einbildungskraft.

In ähnlicher Weise geht H. von der feststehenden Tatsache des menschlichen Selbstbewußtseins aus, daß der Mensch im Vollzug seiner seelischen Funktionen sich selbst als Seiendes erkennt. Er sucht dann nach dem Sein dieses Seienden oder dem Wesen des menschlichen Seinsverständnisses, indem er die ontologischen Bedingungen für die Möglichkeit dieser Erfahrungstatsache näher untersucht. So sagt H. in seinem Kantbuche: « Diese Möglichkeit . . . ist die possibilitas der überlieferten

Metaphysik und gleichbedeutend mit *essentia* oder *realitas* » (KM III). Zu den ontologischen Bedingungen für die Möglichkeit des menschlichen Seinsverständnisses zählt H. im Anschluß an Kant 1. ein *empirisches* Element: das empirische Seinsverständnis, 2. ein *apriorisches* Element, das er als apriorisches Seinsverständnis bezeichnet, und 3. die *Synthese beider* durch die transzendente Einbildungskraft. Doch in der näheren Erklärung dieser drei Wesenselemente geht H. weit über Kant hinaus.

Das *empirische Seinsverständnis* ist nach H. nicht nur in den rationalen Erkenntnisakten, sondern auch in den irrationalen Akten des *Fühlens und Wollens* enthalten. Schon *Brentano* hatte behauptet, daß alle psychischen Vorgänge sich von den physischen nur durch das Gegenstandsbewußtsein unterscheiden, das im Wesen aller psychischen Vorgänge enthalten ist. Darum schließt auch das emotionale Fühlen und Wollen ein schlichtes Wissen *von etwas wesentlich ein*. Nach *Husserl* ist in den Empfindungen und im Gefühl zwar noch keine Gegenstandserkenntnis eingeschlossen; doch ist das Bewußtsein das allgemeine Mittel, durch das auch die Empfindungen und Gefühle unmittelbar erkannt werden. *Max Scheler* unterscheidet ausdrücklich ein *zuständliches* und *gegenständliches Wertgefühl*. Das gegenständliche Wertgefühl, durch das wir die Welt der Werte unmittelbar erfassen, geht der rationalen Erkenntnis der Seinswelt in der Metaphysik als apriorische Bedingung für die Möglichkeit einer metaphysischen Seinskenntnis voraus. In gleicher Weise wird auch nach *Nikolai Hartmann* die Realität der Außenwelt unmittelbar nicht durch einen rationalen Erkenntnisakt, sondern durch einen irrationalen Akt des Fühlens und Wollens erlebt. In ähnlicher Weise findet auch H. den Wesenscharakter des menschlichen oder psychischen Seins darin, daß es ein irrationales Seinsverständnis oder Selbstbewußtsein einschließt.

H. zieht daraus den Schluß, daß der Streit zwischen Idealismus und Realismus mit der Fundamentalontologie überhaupt nichts zu tun habe. So sagt er in der Schrift: « Vom Wesen des Grundes », « Man lebt der irrigen Meinung, Ontologie als Frage nach dem Sein des Seienden bedeute 'realistische' (naive oder kritische) 'Einstellung' gegenüber der 'idealistischen' ». H. antwortet: « Ontologische Problematik hat so wenig mit 'Realismus' zu tun, daß gerade Kant in und mit seiner transzendentalen Fragestellung den ersten entscheidenden Schritt seit Plato und Aristoteles zu einer ausdrücklichen Grundlegung der Ontologie vollziehen konnte » (WGr 76 Anmerk. 1). Indes,

wenn auch die Fundamentalontologie nicht die Objektivität des Seins, sondern den Wesenssinn des Seins primär untersucht, so läßt sich doch die Frage stellen, ob aus der ontologischen Seinserklärung Heideggers eine realistische oder idealistische Weltauffassung mit Notwendigkeit folgt? Alfred Delp gibt in seiner Schrift: «Tragische Existenz» die Möglichkeit einer idealistischen Deutung der Heidegger'schen Existenzphilosophie zu (91). Doch meint Alois Fischer in seiner Dissertation: «Die Existenzphilosophie Martin Heideggers», das sei zu wenig gesagt. Darum fährt er fort: «'Idealistisch', ist diese Philosophie ohne Zweifel; nur ist zu beachten, daß es sich nicht um einen empirisch subjektiven, sondern um einen transzendentalen Idealismus handelt» (10 Anm. 51). Jedenfalls ist aber das empirische Seinsverständnis, das in den emotionalen Vorgängen enthalten ist, und in denen die ursprünglichste Berührung des Ichs mit der Welt stattfindet, die ontologische Vorbedingung für die Möglichkeit jeder nicht emotionalen Erfahrungserkenntnis, mag sie sich auf das Ich oder die Außenwelt beziehen.

In gleicher Weise ist nach H. in den emotionalen Funktionen des Fühlens und Wollens neben dem empirischen auch ein apriorisches Seinsverständnis eingeschlossen, das die apriorische Vorbedingung für die Möglichkeit jeder irrationalen Wesenserkenntnis ist. Diese irrationale Wesenserkenntnis enthält auch eine emotionale Wesenserfassung der eigenen menschlichen Persönlichkeit, wenn diese auch nur vorwissenschaftlichen Charakter besitzt. Nach der aristotelisch-scholastischen Substanztheorie besteht das Wesen der menschlichen Ichpersönlichkeit in einer Synthese zweier unvollständiger Substanzen, des Leibes und der Seele, die als Ganzes in sich subsistiert. Dem stellt H. die These gegenüber: «Die Person ist kein Ding, keine Substanz, kein Gegenstand» (SZ 47). «Zum Wesen der Person gehört, daß sie nur existiert im Vollzug der intentionalen Akte, sie ist also wesentlich kein Gegenstand» (SZ 48). Die Aktualitätstheorie betrachtet den Menschen als eine Summe von seelischen Tätigkeiten, die durch eine Sinneinheit miteinander verbunden sind. Demgegenüber beruft sich H. auf den Satz von Scheler: «Niemals aber ist ein Akt auch ein Gegenstand; denn es gehört zum Wesen des Seins von Akten, nur im Vollzug selbst erlebt und in der Reflexion gegeben zu sein». Und er fügt hinzu: «Akte sind etwas Unpsychisches» (SZ 48). Nach Kant ist das Ich lediglich eine Form des Vorstellens. Denn es ist weder eine Substanz noch ein Akzidens, sondern das logische Subjekt des

Urteils. Auch diesen Ichbegriff lehnt H. ab, weil auch er noch unter der Herrschaft der altgriechischen Dingontologie steht. Das Verdienst der neueren Philosophie besteht nach H. darin, daß sie den Wesensunterschied zwischen dem dinglichen und persönlichen Sein erkannt hat. Das transzendente Ich des Menschen ist in einem transzendentalen Werden oder Geschehen zu suchen, das mit dem transzendentalen Seinsverständnis identisch ist. Das menschliche Sein fällt daher nach H. weder unter die Kategorie der Substanz, noch des Akzidens, sondern unter die Kategorie des Daseins. Denn weil das menschliche Sein kein Subjekt einschließt, das als Sosein das Dasein aufnehmen kann, besteht das apriorische Seinsverständnis wesentlich im reinen Dasein.

Die apriorische Vorbedingung für die Möglichkeit einer einheitlichen Synthese des empirischen und apriorischen Seinsverständnisses findet H. im Anschluß an Kant in der transzendentalen Einbildungskraft, welche die Grundlage für die Zeitlichkeit des menschlichen Daseins ist. Doch geht auch hier H. über Kant hinaus, indem er die transzendente Einbildungskraft nicht nur wie Kant im rationalen, sondern auch im irrationalen Sinne versteht. Auch in den emotionalen Erlebnissen ist darum nach H. die transzendente Einbildungskraft die gemeinsame Einheitswurzel, aus der die beiden Stämme der rezeptiven Erfahrung und der aktiven Wesenserfassung hervorwachsen und die einheitliche Synthese beider erst ermöglicht. — Nachdem wir Sinn und Voraussetzungen des Seinsproblems untersucht haben, erübrigt noch die Frage nach der Methode, die nach der Auffassung H.s bei der Lösung der ontologischen Seinsfrage anzuwenden ist?

