

## Grundbegriffe der Philosophie Martin Heideggers.

Von Caspar Nink, S. J., Frankfurt a. M., Sankt Georgen.

---

Heideggers Schriften suchen der Philosophie einen neuen Weg zu bahnen, im bewußten und oft ausgesprochenen Gegensatz zu seitherigen Anschauungen. H. hat zwar sein System noch lange nicht zu Ende geführt; allein große und die weitere Haltung der Lehre im wesentlichen anzeigende Teile des Fundamentes sind bereits sichtbar und haben die Richtung seiner bisherigen Schriften bestimmt. Er will an letzte Grundfragen herantreten, die Probleme an ihrer Wurzel angreifen und da den Plan der Philosophie entwerfen. Tritt er wirklich an früher nicht gestellte Fragen heran? Untersucht er überhaupt das unterste Fundament der Philosophie? Können seine Gedanken einer kritischen Ueberprüfung gegenüber bestehen? Darum geht es.

### 1. *Der Sinn des Seins und Grundes.*

Die Frage nach dem Sinn des Seins ist unumgänglich notwendig und grundlegend bedeutsam. Sie sei jedoch, sagt H. wiederholt, in der ganzen seitherigen Philosophie nicht nur unbeantwortet, sondern nicht einmal gestellt, ja sogar bei allem Interesse für Metaphysik in Vergessenheit geraten. Daher ruhe die antike und überhaupt alle bisherige Ontologie und Philosophie auf einer unzulänglich erforschten Basis. Folgerichtig zu dieser Auffassung schreibt H. von der Metaphysik des Aristoteles, wie sie in der von Andronikos von Rhodos (um 70. v. Chr.) im wesentlichen abgeschlossenen Sammlung der aristotelischen Schriften vorliegt: „Ob jedoch das in der aristotelischen ‚Metaphysik‘ Zusammengeschlossene ‚Metaphysik‘ ist, muß bezweifelt werden“.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn a. Rh. 1929, 5; vgl. 6—8; *Vom Wesen des Grundes* 73; *Was ist Metaphysik?*<sup>2)</sup>, Bonn a. Rh. 1930, 24. — H.s Schrift „*Sein und Zeit*“ wird zitiert nach dem Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 8. Bd., Halle 1927; seine Schrift „*Vom Wesen des Grundes*“ nach dem Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Ergänzungsband: *Husserl-Festschrift*, Halle 1929.

Ist wirklich die Frage nach dem Sinn des Seins bis jetzt weder gestellt noch gelöst? Es ist auffallend, daß H. in seinen Schriften kaum jemals, jedenfalls nie in ausdrücklicher Fragestellung, von dem Sinn des Kontradiktionsprinzips handelt. Gerade dieses Prinzip aber spricht die Natur, das innerste Wesen, oder nach dem heute vielfach für diese Worte gebrauchten und mit ihnen identischen Ausdruck: den Sinn des Seins aus. Der Sinn, das Wesen des Seins ist seine Unvereinbarkeit mit dem Nichtsein, eben deshalb, weil das Nichtsein die Verneinung des Seins ist.<sup>1)</sup> Zwischen dem Sein und seiner Verneinung besteht der kontradiktorische Gegensatz, wobei wir die ausschließlich positiv bestimmte Wesensnotwendigkeit, daß Sein Sein ist, durch die Unvereinbarkeit mit dem kontradiktorischen Gegensatz erkennen. Diese Lehre aber ist ganz ausdrücklich das Fundament der Philosophie des Aristoteles, der mittelalterlichen und neueren Scholastik und darüber hinaus der meisten philosophischen Systeme der Vergangenheit und Gegenwart.<sup>2)</sup>

Das Kontradiktionsprinzip ist primär eine Aussage über das Wesen des Seins, also eine Inhaltsaussage. Daraus folgt dann der Umfangssatz: was immer ein Sein ist, ist mit seiner Verneinung unvereinbar; d. i. das Kontradiktionsprinzip ist absolut uneingeschränkt allgemeingültig, es gilt deshalb von jedem Sein und jeder Urteilsaussage, daher auch von jedem kontingenten Sein und jedem synthetischen Urteil.

Auf die Frage: warum kann Sein nicht seine Verneinung sein? lautet die Antwort: mit dem (durch das) Sein (und nicht durch die Negation des Seins) ist die Unvereinbarkeit mit seiner Verneinung gegeben. Anders ausgedrückt: Sein ist nur durch Sein (und nicht

---

<sup>1)</sup> Dieser Sinn ist selbstverständlich, d. i. durch sich selbst verständlich; vgl. *Sein und Zeit* 4, 93. Er ist in keiner Weise dunkel oder „verdeckt“; vgl. *Sein und Zeit* 3, 22, 35.

<sup>2)</sup> Weiterhin ist der Sinn des Seins als das Existieren-können zu bestimmen, das sowohl den existierenden wie den möglichen Dingen zukommt. Diese Definition des Seins ergibt sich aus der für die Philosophie entscheidend bedeutsamen Lehre von dem Sinn und der objektiven Gültigkeit der allgemeinen Begriffe. Nach der Universalienlehre kann es außer dem möglichen und wirklichen Sein kein anderes mehr geben. Das Sein der reinen Wesenheiten, der Bedeutungseinheiten, des Sinnes, der Geltung usw., von dem man wiederholt in der Vergangenheit und Gegenwart als von einem selbständigen, von der Sphäre des möglichen und wirklichen Seins getrennten Bereiche gesprochen hat, ist vollständig durch das Sein der möglichen und wirklichen Gegenstände und ihrer Erkenntnis und der damit gegebenen Bestimmungen und Beziehungen zu erklären.

durch seine Negation) unvereinbar mit seiner Verneinung. Aus dieser Inhaltsaussage folgt, ebenso wie beim Kontradiktionsprinzip, der Umfangssatz: was immer ein Sein (etwas) ist, kann nur durch Sein (und nicht durch die Negation des Seins) das sein, was es ist. Damit sind der Begriff und das Prinzip des Grundes gewonnen. Grund ist dasjenige, wodurch etwas das ist, was es ist, und das heißt nach dem Kontradiktionsprinzip: Grund ist dasjenige, wodurch etwas das, was es ist, (in derselben Hinsicht) nicht nicht sein kann. Das Prinzip vom Grund besagt: was immer etwas ist, kann nur durch Sein (und nicht durch die Negation, das Fehlen des Seins) das, was es ist, nicht nicht sein. Weil das Prinzip des Grundes mit dem Wesen des Seins gegeben ist, so gilt es ebenfalls absolut allgemein, daher auch von jedem kontingenten Sein und jedem synthetischen Urteil. Die Prinzipien vom Widerspruch und Grund beruhen beide auf der Einsicht in das Wesen des Seins, drücken aber eine verschiedene Stufe dieser Einsicht aus. Das Kontradiktionsprinzip spricht bloß aus, daß Sein mit seiner Verneinung unvereinbar ist; das Prinzip vom Grund sagt, warum Sein nicht seine Verneinung sein kann.

H. fragt: „Ist es Zufall, daß die Frage nach dem Sein von Natur auf die ‚Bedingungen der Möglichkeit‘ zielt? Wohin gründet solches Fragen?“ Die Frage muß in ihrem Recht ausgewiesen werden.<sup>1)</sup> Antwort: Weil der Begriff des Grundes mit dem des Seins gegeben ist, deshalb fragen wir bei jedem Sein nach seinem Grund. (Wenn ein Gegenstand seinem Wesen nach gegen eine seiner Bestimmungen indifferent ist, so hat er den Grund dieser Bestimmung nicht in sich; daher in einem anderen, durch das es möglich ist, daß er diese Bestimmung hat.)

Die in der dargelegten Weise verstandenen Begriffe des Seins und Grundes und die mit ihnen gegebenen Prinzipien vom Widerspruch und Grund liegen einschlußweise — und das kann gar nicht anders sein — auch allen Sätzen H.s zugrunde, wiewohl H. selbst das entgangen ist. Die Sätze vom Widerspruch und Grund weisen „auf Ursprünglicheres“ zurück, „was nicht Satzcharakter“ hat,<sup>2)</sup> nämlich auf den Begriff des Seins, und dieser drückt das Wesen des Seins aus.

Was sind und wie unterscheiden sich Sein (der Sinn des Seins) und Seiendes? Gerade über die Frage nach der Interpretation des

<sup>1)</sup> *Sein und Zeit* 145.