3. Methode der Problemlösung.

H. nennt seine Methode eine « phänomenologische ». Doch versteht er das Phänomen nicht im Sinne Kants als Erscheinung eines dahinterstehenden und nicht erscheinenden Dinges an sich. Für H. ist vielmehr das Phänomen das Sich-selbst-zeigende, mag es sich nun primär in den emotionalen oder den nichtemotionalen Erkenntniserlebnissen enthüllen. Die Methode H.s fordert also eine rein sachliche Einstellung, die er selbst also charakterisiert: « Der Titel 'Phänomenologie' drückt eine Maxime aus, die also formuliert werden kann: 'zu den Sachen selbst!' — entgegen allen freischwebenden Konstruktionen, zufälligen Funden, entgegen der Übernahme von nur scheinbar ausgewiesenen

Begriffen, entgegen den Scheinfragen, die sich oft Generationen hindurch als 'Probleme' breitmachen » (SZ 27/28). Die phänomenologische Methode H.s besteht also in dem richtigen λέγειν τὰ φαινόμενα, d. h. dem richtigen Lesen oder der richtigen Interpretation des unmittelbar sich Zeigenden.

Trotzdem ist diese Methode *nicht identisch mit der « eidetischen Wesensschau »* Husserls, die das Dasein einklammert und nur die im allgemein menschlichen Bewußtsein begründeten Soseins- oder Wesenszusammenhänge untersucht. Denn die Ontologie ist nach H. nicht die Wissenschaft vom Sosein, sondern vom Dasein und seinen verschiedenen Formen. Darum sagt H. vom menschlichen Sein: « Das Was-sein (essentia) dieses Seienden muß, sofern überhaupt davon gesprochen werden kann, aus seinem Sein (existentia) begriffen werden » (SZ 42). Dazu kommt, daß das Seinsverständnis H.s primär nicht ein rationales ist wie bei Husserl, sondern ein wenn auch nur vorwissenschaftliches irrationales.

H. nennt seine Methode im Anschluß an Dilthey auch « *Hermeneutik* ». So schreibt er: « Phänomenologie des Daseins ist Hermeneutik in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der Auslegung bezeichnet » (SZ 37). Nach Dilthey kann der Mensch, der den eigentlichen Mittelpunkt der Geschichte bildet, nicht verstanden werden durch eine konstruktiv-erklärende Psychologie, welche die konkreten Bewußtseinstatsachen auf allgemeine Gesetze zurückführt, sondern nur durch eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, welche die seelischen Erlebnisse nach ihren Wirkungs- und Bedeutungszusammenhängen zu erklären und in typischen Gestalten darzustellen sucht. Das Material zum Verständnis des Menschen liefert uns deshalb stets nur das eigne Bewußtsein. Die Sinneinheit dieser Bewußtseinstatsachen kann nur gefunden werden durch die Methode der Hermeneutik, d. h. durch eine beschreibende und interpretierende Analyse. Die Geschichte ist die Hauptquelle für das Verständnis des Menschen in seiner Ganzheit. Darum kann das Seelenleben des Menschen vollkommen nur begriffen werden durch die Eingliederung in den Lauf der geschichtlichen Vorgänge und das psychologische Nacherleben der innern geschichtlichen Entwicklung. Das Begreifen der Wirkungs- und Wesenszusammenhänge braucht nicht notwendig eine rationale Erkenntnis zu sein; es kann auch auf einem emotionalen Erlebnis beruhen. So erkennen wir die Realität der Außenwelt nicht durch einen Kausalschluß auf eine transzendente Wirkursache der psychischen

Veränderungen, sondern durch eine Analyse der Erfahrung des auf Widerstand stoßenden Willens. Die nachfolgende Darstellung des Heideggerschen Systems wird zeigen, daß H. die meisten Gedanken von Dilthey übernommen hat.

Trotzdem geht er auch über Dilthey hinaus, indem er das Leben nicht als Leben, sondern als Daseinsart zu verstehen sucht. Darum sagt H.: «Leben ist eine eigene Seinsart, aber wesenhaft nur zugänglich im Dasein» (SZ 50). Bei der Analyse des Seinsverständnisses kommt es H. in erster Linie auf die apriorischen Bedingungen für die Möglichkeit dieses Seinsverständnisses an. Während Dilthey sich als Ziel vorsteckt, durch Herausarbeitung von Linien im Fließenden dem konkreten Leben möglichst nahe zu bleiben, besteht das Ideal H.s darin, durch Analyse der ontologischen Bedingungen des vorwissenschaftlichen emotionalen Seinsverständnisses ein festes und starres Begriffssystem einer philosophischen Weltanschauung zu gewinnen. — Damit scheint der Weg geebnet, um von der Problemstellung H.s zur Problemlösung überzugehen.

II. Die Problemlösung.

Im Mittelpunkt der Philosophie Heideggers steht der *Mikrokosmos im Makrokosmos, der Mensch*, dem die heutige Zeit als dem Konzentrationsspunkt der sichtbaren Welt wieder ein besonderes Interesse entgegenbringt. Darum schreibt H. in seinem Kantbuch: «Keine Zeit hat so viel und so Mannigfaltiges vom Menschen gewußt wie die heutige. Keine Zeit hat ihr Wissen vom Menschen in einer so eindringlichen und bestrickenden Weise zur Darstellung gebracht wie die heutige. Keine Zeit hat bisher vermocht, dieses Wissen so schnell und leicht anzubieten, wie die heutige. Aber auch keine Zeit wußte weniger, was der Mensch sei, als die heutige. Keiner Zeit ist der Mensch fragwürdiger geworden, wie der unsrigen» (KM 200).

Trotzdem kann die Philosophie H.s nicht als eine «*empirische oder transzendente Anthropologie*» bezeichnet werden, wie Husserl im Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung in einem «Nachwort zu meinen Ideen» (Bd. XI [1930] 550-51) seinem Schüler Heidegger vorwirft. Denn H. betrachtet den Menschen nicht vom Standpunkte der Anthropologie, sondern der allgemeinen Metaphysik. Er will ja nicht wissen, was den Menschen zum Menschen macht, sondern was ihn zu einem Sein macht. Darum dient die philo-

sophische Anthropologie der Existenzphilosophie nur zur wissenschaftlichen Grundlegung der allgemeinen Metaphysik.

Noch weniger wird man der Existenzphilosophie H.s gerecht, wenn man sie im Sinne der «*Phänomenologie*» deutet, wie es Paul Hofmann in seiner Schrift: «*Metaphysik oder verstehende Sinnwissenschaft?*» tut (Kantstudien Ergänzungsheft 64, Berlin 1929). Denn gehörte die Existenzphilosophie zur Phänomenologie, so bestände das Wesensziel H.s darin, aus dem konkreten Einzelmenschen als Einzel-exemplar der Artverwirklichung das abstrakte Wesen des Menschen abzulesen, ähnlich wie wir nach Husserl aus einem konkreten Rot durch Einklammerung der individuellen Daseinsbedingungen das abstrakte Sosein des Rot in einer eidetischen Wesensschau intuitiv erfassen. — Indes geht die Absicht H.s primär nicht auf eine Untersuchung des menschlichen Soseins unter Einklammerung des konkreten Daseins. Denn nach H. läßt sich beim menschlichen Sein ein vom Dasein verschiedenes Sosein nicht unterscheiden. Vielmehr besteht die Wesensaufgabe der Existenzphilosophie darin, den Wesensinn des menschlichen Daseins zu erforschen und zwar nicht nur mit Hilfe des rationalen Selbstbewußtseins, sondern primär mit Hilfe des irrationalen Selbstbewußtseins, das in den emotionalen Vorgängen enthalten ist.

H. bezeichnet seine Existenzphilosophie selbst als «*Fundamental-ontologie oder allgemeine Metaphysik*». Denn er will den Wesensinn des menschlichen Daseins nur untersuchen, soweit diese Untersuchung die notwendige Vorbedingung für die wissenschaftliche Grundlegung einer Fundamentalontologie oder allgemeinen Metaphysik ist. Die dem menschlichen Sein eigentümliche Daseinsweise besteht aber darin, daß der Mensch infolge seines Selbstbewußtseins im Vollzuge seiner seelischen Funktionen sich selbst als Seiendes versteht. Das eigentliche Ziel H.s besteht also darin, durch eine verstehende Analyse des vorwissenschaftlichen Seinsverständnisses die verschiedenen Schichten aufzuweisen, die im ontologischen Sein enthalten sind. Nach H. kann man fünf solcher Schichten unterscheiden, von denen die erste uns den Ausgangspunkt der Untersuchung enthüllt, die zweite die Hilfsmittel der Untersuchung aufweist, die dritte die Gesamtstruktur des ontologischen Seins offenbart, während die vierte den ontologischen Sinn dieser Gesamtstruktur und die fünfte das Verhältnis dieser Gesamtstruktur zur Endlichkeit des menschlichen Seins sichtbar macht.

1. Die erste Strukturschicht des Seins.

Sie gibt Aufschluß über den *Ausgangspunkt der Untersuchung*. Dieser Ausgangspunkt ist nach H. in der Tatsache enthalten, daß nur der konkrete, im Fluß des geschichtlichen Werdens stehende Mensch infolge seines Selbstbewußtseins die ontologische Frage nach dem Sinn des Seins stellen kann und zwar an sich selbst, wie sie auch nur durch Analyse des Selbstbewußtseins vom Ich beantwortet werden kann. Dieser konkrete Mensch wird Dasein genannt, weil er nicht ein vom Dasein verschiedenes Sosein besitzt. Soweit er im Selbstbewußtsein sein eigenes Sein erfaßt, trägt er den Namen Existenz. So schreibt H. : « Dasein ist Seiendes, das sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält. Damit ist der formale Begriff von Existenz angezeigt. Dasein existiert. Dasein ist ferner Seiendes, das je ich selbst bin. Zum existierenden Dasein gehört die Jemeinigkeit als Bedingung der Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit » (SZ 52/53). Die Beantwortung der ontologischen Seinsfrage ist daher nur möglich durch eine phänomenologische oder hermeneutische Analyse des vorwissenschaftlichen Seinsverständnisses. Darum sagt H. in seinem Kantbuche : « Das Problem der Grundlegung der Metaphysik findet seine Wurzel in der Frage nach dem Dasein im Menschen, d. h. nach dessen innerstem Grunde, nach dem Seinsverständnis als der wesenhaft existenten Endlichkeit » (KM 220).

Wie wird nun das vorwissenschaftliche Seinsverständnis dem konkreten Menschen *zum Bewußtsein gebracht* ? H. antwortet : durch die Begegnung mit der Welt. Darum gehört das In-der-Weltsein zum ersten wesenhaften Strukturelement des Seins. Ähnlich wie nach der aristotelisch-scholastischen Philosophie die Selbsterkenntnis des Menschen nur möglich ist als indirekte Begleiterscheinung der Außenweltserkenntnis, so gehört auch nach H. das Weltverständnis mit zum Wesen des Selbstverständnisses. So gelangt die Durchforschung der ersten Strukturschicht des Seins zum Ergebnis : « Sein heißt zunächst in der Weltsein ». Diese Welt nun zerfällt in zwei verschiedene Sphären : in die untermenschliche Dingwelt, deren Sein H. als « Zuhandensein » bezeichnet, und die außermenschliche Personalwelt, oder die Sphäre der fremden Existenz. Nach H. ist es unmöglich, diese beiden Welten von ihren Objekten her erfassen zu wollen. Denn die Welt ist das « Worin » des faktischen Daseins als solchen. Sie kann daher nur aus einem inneren Apriori des menschlichen Daseins verstanden werden.

Daraus folgt, daß die Welt im Sinne H.s immer nur beschränkt bleibt auf den jeweiligen Bewußtseinsinhalt. Denn Welt ist nicht, was uns begegnen kann, sondern was uns hier und jetzt begegnet.

Wie kommen wir nun *zur Erfassung dieser bewußtseinsimmanenten Welt*? Nach H. offenbart sich uns die Welt ursprünglich nicht im rationalen Erkennen, sondern im praktischen Hantieren oder gebrauchenden Besorgen. So schreibt er: « Der phänomenologische Aufweis des Seins des nächstbegegnenden Seienden bewerkstelligt sich am Leitfaden des alltäglichen In-der-Welt-seins, das wir auch den Umgang in der Welt und mit dem innerweltlichen Seienden nennen. Der Umgang hat sich schon zerstreut in eine Mannigfaltigkeit von Weisen des Besorgens. Die nächste Art des Umganges ist, wie gezeigt wurde, aber nicht das nur noch vernehmende Erkennen, sondern das hantierende, gebrauchende Besorgen, das seine eigene 'Erkenntnis' hat » (SZ 67). Das rationale Erkennen ist ein abgeleiteter Modus des Besorgens, der eintritt, wenn der Mensch vom praktischen Hantieren mit den Weltdingen eine zeitlang abläßt, um sich rein beschauend mit den Dingen zu beschäftigen. Für diese theoretische Welterkenntnis ist die Kontroverse zwischen Idealismus und Realismus nach der Meinung H.s ohne Belang, weil diese Frage bereits gelöst ist, bevor die rationale Erkenntnis einsetzt. Denn die erste Berührung mit den Weltdingen geschieht in dem jeder Erkenntnis vorausgehenden Hantieren mit den Weltdingen.

Wie die Begegnung des menschlichen Daseins mit der Welt im « Besorgen » geschieht, so findet die erste Begegnung mit den außermenschlichen Personen in der « Fürsorge » statt. Darum sagt H.: « Wie dem Besorgen als Weise des Entdeckens des Zuhandenen die Umsicht zugehört, so ist die Fürsorge geleitet durch die Rücksicht und Nachsicht ... Die Welt gibt nicht nur das Zuhandene als innerweltlich begegnendes Seiendes frei, sondern auch Dasein, die andern in ihrem Mitdasein » (SZ 123). Die Weltdinge werden ursprünglich nicht als Dinge erfaßt, sondern als Zielpunkte praktischer Betätigung. Mit Recht nannten sie darum die Griechen « πράγματα » oder Gegenstände besorgenden Umgangs, was H. mit « Zeug » wiedergibt. Das Zeug « ist » eigentlich nicht, sondern ist wesentlich nur « Etwas um zu ». Darum sind die Weltdinge in Wirklichkeit nur Beziehungen, die auf den Menschen als Zielpunkt hinweisen. Ebenso ist der Raum nicht, wie Kant glaubt, eine apriorische Anschauungsform des äußern Sinnes, oder wie die Scholastik behauptet, eine objektiv begründete Form der

Ausdehnungsvorstellung, sondern der Raum bezeichnet nach H. nur die Summe oder Ganzheit der auf den Menschen bezogenen Beziehungen. In ähnlicher Weise erschließen sich uns in der Fürsorge die Menschen nicht als Substanzen, sondern als Personen, deren Wesen im Seinsverständnis oder in subjektlosen Beziehungen besteht. So löst H. die bewußtseinsimmanente Welt schließlich in subjektlose Beziehungen auf.

Im Umgang mit der Welt ist wesensnotwendig *der Umgang mit sich selbst* eingeschlossen. Denn das « In-der-Welt-sein » gehört zum Wesen des menschlichen Seins. Zwar kann dieses « Insein », von dem das « Mitsein » nur eine andere Form ist, immer wechselnde Formen annehmen, die empirisch wahrnehmbar sind. Doch setzen diese empirischen Formen als apriorische Bedingungen für ihre Möglichkeit eine apriorische Form des « Inseins » oder der « Weltlichkeit » voraus, die in sich niemals Gegenstand der Erfahrung werden kann, weil sie zum Wesen des menschlichen Seins gehört. Dieses apriorische « Insein » bedeutet darum nicht eine räumliche Beziehung, sondern ein über-räumliches « Vertraut-sein mit » dem dinglichen Sein und dem persönlichen Sein der andern Menschen. Wie sich später noch zeigen wird, löst H. auch das eigene Ich in beständig wechselnde Beziehungen ohne jedes Beziehungssubjekt und Beziehungsgrundlage auf.

Der Ausgangspunkt der Existenzphilosophie ist also nach H. das Selbstbewußtsein des konkreten Einzelmenschen, soweit es im praktischen Besorgen der Dingwelt und in der praktischen Fürsorge für die Mitmenschen sein eigenes Sein erfaßt und in der praktischen Beschäftigung die Bezogenheit des « In-der-Welt-seins » sich als wesentliches Strukturelement des menschlichen Seins offenbart. Darum ist dieses Selbstbewußtsein primär nicht ein Akt der theoretischen Erkenntnis, sondern eine vorbegriffliche Wesenshandlung, die in allen Akten des praktischen Lebens eingeschlossen ist. Damit glaubt H. die Philosophie aus den schwindelnden Höhen der abstrakten Soseinsforschung auf den festen Boden der konkreten Daseinsforschung zurückgeführt zu haben, die den Menschen nicht nur als Erkenntniswesen, sondern den ganzen Menschen staunend und bangend vor die Rätsel des Daseins stellt und nach dem Wesenssinn des sterblichen Zeitdaseins forschen läßt. — An diese erste Strukturschicht des menschlichen Seins schließt sich eine zweite, die uns Aufschluß gibt über die Hilfsmittel, die uns die Existenzphilosophie an die Hand gibt zur wissenschaftlichen Grundlegung der allgemeinen Metaphysik oder Fundamentalontologie.

2. Die zweite Strukturschicht des Seins.

Der zweite Schritt der analysierenden Hermeneutik des menschlichen Daseinsverständnisses zeigt, daß das « In-der-Welt-sein » *dreifach gegliedert* ist: als Befindlichkeit, als Verstehen und als Rede. Zwar können diese befremdlichen Ausdrücke auf den ersten Blick als Gewaltigkeiten der eigenwilligen Terminologie H.s erscheinen, doch offenbaren sie bei genauerm Zusehen die Hilfsmittel zur wissenschaftlichen Grundlegung einer allgemeinen Metaphysik oder Fundamentalontologie.