<sup>2)</sup> *Vom Wesen des Grundes* 109.

Seins, so betont H., ist ja der Streit nicht einmal entfacht. Wie kann er da geschlichtet werden?) „Sein“ ist „nie durch Seiendes erklärbar.“<sup>2)</sup> Das ist für H. ausgemacht. Deshalb macht er den großen Unterschied zwischen einem „Ding“, das „vorhanden“ ist, und dem Sinn des Seins, der nicht „vorhanden“ sein kann. Diese Unterscheidung beherrscht die ganze Heideggersche Ontologie. — Besteht wirklich zwischen Seiendem und Sein (Sinn), zwischen dem Ding und dem Sinn die unvereinbare Trennung, die H. behauptet? Jeder Gegenstand hat sein Wesen, d. i. dasjenige in dem Gegenstand, wodurch er das ist, was er ist. Der (mögliche oder existierende) Caius z. B. ist ein Mensch durch die menschliche Natur, die in ihm verwirklicht ist. Jedes Seiende ist ein Sein durch das Wesen, die Natur, den Sinn des Seins, weil das Wesen des Seins in ihm verwirklicht ist. Wir sprechen sowohl von dem Sinn eines Satzes, eines Prinzips und einer Wissenschaft wie auch von dem Sinn (dem Wesen) eines Gegenstandes. Der Sinn eines Satzes, eines Prinzips oder einer Wissenschaft bezeichnet den Gegenstand, den wir mit einem Satz meinen, von dem ein Prinzip gilt,<sup>3)</sup> oder von dem eine Wissenschaft handelt. Der Sinn (das Wesen) eines Gegenstandes ist dasjenige in ihm, wodurch er dieser Gegenstand ist. Der Sinn des Gegenstandes ist nichts neben, hinter oder über diesem, sondern bezeichnet die in der intellektuellen Erkenntnis und durch Abstraktion von der Singularität erfaßte Wesenheit, die in den Gegenständen ist und ihre innerste Natur ausmacht. Und zwar hat jeder Gegenstand, jedes „Ding“, das „vorhanden“ ist, seinen Sinn. Denn jedes Ding, jedes „Vorhandene“ hat sein Wesen, und dieses ist sein Sinn. Durch sein Wesen (seinen Sinn) kommen ihm mit metaphysischer Notwendigkeit bestimmte Merkmale und Beziehungen zu. Daher ist die antike Ontologie, die in den „vorhandenen“ (oder bloß vorgestellten) Gegenständen ihren Sinn erkannte, wegen ihrer den Dingen zugewandten Blickrichtung nicht zu tadeln. Zwischen dem „Ontischen“ (dem Seienden) und dem „Ontologischen“ (dem Sinn des Seins, dem „Sein“) besteht freilich ein Unterschied, aber nicht in der Weise, wie H. ihn sieht. Das Seiende und der Sinn des Seins unterscheiden sich wie die konkrete und die abstrakte Wesenheit des Seins. Dasselbe gilt

<sup>1)</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, z. B. 2—4, 21, 93, 437; *Kant und das Problem der Metaphysik* 213—216.

<sup>2)</sup> *Sein und Zeit* 208; vgl. 207.

<sup>3)</sup> So ist das Kontradiktionsprinzip eine Aussage über den Sinn des Seins und gilt daher von jedem Sein.

von jeder Wesenheit. Der Mensch z. B. ist Mensch durch das Menschsein (durch die menschliche Natur).<sup>1)</sup>

H. meint, die Philosophie habe von alters her allzu selbstverständlich an jedem Seienden sein Was-sein (*τί ἐστίν*) oder essentia (Wesen) und sein Daß-sein (*ὅτι ἐστίν*) oder existentia (Wirklichkeit) unterschieden. „An jedem Seienden ‚gibt es‘ so Was-sein und Daß-sein, essentia und existentia, Möglichkeit und Wirklichkeit. Heißt hier ‚Sein‘ je dasselbe? Und wenn nicht, woran liegt es, daß das Sein in Was-sein und Daß-sein gespalten ist? Gibt es diesen allzu selbstverständlich aufgerafften Unterschied — essentia und existentia — so, wie es Hunde und auch Katzen gibt, oder liegt hier ein Problem, das endlich gestellt werden muß, und das offenbar nur gestellt werden kann, wenn gefragt wird, was das Sein als solches sei?“<sup>2)</sup> „Seiendes ist uns bekannt — aber das Sein? Befällt uns nicht der Schwindel, wenn wir dergleichen bestimmen, ja auch nur eigens fassen sollen? . . . Mit der Frage nach dem Sein als solchem wagen wir uns an den Rand der völligen Dunkelheit.“<sup>3)</sup>

Würdigung. An jedem existierenden Gegenstand (z. B. einem Menschen) sind sein Wesen und Wirklichsein zu unterscheiden; sein Wesen, d. i. dasjenige in ihm, wodurch er gerade dieser Gegenstand (ein Mensch) ist; sein Wirklichsein, durch welches das Wesen existiert (wirklich, nicht bloß möglich ist). Im Falle des Menschen existiert ein Suppositum, der Mensch, aber in diesem einen Menschen ist das Was-sein, das gegen sein Wirklichsein indifferent und von diesem dem Begriffe nach verschieden ist, durch die Existenz wirklich (aktual). Sowohl das Was-sein wie das Wirklichsein haben ihr Wesen (ihren Sinn), jedoch nicht als zwei selbständige Gegenstände (Seiende), die „es gibt“, „wie es Hunde und auch Katzen gibt“, sondern in dem einen existierenden Menschen ist die essentia (die menschliche Natur) aktual (wirklich) durch die existentia. Der existierende Mensch (das Suppositum) hat ebenfalls sein Wesen; er ist, was er ist, durch die Wesenheit, die existiert. Das Wesen des Seins (das „Sein“) ist nichts neben oder über dem Suppositum, auch nichts neben oder über dem Was-sein und Wirklichsein, vielmehr gilt: der existierende Mensch ist ein Sein durch das Wesen des Seins, und ebenso sind sein Was-sein und Wirklichsein ein Sein durch das Wesen des Seins. Das Wesen des Seins kommt sowohl dem Suppo-

<sup>1)</sup> Diese Unterscheidung ist der scholastischen Philosophie sehr bekannt; vgl. etwa C. Frick, *Ontologia*<sup>3</sup>, Friburgi 1929, n. 74.

<sup>2)</sup> *Kant und das Problem der Metaphysik* 214.

<sup>3)</sup> Ebd. 217.

situm, wie auch dem Was-sein und Wirklich-sein zu, durch die das existierende Suppositum das ist, was es ist. Nach dieser Darlegung kann keine Rede davon sein, „daß das Sein in Was-sein und Daß-sein gespalten“ sei. Die Philosophie wagt sich mit dieser Interpretation nicht „an den Rand der völligen Dunkelheit“, sie hat auch nicht „allzu selbstverständlich“ den Unterschied der *essentia* und *existentia* „aufgerafft“, sondern gründet ihre Unterscheidung auf die Einsicht dessen, was mit dem Wesen eines existierenden Gegenstandes (selbstverständlich, d. i. als durch dieses selbstverständlich) gegeben ist. Wie uns Seiendes bekannt ist, so ist uns auch dasjenige bekannt, wodurch Seiendes seiend ist: der Sinn des Seins, das „Sein“. Das wird nur dann dunkel, wenn man wie H. nicht erkennt, daß jeder Gegenstand durch sein Wesen seinen Sinn hat.

H. identifiziert die innere Möglichkeit einer Sache mit ihrem Wesen.<sup>1)</sup> Auch das ist nicht ganz zutreffend. Die innere Möglichkeit einer Sache ist die Fähigkeit zu existieren, die aus der Vereinbarkeit der Merkmale resultiert. Die Wesenheit ist somit die innere Möglichkeit ihrem Fundament, nicht aber ihrem formalen Begriffe nach.