Was versteht H. unter « *Befindlichkeit* ? » Er antwortet: « Was wir ontologisch mit dem Titel Befindlichkeit anzeigen, ist ontisch das Bekannteste und Alltäglichs: die Stimmung, das Gestimmtsein » (SZ 134). Jeder Stimmung wohnt nach H. ein ursprüngliches irrationales Gegenstandsbewußtsein inne. Denn in den Stimmungen wird das menschliche Dasein vor sein Sein als « Da » gebracht. Darum schreibt H.: « Die oft anhaltende, ebenmäßige und fahle Ungestimmtheit, die nicht mit Verstimmung verwechselt werden darf, ist so wenig nichts, daß gerade in ihr das Dasein ihm selbst überdrüssig wird. Das Sein ist als Last offenbar geworden. Warum, weiß man nicht ... Und wiederum kann die gehobene Stimmung der offenbaren Last des Seins entheben; auch diese Stimmungsmöglichkeit erschließt, wengleich enthebend den Lastcharakter des Daseins. Die Stimmung macht offenbar, « wie einem ist und wird ». In diesem « wie einem ist » bringt das Gestimmtsein das Sein in sein « Da » (SZ 134). In der Befindlichkeit oder der Stimmung erfährt das Dasein auch seinen kategorischen Imperativ, daß es zu sein hat, was H. mit dem Ausdruck « Geworfenheit » bezeichnet. Darum sagt H.: « In der Gestimmtheit ist immer schon stimmungsmäßig das Dasein als das Seiende erschlossen, dem das Dasein in seinem Sein überantwortet wurde als dem Sein, das es existierend zu sein hat. Erschlossen besagt nicht, als solches erkannt. Und gerade in der gleichgültigsten und harmlosesten Alltäglichs kann das Sein des Daseins als nacktes 'Daß es ist und zu sein hat' aufbrechen. Das pure 'daß es ist' zeigt sich, das Woher und Wohin bleiben im Dunkel » (SZ 134). Mit Recht hat man H. wegen dieser letzten Bemerkung den *säkularisierten Kierkegaard* genannt, weil er bewußt jeder theologischen Untersuchung nach dem Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen aus dem Wege geht. Was H. mit dem Ausdruck « Geworfenheit » des Daseins meint, ist dasselbe, was die aristotelisch-scholastische Philosophie mit *ens contingens* oder

ab alio bezeichnet. In den emotionalen Stimmungen wird also der Mensch vor die Tatsache seiner Kontingenz gestellt. Das menschliche Sein trägt den Grund seines Ursprunges und seiner Fortdauer nicht in sich. Ein unbekanntes «Es» steht hinter ihm, von dem es ins Dasein geworfen ist mit dem kategorischen Imperativ, daß es ist und darum zu sein hat. — Wie der Lastcharakter des Seins in der Stimmung sich offenbart, so die Möglichkeit des Seins im Verstehen.

Was bedeutet nach H. das «*Verstehen*», das als zweites, gleich ursprüngliches Strukturelement in dem «In-der-Welt-sein» eingeschlossen ist? Verstehen heißt nach H. primär nicht Erkennen, sondern Können. So schreibt er: «Wir gebrauchen zuweilen in ontischer Rede den Ausdruck 'etwas verstehen' in der Bedeutung von 'einer Sache vorstehen können', 'ihr gewachsen sein', 'etwas können'» (SZ 143). In der Befindlichkeit oder der Stimmung ist die Geworfenheit und der Lastcharakter des Daseins offenbar geworden. Das Verstehen zeigt die verschiedenen Möglichkeiten des Seins und die Macht, diese Möglichkeiten zu aktualisieren. Fragen wir, warum das Verstehen immer in die Möglichkeiten des Seins dringt, so antwortet H.: «Weil das Verstehen an ihm selbst die existenziale Struktur hat, die wir den Entwurf nennen» (SZ 145). Das Dasein sieht sich darum im Verstehen als lebendigen Bauplan oder Idealbild, das dem Menschen im Gewissen zuruft: «Werde, was du bist»! Als Geworfensein ist das Dasein in die Seinsart des Entwurfes geworfen. Doch hat dieses Entwerfen nichts zu tun mit dem Sichverhalten zu einem ausgedachten Plan, nach dem das Dasein sich einrichtet, sondern als Dasein hat es sich je schon entworfen und ist, solange es ist, entwerfend. Darum behauptet H.: «Dasein versteht sich immer schon und immer noch, solange es ist, aus Möglichkeiten» (SZ 145). Durch das Verstehen, das das Sein des Daseins als ein Seinkönnen auffaßt, kommt in die Statik des menschlichen Daseins eine gewisse Dynamik hinein. Dieser dynamische Charakter der Selbstbewegung und des Lebens kommt auch noch in andern Ausdrücken H.s zum Ausdruck, wenn er vom «Ergreifen» des Seins (SZ 144), von einem «Wählen» (SZ 287), von einem «Sichhalten im Sein» redet. Das Gemeinsame und Wesentliche, das in diesen Ausdrücken anschaulich gemacht werden soll, ist der Gedanke, daß es dem Menschen in seinem Sein um sein ideales und mögliches Sein geht. Gerade dieses «Es-geht-um-das-Seinkönnen» ist der Wesenssinn des Verstehens. Das Verstehen ist darum die im Seinkönnen des Daseins gelegene ursprüngliche Sicht

auf sein Sein. Das Merkwürdige dieses Verstehens gibt H. selbst an, wenn er sagt: «Das Verstehen ist, als Entwerfen, die Seinsart des Daseins, in der es seine Möglichkeiten als Möglichkeiten ist». Das Verstehen ist daher eine Seinsstruktur, die zugleich ein irrationales Wissen darstellt, sodaß das «Ich bin» ohne weiteres gleichbedeutend ist mit «ich weiß». Hier kommt die irrationale Bewußtseinstheorie H.s wieder zum Vorschein. — Gleich ursprünglich mit der Befindlichkeit und dem Verstehen ist ein drittes Strukturelement des «In-der-Welt-sein»: die Rede.

Was versteht H. unter «*Rede*?» Unter Rede versteht H. nicht die Sprache, sondern das, was die Sprache erst ermöglicht, nämlich den menschlichen Verstand. Dieses dritte Grundexistenzial ist zwar gleich ursprünglich mit den beiden vorausgehenden Wesensbestandteilen des «In-der-Welt-seins»: der Befindlichkeit und dem Verstehen; doch ist es in den beiden vorausgehenden begründet und daher von ihnen innerlich abhängig. Darum sagt H.: «Die befindliche Verständlichkeit des In-der-Welt-seins spricht sich als Rede aus. Das Bedeutungs ganze der Verständlichkeit kommt zu Wort. Den Bedeutungen wachsen Worte zu. Nicht aber werden Wörterdinge mit Bedeutungen versehen» (SZ 161). Die Aufgabe des menschlichen Verstandes besteht nach H. darin, das in der Befindlichkeit und im Verstehen Erfasste, das noch chaotisch wirbelhaft ist, zu artikulieren, zu ordnen und aussagbar zu machen. Die Rede hat zwar etwas, worüber die Rede geht. Doch bemerkt H.: «Das Worüber der Rede hat nicht notwendig, zumeist sogar nicht den Charakter des Themas einer bestimmenden Aussage. Auch ein Befehl ist ergangen über —; der Wunsch hat sein Worüber. Der Fürsprache fehlt nicht ihr Worüber. Die Rede hat notwendig dieses Struktur-moment, weil sie die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins mitkonstituiert» (SZ 161/62). «Mitteilung ist nie so etwas wie ein Transport von Erlebnissen, z. B. Meinungen und Wünschen aus dem Innern des einen Subjektes in das Innere des andern. Mitdasein ist wesentlich schon offenbar in der Mitbefindlichkeit und im Mitverstehen. Das Mitsein wird in der Rede 'ausdrücklich' geteilt, d. h. es ist schon, nur ungeteilt als nicht ergriffenes und zugeeignetes» (SZ 162). Daraus ergibt sich, daß H. trotz seines Kampfes gegen einen überspannten Intellektualismus auch in seiner irrationalen Existenzphilosophie den viel geschmähten Verstand bejaht. Nur wird seine stolze Alleinherrschaft gebrochen. Er wird zur sekundären oder abgeleiteten Erscheinung des mensch-

lichen Seelenlebens, die den chaotischen Wesenssinn der irrationalen Erlebnisse in abstrakten Begriffen und Urteilen fixiert.

Die zweite Strukturschicht des menschlichen Seins gibt uns also Aufschluß über die *Hilfsmittel*, deren sich die Existenzphilosophie zur wissenschaftlichen Grundlegung einer allgemeinen Metaphysik oder Fundamentalontologie bedient. In der Befindlichkeit offenbart sich stimmungsmäßig der Kontingenzcharakter des In-der-Welt-seins; im Verstehen enthüllen sich in irrationaler Weise die Möglichkeiten des In-der-Welt-seins; in der Rede aber leuchtet uns die Möglichkeit auf, das irrational Erlebte in rationalen Begriffen und Urteilen zu fixieren. Trotzdem genügt auch diese zweite Strukturschicht nicht zu einem klaren Verständnis des eigentlichen Wesenssinnes, der im vergänglichen und zeitbedingten Dasein des Menschen enthalten ist. Darum fügt H. zu den zwei Strukturschichten des menschlichen Seins eine dritte hinzu, die uns das Sein im Menschen in seiner einheitlichen Ganzheit offenbar macht.

3. Die dritte Strukturschicht des Seins.

Das ontologische Sein, das im empirischen Seinsverständnis des Menschen als apriorische Bedingung seiner Möglichkeit enthalten ist, bedeutet zunächst « In-der-Welt-sein ». Dieses « In-der-Welt-sein » ist dreifach gegliedert: als *Befindlichkeit*, als *Verstehen* und als *Rede*. Doch liegen diese drei apriorischen Grundstrukturen des ontologischen Seins in jedem seelischen Erlebnis nicht nebeneinander, sondern sie greifen ineinander, sodaß sie eine *einheitliche*, wenn auch *gegliederte*, *Ganzheit* bilden.

Es fragt sich nun zunächst, *ob eine hermeneutische Sinnanalyse dieser aus den drei Strukturschichten entstehenden Ganzheit möglich ist*? Möglich ist sie nur, wenn es ein menschliches Erlebnis gibt, in dem sich die Ganzheit des menschlichen Seins enthüllt. Wir müssen daher fragen: « Gibt es eine solche Befindlichkeit im Menschen »? H. antwortet: « Als eine solchen methodischen Erfordernissen genügende Befindlichkeit wird das Phänomen der Angst der Analyse zugrundegelegt » (SZ 182). In der Angst offenbart sich die apriorische Ganzheitsstruktur des menschlichen Seins. Denn was ist Angst? Sie ist zunächst nicht zu verwechseln mit der Furcht. So sagt H. in seiner Antrittsvorlesung: « Wir fürchten uns immer vor diesem oder jenem bestimmten Seienden, das uns in dieser oder jener bestimmten

Hinsicht bedroht » (M 15). In der Angst aber entschwindet für uns das Seiende als Ganzes genommen. Denn in der Angst wird es einem unheimlich. Was heißt dieses « Es » und dieses « Einem »? H. antwortet: « Wir können nicht sagen, wovor einem unheimlich ist. Im Ganzen ist einem so. Alle Dinge und wir selbst versinken in eine Gleichgültigkeit. Dies jedoch nicht im Sinne eines bloßen Verschwindens, sondern in ihrem Wegrücken als solchem kehren sie sich uns zu. Dieses Wegrücken des Seienden im Ganzen, das uns in der Angst umdrängt, bedrängt uns » (M 16). Die Angst offenbart uns also das Nichts. Vorübergehend erblickt der schauernde Mensch sich hineingehalten in den bodenlosen Abgrund des Nichts. Darum meint H. « Da-sein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts » (M 19). Die Angst stellt also den konkreten Menschen vor die Ganzheit seines Daseins, indem sie ihm das Nichts hinter ihm enthüllt, aus dem das Dasein bei der Geburt gekommen ist, und das Nichts vor ihm zeigt, dem er im Tode unentrinnbar entgegengeht.

Es gibt aber keinen Menschen, der in der eisigen Finsternis dieser beiden Grenzsituationen des doppelten Nichts sich dauernd wohlfühlt, zwischen die das Dasein gestellt ist. Daher gehört zum Wesen des Menschen das, was man seine « Erbsünde » nennen könnte, *das Verfallen in das uneigentliche Sein der Alltäglichkeit*. Der Mensch benutzt seine Angewiesenheit auf die Welt, um in der Fürsorge für das unbestimmte « Man » und im tändelnden Besorgen der Kleinigkeiten des Alltags aufzugehen und vor seinem eigentlichen Sein in das uneigentliche Sein des Alltags zu fliehen. Daher behauptet H.: « Das Aufgehen im Man und bei der besorgten « Welt » offenbart so etwas wie eine Flucht des Dasein vor ihm selbst als eigentlichem Selbst-sein-können » (SZ 184). Die Wesensaufgabe der Angst besteht nun darin, den Menschen zu schützen vor dem Verfallen in die Spießbürgerlichkeit des Alltags, indem sie ihm stets sein eigentliches Sein-können und die innerste Wesensaufgabe des Daseins zeigt, daß es wesentlich ein Sein im Angesichte des Nichtseins ist und sein soll. Die Angst ist also jenes seelische Erlebnis, in dem sich die Ganzheitsstruktur des ontologischen Seins im Menschen durch eine hermeneutische Sinnanalyse dem Menschen enthüllt.

Welches ist nun das Resultat dieser hermeneutischen Ganzheitsanalyse? Worin besteht der Wesenssinn des menschlichen Daseins, wenn es in seiner Ganzheitsstruktur genommen wird? Hier stehen wir an der entscheidenden Grundfrage der Existenzphilosophie, die

den eigentlichen Lebensnerv des Heideggerschen Philosophierens berührt. In seinem Hauptwerk: « Sein und Zeit » gibt H. auf die gestellte Frage eine klare Antwort, indem er behauptet: der eigentliche Wesenssinn des menschlichen Daseins besteht in der Sorge. Was versteht aber H. unter Sorge? Sie ist zunächst nicht ein psychologisches Erfahrungserlebnis, wie Kummer, Furcht, Langweile. Die Sorge ist vielmehr ontologisch zu verstehen als apriorische Bedingung für die Möglichkeit aller empirischen Erlebnisse. Darum sagt H.: « Die Sorge liegt als ursprüngliche Strukturganzheit existenzial-apriorisch « vor » jeder, d. h. immer schon in jeder faktischen 'Verhaltung' und 'Lage' des Daseins » (SZ 193). Die Sorge drückt daher auch nicht den Vorrang des praktischen Verhaltens vor dem theoretischen aus. Denn, sagt H.: « Das nur anschauende Bestimmen eines Vorhandenen hat nicht weniger den Charakter der Sorge als eine 'politische Aktion' oder das ausruhende Sichvergnügen » (SZ 193). Wegen ihrer wesenhaft unzerreißbaren Ganzheit kann die Sorge auch nicht auf besondere Akte oder Triebe, wie Wollen, Wünschen oder Drang und Hang zurückgeführt werden. Denn Sorge ist eine Wesenseigenschaft aller seelischen Vorgänge, die als apriorische Bedingung alle Akte des Besorgens und der Fürsorge erst möglich macht. Darum sagt H.: « Weil das In-der-Welt-sein wesenhaft Sorge ist, deshalb konnte in den voranstehenden Analysen das Sein bei dem Zuhandenen als Besorgen, das Sein mit dem innerweltlich begegnenden Mitdasein Anderer als Fürsorge gefaßt werden » (SZ 193). Sorge ist daher auch nicht eine egoistische Selbstsorge. Denn sie schließt die Fürsorge für andere Menschen und das Besorgen der Welt Dinge wesentlich ein. Nach diesen negativen Abgrenzungen müssen wir die Frage wiederholen:

Was ist also die Sorge positiv genommen? Die Sorge schließt die Geworfenheit des Daseins in das Da durch ein unbestimmtes « Es » und das naturgemäße Verfallen in das uneigentliche Sein des Man der Alltäglichkeit als wesentliche Strukturelemente ein. Doch besteht der eigentliche Wesenskern dieses Strukturganzen im « Verstehen », d. h. im Gerichtetsein des konkreten Menschen auf sein eigenstes Seinkönnen, das sich im « Entwurf » enthüllt. H. identifiziert dieses Gerichtetsein auf das eigenste Seinkönnen mit dem « Über-sich-hinaussein » oder mit dem « Sich-vorweg-sein ». Denn das Dasein ist nach H. ein Ausgespanntsein zwischen der Faktizität und Existenzialität. Die Faktizität bezeichnet das Verfallensein in das uneigentliche Sein der Alltäglichkeit. Die Existenzialität drückt das Ergreifen des eigent-

lichen « In-der-Welt-seins » aus. Obgleich beides wesentliche Daseinsformen eines und desselben Ichs sind, so ist doch das Ichsein der Faktizität demjenigen der Existenzialität vorgelagert, sodaß das eigentliche Seinkönnen durch das uneigentliche Sein vorwegbestimmt wird und darum über sich hinausweist. Dieses « Über-sich-hinaus » offenbart sich gleich ursprünglich im Sichverhalten zum eignen Ich, das in der Selbstwahl und Selbstbemächtigung besteht, wie im Sichverhalten zu andern Menschen, das sich in der Fürsorge für fremdes Dasein sichtbar macht, und im Sichverhalten zum nichtmenschlichen Sein, das sich im Besorgen des Zuhandenen enthüllt. Das « Über-sich-hinaus-sein » schließt daher einen dreifachen Sinn ein: das Sichselbst-wählen-können, das Mitseinkönnen, und das Welt-bilden-können. Das Gerichtetsein des konkreten Menschen auf sein eigenstes Seinkönnen, indem die Wesensstruktur der Sorge enthalten ist, ist in sich identisch mit dem, was H. als « Seinsverständnis » bezeichnet. Dieses irrationale Seinsverständnis läßt sich in der Sprache der aristotelisch-scholastischen Philosophie wiedergeben durch « irrationales Selbstbewußtsein », bei dem es dem Ich primär nicht um seine Erkenntnis, sondern um sein Sein geht.