Wenn H.<sup>2)</sup> den Satz Kants zitiert: „Möglichkeit, Dasein und Notwendigkeit hat noch niemand anders als durch offenbare Tautologie erklären können, wenn man ihre Definition lediglich aus dem reinen Verstande schöpfen wollte“,<sup>3)</sup> so gilt dazu: In der Erfahrung nehmen wir Gegenstände wahr, die existieren. Abstraktiv-intellektiv erkennen wir, worin das Wesen des Daseins, der Möglichkeit und Notwendigkeit besteht. Diese Begriffe enthalten zwar alle die Bestimmung des Seins, sind aber Grundbegriffe, die durch Einsicht gewonnen werden. Das Dasein ist dasjenige, wodurch ein Gegenstand wirklich ist. Den Begriff des Aktus können wir nicht auf einen logisch früheren zurückführen; er ist uns das Nächste. Das wird zu Unrecht als Tautologie bezeichnet. Die Möglichkeit erkennen und definieren wir mit Beziehung auf das Wirklichsein. Das hat seinen Grund darin, daß unser Geist, der in seinen Erkenntnissen aus dem Zustande der Möglichkeit in den der Wirklichkeit übergeht, zu diesen bestimmt werden muß. Nur der Aktus aber kann uns bestimmen. Notwendig ist das, was nicht nicht sein kann. Eine innere Notwendigkeit liegt nur dann vor, wenn ein Sachverhalt mit dem Wesen (Innern) eines Gegenstandes gegeben und daher von ihm untrennbar ist.

H. liebt es, die Schwierigkeiten, mit denen er ringt, in Form von (unbeantworteten) Fragen zu bringen und diese zumal an das

<sup>1)</sup> *Kant und das Problem der Metaphysik* 214.

<sup>2)</sup> Ebd. 234.

<sup>3)</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, 1. Ausgabe, WW 4, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1911, 160.

Ende eines Abschnittes oder Buches zu stellen. So schließt er seine Schrift: *Kant und das Problem der Metaphysik* (236) emphatisch mit den Worten: „Und so sei denn Aristoteles das Wort gegeben: *Καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν . . .* (Metaphysik Z 1, 1028 b 2 sqq.)“. Allein Aristoteles fügt dort unmittelbar hinzu: *τοῦτό ἐστι τις ἡ οὐσία*, so daß die ganze Stelle in Uebertragung lautet: „Und auch die von alters her wie gegenwärtig und allezeit aufgeworfene und nie genügend aufgehellte Frage: was ist das Seiende, bedeutet nichts anderes als: was ist die Substanz?“.<sup>1)</sup> Und Aristoteles fährt weiter: „Denn dieses Seiende ist nach den einen eines, nach den andern mehr als eines, nach den einen der Zahl nach endlich, nach den andern unendlich. Daher müssen auch wir vorzüglich und zuerst und sozusagen allein darauf unsere Betrachtung richten, was das in diesem Sinne Seiende ist.“.<sup>2)</sup>

Wie gewinnen wir den Begriff des Seins, Grundes, der Einheit, Verschiedenheit, des Andersseins und überhaupt die Grundbegriffe der Philosophie? H. führt von dem Begriff des Grundes mit Recht aus, daß sich das Wesen „des“ Grundes nicht einmal suchen, geschweige denn dadurch finden lasse, daß man das heraushebe, was den „Arten“ von Gründen „gemeinsam“ sei.<sup>3)</sup> Dabei ist ja der Begriff des Grundes immer schon vorausgesetzt und angewandt. Weiterhin ist ihm beizustimmen, wenn er sagt, die ursprünglichen ontologischen Grundbegriffe liegen vor allen Grundbegriffsdefinitionen der Wissenschaften. „Das ‚Faktum‘ der Wissenschaften, d. h. der in ihnen notwendig . . . eingeschlossene faktische Bestand an Seinsverständnis ist weder Begründungsinstanz für das Apriori, noch die Quelle der Erkenntnis desselben“.<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Uebersetzung von Eugen Rolfes, Aristoteles' Metaphysik, erste Hälfte, Leipzig 1920, 130.

<sup>2)</sup> Bei Rolfes a. a. O. — Dann entwickelt Aristoteles die Lehre von der Substanz und handelt vom 12. Buche ab von der Ursubstanz als dem letzten Grund alles Seienden. — Vgl. S. Thomas, In 7 Metaphys., lect. 1. (nn. 1260—1269, ed. Cathala, Taurini 1926).

<sup>3)</sup> *Vom Wesen des Grundes* 71, 73, 107. — Vgl. *Kant und das Problem der Metaphysik* 210, wo H. betont, daß wir das Wesen der Endlichkeit des Menschen nicht dadurch erkennen können, daß wir die Summe aller menschlichen Unvollkommenheiten zusammenrechnen „und das Gemeinschaftliche derselben“ „abstrahieren“.

<sup>4)</sup> *Vom Wesen des Grundes* 77; vgl. *Sein und Zeit* 45—50, 51 f., 58, 63 f. — Die Philosophie ist ihrem Wesen nach diejenige Wissenschaft, die alle Gegenstände und Erkenntnisse auf ihren Sinn und ihre letzten Gründe hin prüft. Sie

Positiv ist zu sagen (und das ist von H. nicht zur Klarheit gebracht). Wir erlangen den Begriff des Seins, des Grundes, der Einheit, des Daseins, Was-seins und der andern Grundbegriffe der Philosophie, dadurch, daß wir bei irgendeinem Gegenstand, den wir erfahren oder uns vorstellen, von seinen näher bestimmten Merkmalen abstrahieren und zugleich dabei einsehen, worin das Wesen des Seins, Grundes, der Einheit u.s.w. besteht. Diese abstraktiv-intellektive Einsicht dessen, was ein Gegenstand ist, ist die logisch erste intellektuelle Tätigkeit, die sich nicht auf eine frühere zurückführen läßt und selbst allem Vergleichen, Urteilen, Schlußfolgern, jeder Induktion und Deduktion, jeder Bestimmung und Unterscheidung der Arten und Gattungen zugrunde liegt. Sie hat eine zentrale Bedeutung in der Philosophie und ist als solche von der aristotelisch-scholastischen Philosophie erkannt, die sie genannt hat: *cognitio quidditativa*, *idea*, *conceptus*, *notio rei*, *simplex apprehensio*, *intellectualis expressio rei*, *simplex intelligentia*, *intelligentia* (oder *intellectus*) *indivisibilium*. Mittels dieser abstraktiv-intellektiven Erkenntnis wird auch auf positive Weise die innere Möglichkeit der Ontologie gezeigt.<sup>1)</sup>

Wir erkennen das Wesen des Seins (das „Sein“) in der intellektuellen Erkenntnis eines wirklichen oder vorgestellten Gegenstandes, wobei der Natur nach früher die Abstraktion von den individualisierenden Merkmalen vorliegt. Auch bei der Erkenntnis des „Seins“ eines Gegenstandes werden wir, ebenso wie bei jeder Erkenntnis, von dem Gegenstand und seinem Wesen bestimmt, „affiziert“;<sup>2)</sup> und dieses Bestimmtwerden ist möglich, eben weil der Sinn des Seins in dem Gegenstand verwirklicht ist. H. fragt: „Warum wird das Sein gerade ‚zunächst‘ aus dem Vorhandenen ‚begriffen,

---

hat daher in positiv durchgeführter Arbeit den Sinn, die Berechtigung und den Geltungsbereich der den zweiten Wissenschaften zugrunde liegenden Begriffe und Sätze zu zeigen; man kann nicht umgekehrt aus dem Vorhandensein der zweiten Wissenschaften den Sinn und die Berechtigung der Grundbegriffe und Grundsätze der Philosophie dartun. Daher ist die Ueberlegung: ein bestimmtes Prinzip, z. B. das Prinzip vom Grund, ist die Grundlage aller Wissenschaften, also muß es gültig sein, keine philosophische Begründung. Die Philosophie untersucht auch den Sinn und die Berechtigung der Grundbegriffe der Mathematik und der mathematischen Methode; sie betrachtet nicht umgekehrt das mathematische Verfahren als ein Erkenntnisideal, dem sie ihre Erkenntnisart und Methode anzugleichen hätte; vgl. *Kant und das Problem der Metaphysik* 8.

<sup>1)</sup> Vgl. *Kant und das Problem der Metaphysik* 11 f.

<sup>2)</sup> Vgl. *Sein und Zeit* 94.

und nicht aus dem Zubandenen, das doch noch näher liegt?“<sup>1)</sup> Die Antwort lautet: auch die „vorhandenen“ Dinge haben ihr Sein (ihren Sinn); wir erkennen unsere erkennenden Akte und ihren Sinn in der Erkenntnis der materiellen Dinge.