Welches ist nun das Subjekt der Sorge nach H.? Versteht man unter Sorge mit H. das Gerichtetsein des konkreten Menschen auf sein eigenstes Seinkönnen, so ist das konkrete Ich der eigentliche Träger der Sorge. Auch in dem Über-sich-hinaus-sein oder im Sichvorweg-sein erscheint das Ich als der eigentliche Träger einer Beziehung des « Hinseins », die zwischen dem eigentlichen und uneigentlichen Ich ausgespannt ist. Dennoch sieht H. das *prōton psēdos* der traditionellen Dingontologie in einer unwissenschaftlichen Verwechslung des dinglichen Seins mit dem persönlichen menschlichen Sein. Darum ist nach ihm das Ich weder eine Substanz, noch ein Akzidens, noch auch logisches Urteilssubjekt; denn das Ich ist nicht Prinzip der Sorge, sondern die Sorge selbst ist das Ich. Darum schreibt H.: « Ich » meint das Seiende, dem es um das Sein des Seienden, das es ist, geht. Mit « Ich » spricht sich die Sorge aus, zunächst und zumeist in der « flüchtigen » Ich-Rede des Besorgens. Das Man-selbst sagt am lautesten und häufigsten Ich-Ich, weil es im Grunde nicht eigentlich es selbst ist und dem eigentlichen Seinkönnen ausweicht. (SZ 322). Wenn unser Denken sich gegen den Begriff einer freischwebenden Beziehung ohne Beziehungssubjekt und Beziehungsgrundlage sträubt, so hat dies nach H. darin seinen Grund, daß wir das

dingliche Sein als das Sein überhaupt anzusehen gewöhnt sind. Denn nur beim dinglichen Sein hat jede Beziehung ihr Subjekt und ihre Grundlage. Beim persönlichen Sein des Menschen aber ist es anders. Denn der Wesenssinn des menschlichen Daseins besteht seiner Gesamtstruktur nach in der Sorge. Die Sorge bedarf aber keiner Fundierung in einem Subjekt, weil die Beziehung des Gerichtetseins auf das eigenste Seinkönnen ebenso selbständig existiert, wie das Dasein, mit dem es identisch ist. Darum sagt H. : « Die vollbegriffene Sorgestruktur schließt das Phänomen der Selbstheit ein » (SZ 323). Das ontologische Wesen des Menschen ist also nicht in der *res cogitans* des Descartes zu suchen, oder in der *res curans*, sondern in der *cura* oder der subjektlos für sich existierenden Sorge. — In der Angst enthüllt sich nach H. nicht nur die Tatsache, daß der Wesenssinn des menschlichen Daseins in der Sorge besteht, sondern es offenbaren sich auch die Strukturelemente, die in der Sorge enthalten sind und ihren ontologischen Sinn sichtbar machen. Diese Sichtbarmachung ist Aufgabe der vierten Strukturschicht des menschlichen Daseins, die mit Hilfe der phänomenologischen Sinnanalyse unterschieden werden kann.

4. Die vierte Strukturschicht des Seins.

Die eigentliche Wesensstruktur der Sorge offenbart das menschliche Dasein als ein Ausgespanntsein zwischen der Faktizität des un-eigentlichen Seins und der Existenzialität des eigentlichen Seinkönnens. Darum schließt das Dasein drei Strukturelemente ein, die den ontologischen Sinn der Sorge sichtbar machen, nämlich die *Freiheit*, zwischen den verschiedenen Existenzmöglichkeiten zu wählen, das *Schuldigsein* der Geworfenheit des Daseins in das Da und die *Zeitlichkeit* des Daseins als apriorische Bedingung für die Möglichkeit, daß das Dasein eine eigentliche Ganzheit bildet.

Das erste Strukturelement der Sorge ist die *Freiheit des Daseins*, zwischen den verschiedenen Existenzmöglichkeiten zu wählen. Denn die Angst löst den Menschen aus der Totalität des Seins heraus, indem sie ihn über die schauernden Abgründe des Nichtseins hält. Auf dem Grunde des Nichts enthüllt sich dem Menschen der Geworfenheits-Charakter seines Daseins, d. h. er erfährt, daß er den Grund seines Daseins nicht in sich hat, sondern nur den Grund seines Seinkönnens, weil ihm das Sein von außen gegeben und darum aufgegeben ist. Auf dem Grunde des Nichtseins offenbart sich dem Menschen auch ein

zweiter Wesenscharakter des Daseins, die Verfallenheit an die Welt. H. erklärt: « Die Verfallenheit an die 'Welt' meint das Aufgehen im Miteinandersein, sofern dieses durch Gerede, Neugier und Zweideutigkeit geführt wird » (SZ 175). Im fahlen Nichtgestimmtsein der durchschnittlichen Alltäglichkeit vergißt der Mensch immer wieder seinen Ursprung, indem er sich verliert im Besorgen der Welt in den lebensnotwendigen Geschäften und in der Fürsorge für andere im Gerede, der Neugier und Zweideutigkeit die drohende Tiefe des Daseins verdeckt und verschleiert. Der Mensch besitzt nun in der Stimme des Gewissens die Möglichkeit, sich immer wieder aus dem uneigentlichen Sein der Alltäglichkeit zu seinem eigentlichen Seinkönnen zurückzurufen, wie es im « Entwurf » enthalten ist. Darin besteht das Wesen der Freiheit, die jedoch nicht im empirischen Sinne zu verstehen ist, sondern im transzendentalen Sinne verstanden werden muß als Wesenseigenschaft des menschlichen Daseins. Darum sagt H.: « Die Angst offenbart im Dasein das Sein zum eigensten Seinkönnen, d. h. das Freisein für die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens. Die Angst bringt das Dasein vor sein Freisein für (propensio in) die Eigentlichkeit seines Seins als Möglichkeit, die es schon immer ist » (SZ 188).

Außer diesem ersten Strukturelement der Sorge gibt es noch ein zweites gleich ursprüngliches Strukturelement der Sorge: die *Schuld des Geworfenseins in das Da*. Damit der Mensch eigentlich existiere, indem er sich selbst wahrhaft zu eigen ist, muß er die Bewegung des Selbstwerdens und der Selbstwahl immer wieder ganz neu und ganz aufrichtig vollziehen, indem er sich aus der Verlorenheit an das unbestimmte Man immer wieder selbst zurückruft in die Freiheit auf dem Grund des Nichts. Was aber der vom Gewissen gerufene und zu sich selbst aufgerufene Mensch entdeckt, nennt H. Schuld. Denn Freisein heißt schuldigsein. Freilich liegt die transzendente Schuld vor jeder empirischen Verschuldung in der üblichen Bedeutung des Wortes als apriorischer Grund für die Möglichkeit jeder Verschuldung. Darum sagt H.: « Das Schuldigsein resultiert nicht *erst* aus einer Verschuldung, sondern umgekehrt: diese wird erst möglich « *auf Grund* » eines ursprünglichen Schuldigseins » (SZ 284). Worin hat nun dieses ursprüngliche Schuldigsein seinen Grund? H. antwortet: in der Sorge. Denn als Sorge ist das menschliche Dasein wesentlich ein « geworfenes », das sich nicht selbst ins Dasein gebracht hat und diesen Charakter der Geworfenheit auch nicht aufheben kann. Darum bleibt die Selbstbemächtigung, wie sie im Ergreifen der verborgenen Freiheit immer

wieder geschieht, gebunden an den dunklen Grund des « Da », die die Notwendigkeit oder Faktizität unseres Seins ausmacht. Wir sind immer schon da, weil die Selbstwahl nie dahinter zurück kann, um die Kontingenz des menschlichen Daseins aufzuheben. Hineingehalten in den Abgrund des Nichts erfährt der Mensch nur umso unerbittlicher die Notwendigkeit des Immer-schon-da und zwar als eines vom Nichts überschatteten oder nichtigen Immer-schon-da. Das ist das ursprüngliche Schuldigsein, das eine Wesenseigenschaft des menschlichen Daseins bildet. — Den ontologischen Grund für die Notwendigkeit, daß das Dasein trotz der Strukturelemente, die es einschließt, dennoch eine eigentliche, wenn auch gegliederte Ganzheit bildet, liegt in einem dritten Strukturelement der Sorge: der Zeitlichkeit des Daseins.

Die Zeitlichkeit des menschlichen Daseins hat ihren Grund in einer Wesenshandlung des Vorlaufens in den Tod. Denn wenn wir die Ganzheit unseres Daseins zwischen Geburt und Tod umfassen, so ist diese Ganzheit sicherlich nicht in der Erfahrung gegeben. Denn die Ganzheit des menschlichen Daseins « ist » überhaupt nicht, sondern sie geschieht, weil sie nicht gegeben, sondern aufgegeben ist. Sie ist nicht von selber da, sondern das Ziel einer Wesenshandlung, die H. das « Vorlaufen » in den Tod nennt. Ich werde ganz, indem ich die Möglichkeiten meines Lebens « überhole » und mich vor eine letzte Grenzmöglichkeit bringe: vor den Tod als die äußerste unüberholbare Möglichkeit meines Seins. Wer mit dem Tode umgeht und in solchem Umgange der Ganzheit seines Daseins sich bemächtigt, in dessen Leben kommt, was H. die « Entschlossenheit » nennt. Der ganz gewordene Mensch ist frei von den Verdeckungen, den Verschleierungen der durchschnittlichen Alltäglichkeit zu wesentlichem und ursprünglichem Tun. Die Todesangst ist daher weit entfernt davon, den Menschen zu entwürdigen. Sie befreit ihn vielmehr zu seiner wahren Würde, eigentlich er selbst zu sein, oder sich selbst zu eigen zu sein. Denn der Tod ist je-meiner. Im Verhältnis zum Tode ist daher jeder einzelne Mensch unvertretbar. Angesichts der drohenden Möglichkeit des Nicht-seins ist jeder Mensch mit sich allein und darum bis in die Wurzel vereinsamt und vereinzelt.

Fragen wir also: *was ermöglicht dieses eigentliche Ganzsein des Daseins* hinsichtlich der Einheit seines gegliederten Strukturganzen? H. antwortet: « durch die Wesenshandlung des Vorlaufens in den Tod. Denn der Tod ist nicht dem Lebenslauf als äußeres Ende angestückt;

sondern im Tode kommt das Dasein auf sich selbst zu. Dieses 'Auf-sich-selbst-zu-kommen' ist aber offensichtlich eine Zeitbestimmung. Was darum die Wesenshandlung des Vorlaufens in den Tod ontologisch ermöglicht, ist die Zukunft. H. bemerkt dazu: 'Zukunft' meint hier nicht ein Jetzt, das noch nicht 'wirklich' geworden, einmal erst sein wird, sondern die Kunft, in der das Dasein in seinem eigensten Seinkönnen auf sich zukommt. Das Vorlaufen macht das Dasein eigentlich zukünftig, so zwar daß das Vorlaufen selbst nur möglich ist, so fern das Dasein als Seiendes überhaupt schon immer auf sich zukommt, d. h. in seinem Sein überhaupt zukünftig ist » (SZ 325).

Die Zeit ist also nach H. nicht ein raumartiger, eindimensionaler Rahmen, in den der Mensch hineingesetzt ist, sondern eine Wesenseigenschaft des menschlichen Daseins. Dasein ist ein Geschehen, das sich selbst überhaupt erst zeitigt, indem es immerfort auf sich zukommt. Als zukünftiges ist es immer auch zugleich ein vergangenes Sein. Denn die Vergangenheit ist nicht etwas Äußerliches, sondern das Dasein selbst, sofern es erinnernd und wiederholend auf sich zukommt. Die Erinnerung verdichtet das Vergangene zu gegenwärtiger Wirklichkeit und ermöglicht die Wiederholung oder das Wiederheraufholen und ursprüngliche Nocheinmaldurchleben dessen, was ich gewesen bin. Wie die Zukunft das Auf-sich-zu-kommen, so ist die Vergangenheit das Auf-sich-zurück-kommen des Daseins. Da-sein heißt also nicht sich auf einer vorher festliegenden Strecke zwischen Geburt und Tod vorwärtsschieben oder eine Folge punktueller Augenblicke nach einander durchhüpfen; sondern Da-sein heißt sich selbst überhaupt erst zeitigen als ein 'Zwischen' (Geburt und Tod) in der Wesenshandlung des Aufsich-zu-kommens, welche die Wesenshandlung des Auf-sich-zurück-kommens einschließt. H. zieht daraus den Schluß: « Zeitlichkeit enthüllt sich als der Sinn der eigentlichen Sorge » (SZ 326). Denn « die ursprüngliche Einheit der Sorgestruktur liegt in der Zeitlichkeit » (SZ 327).

Nach Kant ist die transzendente Einbildungskraft, in der das Zeitschema begründet ist, der apriorische Grund für die Möglichkeit der menschlichen Erkenntnis, sofern sie eine Synthese von Anschauung und Denken ist. In ähnlicher Weise betrachtet auch H. die *transzendente Einbildungskraft als die gemeinsame Wurzel*, aus der die beiden Stämme der Erfahrung und des Denkens im rationalen und irrationalen Sinne hervorstammen, die beide mit einander verknüpft und ontologisch erst ermöglicht. Sie ist darum auch für H. die aprio-

rische Wurzel für die Möglichkeit empirischer Zeitbestimmungen. Wie die Weltlichkeit nur möglich ist, weil das Dasein wesentlich weltlich ist und der Raum nur möglich ist, weil das Dasein wesentlich räumlich ist, so sind auch empirische Zeitbestimmungen nur möglich, weil das Dasein wesentlich zeitlich ist. Die Zeitlichkeit des menschlichen Daseins, das wesentlich als Sein zum Tode endlich ist, enthält aber notwendig den ontologischen Grund für die Geschichtlichkeit des Daseins. Nur weil das Dasein des Menschen wesentlich geschichtlich ist, ist so etwas wie geschichtliche Überlieferung oder Weltgeschichte möglich. Das Geschehen der Geschichte ist Geschehen des In-der-Welt-seins. Damit ist H. dahingelangt, wohin seit Bergson die Lebensphilosophie immer gelangt ist: der letzte Inhalt des Seins ist Zeit, Dauer, Werden.

5. Die fünfte Strukturschicht des Seins.

In seinem Hauptwerk: « Sein und Zeit » bezeichnet H. die « Sorge » als den Wesenssinn des menschlichen Daseins. In seinem Kantbuche: « Kant und das Problem der Metaphysik » setzt er an Stelle der « Sorge » die « Endlichkeit ». Die hermeneutische Sinnanalyse dieser fünften Strukturschicht des Seins hat darum die Aufgabe, das Verhältnis der Endlichkeit zur Sorge im menschlichen Dasein näher zu untersuchen und klar zu stellen.

H. deutet die « Kritik der reinen Vernunft » von Kant als Begründung der Metaphysik oder *Fundamentalontologie*. Denn für H. ist Ontologie nichts anderes, als reine Seinserkenntnis. Darum besteht die Begründung der Ontologie in dem Aufweis der Möglichkeit der reinen Seinserkenntnis. Die reine Seinserkenntnis ist aber nach Kant die Synthese von reiner Zeitanschauung und reinem Denken, die nur möglich wird durch die transzendente Einbildungskraft. Daraus zieht H. für die Deutung « der Kritik der reinen Vernunft » den Schluß: « Die transzendente Einbildungskraft ist demnach der Grund, auf den die innere Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis und damit der *Metaphysica generalis* gebaut wird » (KM 120). Nun ist aber das Entscheidende, daß Kant diese transzendente Einbildungskraft letztlich als eine Funktion des Verstandes versteht. Eine solche rationalistische Begründung der Ontologie lehnt H. grundsätzlich ab.