Die Methode, mit der H. die Frage nach dem Sinn des Seins stellt, ist die phänomenologische, die gekennzeichnet ist durch die Maxime: „zu den Sachen selbst!“<sup>2)</sup> Das Phänomen, d. i. das Sichzeigende, soll so, wie es sich von ihm selbst her zeigt, gesehen werden. „Wissenschaft ‚von‘ den Phänomenen besagt: eine solche Erfassung ihrer Gegenstände, daß alles, was über sie zur Erörterung steht, in direkter Aufweisung und direkter Ausweisung abgehandelt werden muß. Denselben Sinn hat der im Grunde tautologische Ausdruck ‚deskriptive Phänomenologie‘. Deskription . . . hat . . . einen prohibitiven Sinn: Fernhaltung alles nichtausweisenden Bestimmens“<sup>3)</sup> In einem ausgezeichneten Sinn muß aber solches „Phänomen“ genannt werden, „was sich zunächst und zumeist gerade nicht zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, verborgen ist, aber zugleich etwas ist, was wesentlich zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, daß es seinen Sinn und Grund ausmacht.“ Vor allem aber, meint H., bleibe das Sein (d. i. der Sinn, das Wesen) des Seienden verborgen.<sup>4)</sup> In ähnlicher Weise faßt H. den *λόγος* als „Sehenlassen“<sup>5)</sup> „Das ‚Wahrsein‘ des *λόγος* als *ἀληθεύειν* besagt: das Seiende, wovon die Rede ist, im *λέγειν* als *ἀποφαίνεσθαι* aus seiner Verborgenheit herausnehmen und es als Unverborgenes (*ἀληθές*), sehen lassen, entdecken.“<sup>6)</sup>

Zu der dargestellten phänomenologischen Methode ist folgendes zu bemerken. Wir haben sowohl das Erfahren (Wahrnehmen) eines Gegenstandes, wie auch seine intellektuelle Wesenserkenntnis. Durch die letztere erkennen wir sein Wesen, seinen Sinn, d. i. diejenigen Merkmale und Beziehungen, die absolut notwendig mit der Natur des Gegenstandes gegeben sind (die wesentlich zu dem, was „sich zeigt“, gehören). Ob die absolut notwendigen Bestimmungen und Beziehungen „in direkter Aufweisung und direkter Ausweisung“ erkennbar sind, diese Einschränkung ist in der Eigenart der intellek-

<sup>1)</sup> Ebd. 437.

<sup>2)</sup> Ebd. 34.

<sup>3)</sup> Ebd. 35.

<sup>4)</sup> Ebd.

<sup>5)</sup> Ebd. 33.

<sup>6)</sup> Ebd.; vgl. 32—34.

tuellen Erkenntnis nicht enthalten. Wohl aber müssen unsere Aussagen über den Gegenstand durch diesen begründet sein und in diesem Sinne sich „ausweisen“. Die absolut notwendigen Bestimmungen und Beziehungen eines Gegenstandes „zeigen sich“ nicht in dem Sinne, daß wir sie im eigentlichen Sinn erfahren könnten, vielmehr erkennen wir sie intellektiv (durch Einsicht), und zwar in und aus dem, was sich zeigt, als diesem wesensnotwendig zugehörig. Darin liegt ein „Überschritt über das hinaus“, was die Erfahrung überhaupt leisten kann. Wir erkennen intellektiv in dem Sinnlichen, das wir erfahren (oder uns vorstellen), sein übersinnliches Wesen. Das ist kein „Herumtappen“, sondern ein durch die Sache geführtes Verfahren, das durch diese selbst in seiner absoluten Verbindlichkeit ausgewiesen ist.<sup>1)</sup> Wenn man von vornherein und ohne Begründung der Einschränkung allein die „direkte Aufweisung und direkte Ausweisung“ und das „Sichzeigen“ des Erkannten als Mittel der Wahrheitsfindung gelten läßt, so setzt man sich einerseits der Gefahr aus, nicht mehr den ganzen Bereich des Seienden sehen zu können, und andererseits läuft man Gefahr, Bestimmungen als „sich zeigende“ zu betrachten, die sich gar nicht „zeigen“ können. Gewiß betont die heutige Phänomenologie mit Nachdruck, daß wir Tatsachen erfahren und Wesensnotwendigkeiten durch die „Ideation“ erkennen.<sup>2)</sup> Aber in der zugleich damit erhobenen Forderung, daß jeder Gegenstand der Erkenntnis „sich zeigen“ und „in direkter Aufweisung und direkter Ausweisung abgehandelt werden“ soll, liegt eine Unklarheit (wohl ein Rest eines nicht ganz überwundenen Sensualismus, den sonst die Phänomenologie so entschieden ablehnt). Von der so aufgefaßten phänomenologischen Methode her wird es verständlich, wenn H. von einer „Grunderfahrung des Nichts“ spricht.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Vgl. *Kant und das Problem der Metaphysik* 9, 27.

<sup>2)</sup> Die Erkenntnis der „idealen“ Gegenstände und der wesensnotwendigen Bestimmungen wird in einer Erweiterung des Begriffes der Erfahrung von der Phänomenologie auch „kategoriale Anschauung“, oder „kategoriale Erfahrung, Wahrnehmung“ genannt; vgl. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, 2. Bd., 2. Tl., 3. Aufl., Halle 1922, 142 ff.; *Formale und transzendente Logik* (im Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 10. Bd., Halle 1929) 39 f., 139 f.

<sup>3)</sup> *Was ist Metaphysik?* 14. — Wir gehen unten (S. 156 f.) im Zusammenhang näher darauf ein.

## II. Die „Transzendenz“ des „Daseins“.

„Ontologisches“, d. i. der Sinn des Seins (das „Sein“), kann nicht durch „Ontisches“, d. i. durch Seiendes (durch ein Ding oder „Vorhandenes“) erklärt werden: das ist eine Hauptvoraussetzung H.s, die all seinen weiteren Ausführungen zugrunde liegt. Dabei bereitet er die Frage nach dem Sinn des Seins durch die Untersuchung des menschlichen Seins vor, das er „Dasein“ nennt. Seine bis jetzt veröffentlichten Schriften handeln von dem „Dasein“. Das „Dasein“, das menschliche Sein, kann von H.s Standpunkt aus in keiner Weise durch Bestimmungen eines seienden Gegenstandes (eines „vorhandenen Dinges“) interpretiert werden. Positiv geht sein Weg weiter wie folgt.

### 1. Darlegung der Lehre H.s.

„Dasein ist Seiendes, das sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält“. <sup>1)</sup> „Dasein existiert“. <sup>2)</sup> Dasein ist ferner Seiendes, das je ich selbst bin“. <sup>3)</sup> „Das ‚Wesen‘ dieses Seienden liegt in seinem Zu-sein“. <sup>4)</sup> „Die an diesem Seienden herausstellbaren Charaktere sind . . . nicht vorhandene ‚Eigenschaften‘ eines so und so ‚aussehenden‘ vorhandenen Seienden, sondern je ihm mögliche Weisen zu sein und nur das“. „Gemäß dem Charakter der Jemeinigkeit dieses Seienden“ muß man „stets das Personalpronomen mitsagen: ‚ich bin‘, ‚du bist““. <sup>5)</sup> „Dieses Seiende hat nicht und nie die Seinsart des innerhalb der Welt nur Vorhandenen. Daher ist es auch nicht in der Weise des Vorfindens von Vorhandenem thematisch vorzugeben“. „Das Dasein bestimmt sich als Seiendes je aus einer Möglichkeit, die es ist und in seinem Sein irgendwie versteht“. <sup>6)</sup> „Die

<sup>1)</sup> *Sein und Zeit* 52 f.; vgl. 41 f.; 114.

<sup>2)</sup> Das Sein des Daseins ist die Existenz, wobei „dieser Titel nicht die ontologische Bedeutung des überlieferten Terminus *existentia* hat und haben kann; *existentia* besagt ontologisch soviel wie *Vorhandensein*, eine Seinsart, die dem Seienden vom Charakter des Daseins wesensmäßig nicht zukommt“ (*Sein und Zeit* 42). „Existieren besagt immer: inmitten von Seiendem befindlich zu Seiendem — zu nicht-daseinsmäßigem, zu sich selbst und seinesgleichen — sich verhalten, so zwar, daß es in diesem befindlichen Verhalten um das Seinkönnen des Daseins selbst geht“ (*Vom Wesen des Grundes* 105; vgl. *Kant und das Problem der Metaphysik* 218). „Existenz“ ist verstehendes Seinkönnen, dem es um sein Sein selbst geht“ (*Sein und Zeit* 222; vgl. 223, 142—144).