Doch glaubt er *hinter dem rationalistischen Kant den eigentlichen Kant* finden zu können und in diesem Kant sieht H. einen Vorläufer seiner Existenzphilosophie. Denn nach seiner Meinung ist Kant der

erste gewesen, der die *Endlichkeit* der menschlichen Erkenntnis gesehen und sie zur Grundlage der reinen Ontologie gemacht hat. Denn worin besteht nach Kant die Endlichkeit der menschlichen Erkenntnis? H. antwortet: «Diese Endlichkeit der Vernunft besteht aber keineswegs nur und in erster Linie darin, daß das menschliche Erkennen vielerlei Mängel der Unbeständigkeit und Ungenauigkeit und des Irrtums zeigt, sondern sie liegt im Wesensbau der Erkenntnis selbst» (KM 19). Dieser Wesensbau aber besteht bei der menschlichen Erkenntnis im Gegensatz zur göttlichen in der Verbindung der Rezeptivität der reinen Anschauung mit der Aktivität des reinen oder diskursiven Denkens. Das göttliche Erkennen dagegen ist wesentlich ein *intuitus originarius*, d. h. schöpferische Anschauung, die aktiv schafft, was sie schaut und des diskursiven Denkens nicht bedarf. Daraus zieht H. den Schluß: «Denken als solches ist demnach schon das Siegel der Endlichkeit» (KM 22). Doch hat dieses Merkmal der Endlichkeit seinen ontologischen Grund in der Rezeptivität oder Passivität der reinen Anschauung. Darum behauptet H.: «Der Charakter der Endlichkeit der Anschauung liegt demnach in der Rezeptivität» (KM 23). Der apriorische Grund für die Möglichkeit der menschlichen Erkenntnis liegt also nach Kant in der Endlichkeit der menschlichen Erkenntnis, die in der Wesensstruktur der menschlichen Erkenntnis, vor allem in der Rezeptivität der reinen Anschauung und der darin begründeten Notwendigkeit des diskursiven Denkens zum Ausdruck kommt. Die Begründung der Ontologie oder allgemeinen Metaphysik ist aber identisch mit dem Aufweis der apriorischen Bedingungen für die Möglichkeit der reinen Seinerkenntnis. Darum glaubt H. die Kritik der «reinen Vernunft» im Sinne einer Begründung der Ontologie oder allgemeinen Metaphysik deuten zu dürfen.

Doch anerkennt Kant die Endlichkeit nur als Wesensmerkmal der menschlichen Erkenntnis, nicht aber des menschlichen *Daseins*. Es fragt sich darum, ob es einen Weg gibt, der vom rationalen Endlichkeitsbegriff Kants zum existentialen Endlichkeitsbegriff H.s führt? H. bejaht diese Frage. Denn nach Kant ist das ganze Interesse der menschlichen Vernunft auf drei Fragen gerichtet: «was kann ich wissen? was soll ich tun? was darf ich hoffen?» Doch liegt nach Kant diesen drei Fragen, in denen die Hauptprobleme der speziellen Metaphysik ausgesprochen sind, eine gemeinsame Frage zu Grunde: nämlich die Frage: «was ist der Mensch»? Daraus folgt nach H.:

« Die Kantische Grundlegung ergibt : Begründung der Metaphysik ist ein Fragen nach dem Menschen, d. h. Anthropologie » (KM 196). Und zwar vertritt H. die Ansicht, daß bei der Grundlegung der Ontologie durch Kant nach der Endlichkeit des Menschen gefragt wird. Darum sagt er : « Die Grundlegung der Metaphysik gründet in der Frage nach der Endlichkeit im Menschen » (KM 208). Ob diese Deutung dem historischen Kant gerecht wird, darf mit Recht bezweifelt werden. Wäre sie aber richtig, so könnte H. mit Recht Kant als Vorläufer seines existentialen Endlichkeitsbegriffes in Anspruch nehmen.

Was versteht nun H. unter dem *existentialen Endlichkeitsbegriff*? Die Endlichkeit besteht nach H. zunächst nicht in der Summe der Unvollkommenheiten des Menschen. Denn, sagt er : « Auf diesem Wege gewinnen wir allenfalls Belege dafür, daß der Mensch ein endliches Wesen ist. Wir erfahren aber weder, worin das Wesen seiner Endlichkeit besteht, noch gar, wie diese Endlichkeit den Menschen als das Seiende, das er ist, von Grund aus im ganzen bestimmt » (KM 210). Ebenso wenig erkennen wir das Wesen der Endlichkeit aus dem Geschöpflichkeitscharakter des Menschen. Denn, sagt H. : « Und wenn gar das Unmögliche möglich wäre, ein Geschaffensein des Menschen rational nachzuweisen, dann wäre durch die Kennzeichnung des Menschen als eines ens creatum nur wieder das Faktum seiner Endlichkeit erwiesen, nicht aber das Wesen derselben aufgewiesen und dieses Wesen als Grundverfassung des Seins des Menschen bestimmt » (KM 210). Worin besteht also positiv die Endlichkeit des menschlichen Daseins? *In dem Angewiesensein auf das Seinsverständnis*. Denn, so schreibt H. : « Im Verhalten zum Seienden, das der Mensch nicht selbst ist, findet er das Seiende schon vor als das, wovon er getragen wird, worauf er angewiesen ist, dessen er im Grunde bei aller Kultur und Technik nie Herr werden kann. Angewiesen auf das Seiende, das er nicht ist, ist er zugleich des Seienden, das er je selbst ist, im Grunde nicht mächtig » (KM 218). Und er fügt bei : « Dieser Vorzug zu existieren birgt die Not, des Seinsverständnisses zu bedürfen, in sich » (KM 218).

Wie hängt nun das Problem der Endlichkeit des menschlichen Daseins mit der Metaphysik des Daseins zusammen? H. leitet diesen nicht leicht verständlichen Zusammenhang ab aus der Notwendigkeit des menschlichen Seinsverständnisses. Denn das dem Menschen eigentümliche Dasein besteht nach H. im existentialen Seinsverständnis oder Selbstbewußtsein. Die apriorischen Bedingungen für die innere

Möglichkeit des konkreten Daseins oder Seinsverständnisses bestehen aber in der Angewiesenheit des menschlichen Daseins auf das Seiende, das wir selbst sind und das wir nicht sind. Diese Angewiesenheit oder Grundbedürftigkeit des Seinsverständnisses hat aber den ontologischen Grund ihrer Möglichkeit in der Endlichkeit des menschlichen Daseins, die in der Notwendigkeit oder dem Grundbedürfnis nach Seinsverständnis besteht. Die apriorischen Bedingungen für die Möglichkeit des Daseins untersuchen heißt aber nach H. Fundamentalontologie oder allgemeine Metaphysik treiben oder philosophieren schlechthin. Also hat die Metaphysik des Daseins ihre letzte ontologische Wurzel ihrer Möglichkeit in der Endlichkeit des menschlichen Daseins. Daraus schließt H. : « Jetzt zeigt sich : wir brauchen gar nicht erst nach einem Bezug des Seinsverständnisses zur Endlichkeit im Menschen fragen, es selbst ist das innerste Wesen der Endlichkeit » (KM 219/20).

Aus dem Gesagten ergibt sich von selbst das Verhältnis der Sorge zur Endlichkeit im Menschen. Denn die Sorge, welche nach dem Hauptwerk den Wesensinn des menschlichen Daseins darstellt, besteht nach H. wesentlich im existentialen Seinsverständnis oder Selbstbewußtsein. Die Endlichkeit, die nach dem Kantbuche ebenfalls das Wesen des menschlichen Daseins ausmacht, ist die ontologische letzte Grundlage für die Möglichkeit des Seinsverständnisses oder des Daseins, und damit der Sorge. Auffallend ist an diesem Resultat nur die Tatsache, daß H. beim Beginn seiner Untersuchung nach dem Sinn von Sein ohne jede Einschränkung fragt und das Resultat der Untersuchung nur Antwort gibt auf den Sinn des menschlichen Seins. Freilich ist der Weg aufgezeigt auch zur Grundlegung einer Ontologie oder allgemeinen Metaphysik im Allgemeinen. Auf den vollständigen Ausbau einer solchen Metaphysik wartet aber die wissenschaftliche Welt bis heute ebenso vergebens, wie auf eine Fortsetzung des Hauptwerkes : « Sein und Zeit », die H. selbst angekündigt hat. Ob allerdings eine allgemeine Metaphysik, die auch das göttliche Sein als das Prinzip alles endlichen Seins in den Kreis der Untersuchung zieht, überhaupt möglich ist, solange H. an seinem bewußtseinsimmanenten Ausgangspunkt und der beschreibenden Sinnanalyse festhält ? Viele bezweifeln es und mit Recht. Denn es ist schwer einzusehen, wie aus der hermeneutischen Sinnanalyse des konkreten Selbstbewußtseins im Einzelmenschen, die von jedem Woher und Wozu absieht, ein Aufstieg vom endlichen zum unendlichen Sein möglich ist, das das Prinzip alles endlichen Seins ist.

(Fortsetzung folgt.)