<sup>3)</sup> *Sein und Zeit* 53.

<sup>4)</sup> Ebd. 42.

<sup>5)</sup> Ebd.

<sup>6)</sup> Ebd. 43; vgl. 259.

„Tatsächlichkeit‘ der Tatsache des eigenen Daseins“ ist „ontologisch grundverschieden vom tatsächlichen Vorkommen einer Gesteinsart“.<sup>1)</sup>

Die Grundverfassung des Daseins ist das „In-der-Welt-sein“, das „eine a priori notwendige Verfassung des Daseins“ ist.<sup>2)</sup> Zur Selbstheit gehört Welt: diese ist wesenhaft daseinsbezogen.<sup>3)</sup> Das In-der-Welt-sein ist nicht zunächst etwas Räumliches, sondern „das Aufgehen“ „in den konstitutiven Verweisungen“, in denen das Dasein ist, „auf dem Grunde einer Vertrautheit mit Welt“.<sup>4)</sup> Die Welt ist „die jeweilige Ganzheit des Umwillen eines Daseins“.<sup>5)</sup> Sie ist das „Worin“, in dem das Dasein im Modus des Sichverweisens sich vorgängig versteht: „Das Worin des sich verweisenden Verstehens als Woraufhin des Begegnenlassens von Seiendem in der Seinsart der Bewandnis ist das Phänomen Welt. Und die Struktur dessen, woraufhin das Dasein sich verweist, ist das, was die Weltlichkeit der Welt ausmacht“.<sup>6)</sup> Das In-sein des Daseins ist nicht eine geistige Eigenschaft, und die Räumlichkeit des Menschen nicht eine Beschaffenheit seiner Leiblichkeit; der Mensch besteht auch nicht aus einem „Geistding“, das mit einem „Körperding“ zusammen „vorhanden“ wäre.<sup>7)</sup> Das Dasein „füllt nicht wie ein reales Ding oder Zeug ein Raumstück aus, so daß seine Grenze gegen den es umgebenden Raum selbst nur eine räumliche Bestimmung des Raumes ist. Das Dasein nimmt -- im wörtlichen Verstande -- Raum ein. Es ist keineswegs nur in dem Raumstück vorhanden, den der Leib-Körper ausfüllt. Existierend hat es sich je schon einen Spielraum eingeräumt. Es bestimmt je seinen eigenen Ort so, daß es aus dem eingeräumten Raum auf den ‚Platz‘ zurückkommt, den es belegt hat“. Das Dasein kann, „weil es ‚geistig‘ ist, und nur deshalb, in einer Weise räumlich sein, die einem ausgedehnten Körperding wesenhaft unmöglich bleibt“.<sup>8)</sup>

Das Subjekt der Erkenntnis ist nicht ein physisch und psychisch Seiendes und das Erkennen weder eine Beziehung zwischen einem Subjekt und einem „draußen“ seienden Objekt noch ein „Vorgang“, „durch den sich ein Subjekt Vorstellungen von etwas beschafft, die

<sup>1)</sup> Ebd. 56.

<sup>2)</sup> Ebd. 53.

<sup>3)</sup> *Vom Wesen des Grundes* 96.

<sup>4)</sup> *Sein und Zeit* 76.

<sup>5)</sup> *Vom Wesen des Grundes* 97.

<sup>6)</sup> *Sein und Zeit* 86.

<sup>7)</sup> Ebd. 56; vgl. 57—59.

<sup>8)</sup> Ebd. 368; vgl. 367.

als so angeeignete ‚drinnen‘ aufbewahrt bleiben, bezüglich deren dann gelegentlich die Frage entstehen kann, wie sie mit der Wirklichkeit ‚übereinstimmen‘.<sup>1)</sup> Das Dasein ist nicht etwa zunächst in die Innensphäre des Bewußtseins verkapselt, die es verläßt, um dann im erfassenden Erkennen mit der gewonnenen Beute in das Gehäuse des Bewußtseins zurückzukehren, „sondern es ist seiner primären Seinsart nach immer schon ‚draußen‘ bei einem begegnenden Seienden der je schon entdeckten Welt“. Im „Draußen-sein“ ist das Dasein „drinnen“. Das Erkennen schafft weder ein „commercium“ des Subjekts mit der Welt noch entsteht es aus einer Einwirkung der Welt auf ein Subjekt.<sup>2)</sup> Das Erkennen gründet vorgängig „in einem Schonsein-bei-der-Welt, als welches das Sein von Dasein wesenhaft konstituiert“.<sup>3)</sup> „Erkennen ist ein im In-der-Welt-sein fundierter Modus des Daseins“.<sup>4)</sup> „Zum Sein des Daseins gehört Seinsverständnis. Verständnis hat sein Sein in einem Verstehen“. Zum Dasein gehört wesenhaft „das Verstehen von In-der-Welt-sein“.<sup>5)</sup> — „Alles Erklären wurzelt als verstehendes Entdecken des Unverständlichen im primären Verstehen des Daseins“.<sup>6)</sup> „Das Verstehen“ ist „nicht nur eine Art des Erkennens, sondern primär ein Grundmoment des Existierens überhaupt“.<sup>7)</sup>

Das Ich läßt sich weder als Substanz noch als Subjekt begreifen.<sup>8)</sup> Das Dasein darf nicht „als isoliertes Ichsubjekt“ verstanden werden, „als ein Selbstpunkt, von dem es sich wegbewegt“; die Welt ist nicht ein Objekt.<sup>9)</sup> „Die Substanz des Menschen ist nicht der Geist als die Synthese von Seele und Leib, sondern die Existenz“.<sup>10)</sup> Der „Bestand“ des Daseins „gründet nicht in der Substantialität einer Substanz, sondern in der ‚Selbständigkeit‘ des existierenden Selbst“.<sup>11)</sup> „Das Dasein ist Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht. Das ‚es geht um . . .‘ hat sich verdeutlicht in der Seins-

<sup>1)</sup> Ebd. 62; vgl. 60.

<sup>2)</sup> „Mitteilung ist nie so etwas wie ein Transport von Erlebnissen, z. B. Meinungen, Wünschen aus dem Inneren des einen Subjekts in das Innere des anderen“ (Ebd. 162).

<sup>3)</sup> Ebd. 61.

<sup>4)</sup> Ebd. 62 f.

<sup>5)</sup> Ebd. 85 f.

<sup>6)</sup> Ebd. 336.

<sup>7)</sup> *Kant und das Problem der Metaphysik* 223; vgl. 219 f., 223 f.

<sup>8)</sup> *Sein und Zeit* 322, 333.

<sup>9)</sup> Ebd. 179; vgl. 206.

<sup>10)</sup> Ebd. 117; vgl. 46 f., 89 f., 94, 99, 101, 120, 437.

<sup>11)</sup> Ebd. 303.

verfassung des Verstehens als des sich entwerfenden Seins zum eigensten Seinkönnen. Dies ist es, worumwillen das Dasein je ist, wie es ist. Das Dasein hat sich in seinem Sein je schon zusammengestellt mit einer Möglichkeit seiner selbst<sup>1)</sup> „Das Sein zum eigensten Seinkönnen besagt aber ontologisch: das Dasein ist ihm selbst in seinem Sein je schon vorweg. Dasein ist immer schon ‚über sich hinaus‘, nicht als Verhalten zu anderem Seienden, das es nicht ist, sondern als Sein zum Seinkönnen, das es selbst ist“<sup>2)</sup> Das Wesen der Existenz wird mitkonstituiert durch das Seinkönnen; daher ist Dasein, solange es existiert, etwas noch nicht.<sup>3)</sup>

Zum menschlichen Dasein gehört wesensmäßig die „Transzendenz“. Diese besagt nicht bloß das Uebersteigen einer räumlichen Größe. Allerdings kann das menschliche Dasein auch eine räumliche Schranke oder Kluft übersteigen. „Die Transzendenz jedoch ist der Ueberstieg, der so etwas wie Existenz überhaupt und mithin auch ein ‚Sich‘-bewegen-im-Raume ermöglicht“<sup>4)</sup> Wenn man das Dasein Subjekt nennt, „dann gilt: die Transzendenz bezeichnet das Wesen des Subjekts, ist Grundstruktur der Subjektivität. Das Subjekt existiert nie zuvor als ‚Subjekt‘, um dann, falls gar Objekte vorhanden sind, auch zu transzendieren, sondern Subjektsein heißt: in und als Transzendenz Seiendes Sein“. „Die Transzendenz konstituiert die Selbstheit“<sup>5)</sup> „Der Ueberstieg geschieht in Ganzheit und nie nur zuweilen und zuweilen nicht, etwa gar lediglich und zuerst als theoretisches Erfassen von Objekten. Mit dem Faktum des Daseins ist vielmehr der Ueberstieg da.“<sup>6)</sup> „Das menschliche Dasein — Seiendes inmitten von Seiendem befindlich, zu Seiendem sich verhaltend — existiert dabei so, daß das Seiende immer im Ganzen offenbar ist.“<sup>7)</sup> Doch braucht die Transzendenz, welche mit dem primären „Verstehen“, das zum Wesen des Daseins gehört, identisch ist, nicht ausdrücklich erfaßt zu sein.<sup>8)</sup> Der Mensch ist, „als existierende Transzendenz überschwingend in Möglichkeiten, ein Wesen der Ferne“<sup>9)</sup> Das Dasein ist „nie mehr als es faktisch ist, weil zu seiner

<sup>1)</sup> Ebd. 191.

<sup>2)</sup> Ebd. 191 f.

<sup>3)</sup> Ebd. 233.

<sup>4)</sup> *Vom Wesen des Grundes* 81.

<sup>5)</sup> Ebd.: vgl. *Kant und das Problem der Metaphysik* 225 f.

<sup>6)</sup> *Vom Wesen des Grundes* 82; vgl. 83.

<sup>7)</sup> Ebd. 96; vgl. 97—100.

<sup>8)</sup> Ebd. 96, 97, 104, 106; *Sein und Zeit* 61, 62, 72, 85—88, 142—146.

<sup>9)</sup> *Vom Wesen des Grundes* 110.

Faktizität das Seinkönnen wesentlich gehört. Das Dasein ist aber als Möglichsein auch nie weniger, d. h. das, was es in seinem Seinkönnen noch nicht ist, ist es existential“. Es „ist was es wird bzw. nicht wird“. <sup>1)</sup> Das Dasein „ist“, „solange es ist, je schon sein Noch-nicht“. <sup>2)</sup> „So wie das Dasein vielmehr ständig, solange es ist, schon sein Noch-nicht ist, so ist es auch schon immer sein Ende“. Es ist ein Sein zum Ende“. „Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist“; der Tod ist immer „da“, nicht ein Ende in der Zukunft. <sup>3)</sup> Das Dasein „hat nicht ein Ende, an dem es nur aufhört, sondern existiert endlich“. <sup>4)</sup> Das Wesen des Daseins besteht in der Zeitlichkeit, und diese hat eine „ekstatisch-horizontale Struktur“, das Dasein ist „exzentrisch“. <sup>5)</sup> Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart sind „die Ekstasen der Zeitlichkeit“. <sup>6)</sup> Zeitlichkeit ist das ursprüngliche ‚Außer-sich‘ an und für sich selbst“. <sup>7)</sup> Näherhin bestimmt H. die Transzendenz des Daseins als die „Hineingehaltenheit in das Nichts“. <sup>8)</sup> — Das sind wesentliche Punkte der Lehre H.s über das „Dasein“, d. i. das Sein des Menschen. Andere Lehrstücke ergeben sich von dieser Grundlage aus.

## 2. Stellungnahme.

Welches sind die entscheidenden Gedanken, die H.s Entwicklung bestimmen? Eine Hauptvoraussetzung seiner Darlegung ist, wie sich bereits zeigte, seine Annahme, daß „Ontologisches“ (der Sinn des Seins) nicht durch „Ontisches“ (durch „Vorhandenes“, Seiendes) erklärt werden könne. Weiterhin ist seine Lehre verwurzelt mit seiner Auffassung von der Substanz; seine Ansicht von der Substanz ist ihrerseits eng verknüpft mit der von ihm angewandten phänomenologischen Methode und steht durch diese im Zusammenhang mit dem Fragekreis, der durch die Universalienlehre bezeichnet wird. Dadurch ist es ferner begründet, daß der für die Philosophie grundlegend bedeutsame Begriff der Kontingenz nicht in seinem ursprünglichen Sinn dargestellt ist und daher auch nicht

<sup>1)</sup> *Sein und Zeit* 145.

<sup>2)</sup> Ebd. 244; vgl. 242 f.

<sup>3)</sup> Ebd. 245; vgl. 251, 255.

<sup>4)</sup> Ebd. 329.

<sup>5)</sup> *Vom Wesen des Grundes* 101 Anm.; vgl. *Sein und Zeit* 316—438.

<sup>6)</sup> *Sein und Zeit* 329.

<sup>7)</sup> Ebd.

<sup>8)</sup> *Was ist Metaphysik?* 20; vgl. 22—24, 28; *Kant und das Problem der Metaphysik* 228.

ausgewertet werden kann. — Vor der eigentlichen Stellungnahme sind die grundlegenden Begriffe der Kontingenz und Substanz zu entwickeln, die logisch früher sind als die Lehre H.s, daß das „In-der-Welt-sein“ die „Grundverfassung des Daseins“ sei.

Der ursprüngliche Sinn und die grundlegende Bedeutung des Begriffes der Kontingenz. Wir gewahren sowohl in der inneren wie in der äußeren Erfahrung Gegenstände, die sich ändern; Erlebnisse, die bestimmt charakterisiert sind, eine bestimmte Dauer und Intensität haben; Gegenstände von bestimmter Größe, Gestalt, Farbe u.s.w. Wir sehen auf Grund der Veränderung, die wir erfahren, ein, daß die Gegenstände ihrem Wesen nach gegen viele ihrer Bestimmungen und Beziehungen indifferent sind. Ein Mensch z. B. ist indifferent gegen seine Existenz, seine Erlebnisse, seine Größe, Gestalt, Farbe; er kann in Bewegung oder in Ruhe, hier oder dort sein, dieser oder jener Nationalität angehören, eine verschiedene Tätigkeit ausüben u.s.w. Eine mathematische Figur, ein Dreieck, ist indifferent gegen seine Existenz, es ist innerhalb der durch seine Definition gezogenen Grenzen indifferent gegen die Größe seiner Winkel und Seiten; es kann hier und dort sein, mit Kreide oder Tinte gezeichnet werden u.s.w. Wir erkennen Indifferenz der mannigfachsten Art an allen Gegenständen, die wir erfahren. Die Begriffe der Kontingenz, der Zufälligkeit und der Seinsindifferenz sind ebenfalls letzte, durch Einsicht gewonnene Grundbegriffe, wobei uns mancherlei den Anlaß bieten kann, daß wir einsehen, worin sie bestehen. Die Kontingenz oder Zufälligkeit besagt: ein Gegenstand ist seinem Wesen nach indifferent gegen Bestimmungen, die er tatsächlich hat oder haben kann; diese kommen zum Wesen des Gegenstandes hinzu, als etwas, was nicht in dem Wesen enthalten ist; sie sind infolgedessen dem Gegenstand kontingent, zufällig; zufällig, d. i. sie fallen dem Gegenstand als etwas zu, was nicht mit seinem Wesen gegeben ist. Der Begriff der Kontingenz ist von entscheidender Bedeutung; er liegt jedem synthetischen Urteil zugrunde und wird einschlußweise in diesen ausgesagt. Wird doch in dem synthetischen Urteil dem Subjekt ein Prädikat zugesprochen, das nicht mit dem Wesen des Subjekts gegeben ist.

H. kennt den Begriff der Kontingenz: „es ist nicht wesensnotwendig, daß dergleichen Seiendes wie menschliches Dasein faktisch existiert. Es kann ja auch nicht sein“.<sup>1)</sup> Aber er hat nicht den

<sup>1)</sup> *Vom Wesen des Grundes* 83: vgl. 84.

ursprünglichen Sinn der Kontingenz zur Darstellung gebracht; er spricht „von der Kontingenz eines Vorhandenen, sofern mit diesem das oder jenes ‚passieren‘ kann“. <sup>1)</sup> Allein es ist deshalb nicht wesensnotwendig, daß menschliches Dasein faktisch existiert, weil der Mensch seinem Wesen nach gegen seine Existenz indifferent ist; daß mit einem „Vorhandenen“ das und jenes „passieren“ kann, ist nur deshalb möglich, weil dieses seinem Wesen nach gegen das, was mit ihm „passieren“ kann, indifferent ist.

Wie mit dem Begriff des Seins die Prinzipien vom Widerspruch und Grund gegeben sind, so ist mit dem Begriff des kontingenterweise existierenden Seins das Kausalitätsprinzip gegeben. Jede Bestimmung, die einem Gegenstand kontingent ist, kann ihm nicht aus sich, sondern nur durch ein anderes Wesen zukommen. Nur das Sein aber, das aus sich existiert, ist in jeder Hinsicht absolut unendlich, *actus purus*, ohne jede Potentialität und Seinsindifferenz. In jedem endlichen Sein aber ist Seinsindifferenz mannigfacher Art. Daher kann kein irgendwie endliches Sein seinen Grund in sich haben. <sup>2)</sup> Die Endlichkeit eines Seins besteht darin, daß es Grenzen hat. Dieser Begriff der Endlichkeit liegt zugrunde, wenn von der endlichen Natur des Menschen, von endlichen Eigenschaften und Vorgängen die Rede ist und diese erklärt werden. <sup>3)</sup>

Im engen Zusammenhang mit dem Begriff der Kontingenz und Seinsindifferenz steht die Universalienlehre. Nur Wesenheiten nämlich, die gegen ihre Existenz indifferent sind und deshalb den Grund ihrer Existenz nicht in sich haben, können als spezifisch dieselben in vielen Individuen verwirklicht sein. Die allgemeinen Begriffe aber stellen Wesenheiten dar, die in vielen sein können.

Der Begriff der Substanz besagt in seinem ursprünglichen Sinn das In-sich-sein, das In-sich-Bestandhaben eines Gegenstandes. Wenn überhaupt etwas existiert, dann existiert mit metaphysischer Notwendigkeit auch ein in-sich-bestehendes Seiendes (d. i. eine

<sup>1)</sup> *Sein und Zeit* 143.

<sup>2)</sup> Vgl. des Verfassers *Grundlegung der Erkenntnistheorie*, Frankfurt a. M. 1930, 55—64. — Auf H.s Frage: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ (*Was ist Metaphysik?* 29), lautet die Antwort: Gottes Existenz ist mit seinem Wesen gegeben; der Grund für die Existenz der kontingenten Dinge liegt nicht in diesen selbst, sondern in Gott. Daß alles Seiende, das nicht Gott ist, *ens creatum* ist (Vgl. *Sein und Zeit* 24, 92; *Kant und das Problem der Metaphysik* 7 f.), wird nicht von vornherein angenommen, sondern aus der Kontingenz der Dinge gefolgert.

<sup>3)</sup> Vgl. *Vom Wesen des Grundes* 110.

Substanz). Daß es außerdem auch Seiendes gibt, welches in einem andern ist, welches Sein eines Seins (Akzidens) ist, das ist nicht notwendig. Das wesentliche Merkmal der Substanz ist das Insichsein. Ferner ist der Substanz eine gewisse Beständigkeit wesentlich. Allein diese ist nicht etwas der Substanz als solcher Eigentümliches, sondern kommt auch manchen Akzidenzien zu. Andere Namen für die Substanz sind: *ὑποκείμενον*, Subjekt.

Wir gewinnen den Begriff der Substanz nicht, wie Descartes will, dadurch daß der den drei Substanzen: Gott, der *res cogitans* und der *res extensa*, gemeinsame Sinn aufgeklärt wird.<sup>1)</sup> Vielmehr erkennen wir durch eine unmittelbare Einsicht das Wesen des Insichseins des In-sich-Bestandhabens eines Gegenstandes. Das In-sich-Bestandhaben des Seienden wird von dem Akzidens, d. i. einem Sein, das in einem andern ist (einem andern inhäriert, z. B. der Größe, Figur, Farbe u.s.w.) vorausgesetzt. Die Größe ist Größe von etwas, die Bewegung Bewegung von etwas; dasselbe gilt von allen andern Akzidenzien. Wenn es ein Sein gibt, dann kann es nur entweder in sich sein, oder einem andern inhärieren. Die Substanz und die Substantialität unterscheiden sich (genau wie das Seiende und das Sein) wie die konkrete und die abstrakte Wesenheit der Substanz. Das „Ontische“ (die Substanz) ist, was sie ist, durch „Ontologisches“ (nämlich die Substantialität). Dabei liegt keine „Doppeldeutigkeit des Terminus der Substanz“ vor.<sup>2)</sup>

Weil somit bei der Erklärung des menschlichen Seins auch der Begriff der Substanz von entscheidender Bedeutung ist, weil ferner von allem kontingenterweise existierenden Sein das Kausalitätsprinzip gilt, deshalb wird die weitere Interpretation des menschlichen Seins eine ganz andere und viel kompliziertere sein, als H. sie sieht. Die phänomenologische Methode, nach der alles, was über den Gegenstand zur Erörterung steht, „in direkter Aufweisung und direkter Ausweisung abgehandelt werden muß“, reicht zur Erfassung des Seins des Menschen gar nicht aus. Wir müssen, ausgehend von der intellektuellen Erfassung der gegebenen Handlungen und Erlebnisse des Menschen, mittels des Kausalitätsprinzips auf das Wesen des handelnden Subjekts (des menschlichen Geistes) schließen. Dieser Weg kann in den Grenzen eines Aufsatzes nicht ausgeführt werden. Es sei hier darauf hingewiesen, daß die aristotelisch-scholastische Philosophie diese Aufgabe ganz gesehen und vollendet hat;

<sup>1)</sup> Vgl. *Sein und Zeit* 92 f.

<sup>2)</sup> Vgl. *Sein und Zeit* 94.

jedes Lehrbuch der rationalen Psychologie bietet den Nachweis dafür. Das Resultat dieser langen Entwicklung mit ihren vielen ineinandergreifenden Schlüssen ist dann, daß die Erkenntnis- und Willenshandlungen des Menschen Akte einer geistigen Substanz sind. Wenn H. sagt: „Das Dasein existiert nicht als Summe der Momentanwirklichkeiten von nacheinanderankommenden und verschwindenden Erlebnissen“, <sup>1)</sup> so ist der wahre Sinn, der diesem Satz zugrunde liegt: der Mensch ist nicht die Summe seiner Erlebnisse, sondern ein substantielles Sein, das aufeinanderfolgende Erlebnisse hat. Der menschliche Geist ist tatsächlich das, was H. infolge seiner Auffassung von „Ontischem“ und „Ontologischem“ ablehnt: ein entweder existierendes oder mögliches substantielles Subjectum, das „sich im Wechsel der Verhaltungen und Erlebnisse als Identisches durchhält und sich dabei auf diese Mannigfaltigkeit bezieht“. <sup>2)</sup>

Das Bewußtsein, so ist weiter auf Grund der in der rationalen Psychologie erbrachten Beweise zu sagen, ist der erkennende Geist, insofern er seine eigenen Akte erfaßt; und zwar kann der erkennende menschliche Geist seine Akte sowohl bloß aufnehmen (erfahren) wie auch intellektiv erkennen und daher auch auf ihre Ursache und deren Beschaffenheit schließen. Wenn man den Begriff der Substanz nicht erkennt, wird man weder das Sein des menschlichen Geistes (des Bewußtseins) noch der Dinge bestimmen können. Wenn man obendrein den Unterschied zwischen dem „Ontischen“ (dem „vorhandenen“ Seienden) und „Ontologischen“ (dem Sinn des Seins) in der Weise H.s auffaßt, so wird man der antiken Ontologie vorwerfen, sie arbeite mit „Dingbegriffen“, man wird eine Gefahr darin sehen, das „Bewußtsein zu verdinglichen“, aber auch die dann unbeantwortbare Frage stellen: „was bedeutet Verdinglichung?“ <sup>3)</sup> Ist dagegen der Begriff der Substanz sowie der Unterschied des Seienden und seines Wesens (Sinnes) in seiner wahren Bedeutung herausgestellt, so erkennt man, daß geistige und körperliche Substanzen (d. i. in sich bestehende Wesen) existieren können, wobei die geistige Substanz mit der Fähigkeit des Denkens und Wollens ausgerüstet ist, während die körperliche Substanz diese entbehrt.

Für H. werden der Begriff der Kontingenz und das mit diesem gegebene Kausalitätsprinzip, ferner die Unterscheidung von Substanz und Akzidens gar nicht ein Gegenstand der Untersuchung. Dadurch

---

<sup>1)</sup> *Sein und Zeit* 374.

<sup>2)</sup> *Sein und Zeit* 114; vgl. 316—323.

<sup>3)</sup> *Sein und Zeit* 437; vgl. 159 f.

bleiben aber gerade die logisch ersten, die grundlegenden Bestimmungen des Seins und speziell des veränderlichen Seins unberücksichtigt. Damit hängt zusammen, daß der Unterschied der wesentlichen und unwesentlichen Seinsbestimmungen nicht zur vollen Darstellung kommt. Allerdings bei der heute weit verbreiteten Ansicht, daß der Begriff der Substanz in der Philosophie keine Berechtigung habe, wird H.s Darstellung des „Daseins“ verständlich. Von dieser Meinung her wird man seinen Ausführungen von dem „Existieren“, dem „In-der-Welt-sein“, dem Phänomen der „Welt“, der „Räumlichkeit“ und „Transzendenz“ des „Daseins“, von dem ursprünglichen „Verstehen“ des „Daseins“, seinem „Draußen-sein“ und seiner Zeitlichkeit, seinem „Sein zum Ende“ und „zum Tode“ u. s. w. in vielem Folgerichtigkeit zusprechen müssen. (Ob in allem, das zu entscheiden hat weniger Interesse, da die Voraussetzung nicht besteht.)

Nach H.s Auffassung ist das Wesen des Menschen „exzentrisch“, „ekstatisch“. Speziell ist das Erkennen der Welt nicht so aufzufassen, als stellte unser erkennender Geist die Dinge, die „draußen“ sind, dar, vielmehr ist das Erkennen in seinem „Draußen“ schon „draußen“ es „gründet in einem Schon-sein-bei-der-Welt, als welches das Sein vom Dasein wesenhaft konstituiert“;<sup>1)</sup> zum Wesen des „Daseins“ gehört Welt; „im Erkennen gewinnt das Dasein einen neuen Seinsstand zu der im Dasein je schon entdeckten Welt“.<sup>2)</sup> Allein auch das Erkenntnisproblem ist bedeutend verwickelter, als H. annimmt, und zwar sowohl hinsichtlich der Faktoren, die den Erkenntnisvorgang konstituieren, wie auch hinsichtlich seiner Wahrheit. Auf Grund der rationalen Psychologie ist der menschliche Geist ein in sich bestehendes Sein, das erkennende Akte setzen und in diesen (und durch diese) Gegenstände darstellen kann. (Auch dieser Satz ist das Ergebnis vieler Ueberlegungen.) Wenn H. sagt: das Erkennen ist „bei der Welt“, sein In-der-Welt-sein ist ein „Urphänomen“, so ist das gewiß aus der Art, wie er die phänomenologische Methode handhabt, verständlich, allein es gilt wiederum: der Erkenntnisvorgang weist in seinem Wesen mehr Elemente auf, als H. erkennt.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> *Sein und Zeit* 61.

<sup>2)</sup> Ebd. 62.

<sup>3)</sup> Ähnlich wie die „Transzendenz“ des „Daseins“, das „Verstehen“, Erkennen u. s. w. betrachtet H. das „Man“ (in Wendungen wie: man sagt, man denkt u. s. w.) als ein „ursprüngliches Phänomen“ (*Sein und Zeit* 129; vgl. 127 bis 130, 287). — Das Phänomen des „Als“ in Sätzen wie: ich erkenne etwas als etwas, ist von H.s Standpunkt aus schwer zu interpretieren. Er erklärt es mit

Daß die psychischen Vorgänge Gegenstände darstellen (und darstellen können), erfahren wir nicht. Das Bewußtsein, die innere Erfahrung, berichtet als Erfahrung nur Tatsachen und als innere Erfahrung nur unmittelbar bewußte Tatsachen, nicht aber den Sachverhalt, daß unsere wahrnehmenden Akte Abbilder der Dinge seien. Weiterhin erfaßt der erkennende Akt in der unmittelbaren Wahrnehmung direkt den Gegenstand; er erkennt sich in seinem Vollzug nicht als Abbild. Daß er ein solches ist, das wissen wir auf Grund der Eigenart unserer Erkenntnis, durch die wir die erkennenden Akte und die Dinge nicht allein unmittelbar anschauen, sondern auch intellektiv erkennen, und zwar durch eine solche Erkenntnis, die von dem unmittelbar Gegebenen ausgeht, dieses intellektiv erfaßt (versteht) und sowohl auf seine Gründe zurückführt wie aus diesen begreift (erklärt). Der „phänomenale Tatbestand“ würde nur dann „verfälscht“, <sup>1)</sup> wenn behauptet würde, der darstellende psychische Akt erfahre sich unmittelbar auch als Bild (erfahre unmittelbar auch seine Übereinstimmung mit dem Gegenstand).

H. betrachtet das „Phänomen der ‚Geltung‘, das seit Lotze gern als nicht weiter zurückführbares ‚Urphänomen‘ ausgegeben wird“, als einen „Wortgötzen“, um den sich eine ungeklärte und undurchsichtige Problematik angesiedelt habe. <sup>2)</sup> Sind nicht die Ausdrücke „Phänomen“, „Urphänomen“, „phänomenaler Tatbestand“ für ihn etwas Ähnliches? Weil H. und überhaupt die Phänomenologie in ihrer Nichtbeachtung der grundlegenden Seinsbestimmungen allzusehr Sachverhalte, die in sich komplizierter strukturiert sind, als Urphänomene und Urqualitäten ansetzt, deshalb wird es psychologisch begreiflich, wenn Männer, wie Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Hans Driesch u. a. die Phänomenologie im

---

Scharfsinn und Konsequenz in: *Sein und Zeit* 149—152, 158 f., und namentlich 359—361; vgl. 62; *Vom Wesen des Grundes* 77, 106. — Die wahre Interpretation ist folgende. Ich erkenne einen Gegenstand als ein Sein, als einen, als Kreis u.s.w.; das heißt: ich erkenne, in dem Gegenstand ist das Wesen des Seins, des Einen, des Kreises u.s.w. verwirklicht. Um diese Erkenntnis vollziehen zu können, muß man vorher wissen, worin das Wesen des Seins, Einen, Kreises u.s.w. besteht. In diesem Sinne ist es richtig, daß „die Auslegung von Etwas als Etwas“ „nie ein voraussetzungsloses Erfassen eines Vorgegebenen“ ist (*Sein und Zeit* 150). In diesem Sinne begreifen wir aber auch das Wesen des Seins; vgl. *Vom Wesen des Grundes* 77.

<sup>1)</sup> *Sein und Zeit* 217.

<sup>2)</sup> Ebd. 155 f.

ganzen, mitsamt ihren wahren und wertvollen Bestandstücken ablehnen, ja sogar in der jüngsten Phänomenologie nicht eine strenge Wissenschaft, sondern eine Art Neuromantik erblicken.

Da nach H. das menschliche Sein weder Subjekt noch Substanz ist, deshalb ist die Endlichkeit des „Daseins“ für ihn ein schweres (und wir müssen hinzufügen: unlösbares) Problem.<sup>1)</sup>

H. hat den grundlegenden Sachverhalt, daß der Mensch in sich besteht (eine Substanz ist und ein Subjekt, dem Bestimmungen zukommen), von vornherein nicht beachtet. Erst später lehnt er in der Auseinandersetzung mit Descartes dessen Substanzbegriff ab,<sup>2)</sup> der freilich in verschiedener Hinsicht angreifbar ist. Weil er infolgedessen mit einem Begriff des „Daseins“ arbeitet, der nicht richtig bestimmt ist, und diesen irrigen Begriff auf dem weiteren Wege beibehält, deshalb ist seine Sprache so schwerverständlich, daher werden so viele Neubildungen notwendig, deren Inhalt und Zusammenhang wiederum deshalb so schwer faßlich sind, weil sie auf einer irrigen Voraussetzung beruhen. H. empfindet „das Ungefüge und ‚Unschöne‘ des Ausdrucks“ innerhalb seiner Analysen.<sup>3)</sup> Aber wenn er zur Erklärung dafür auf Abschnitte aus Platon und Aristoteles hinweist, die gegenüber den erzählenden Berichten der Geschichtsschreiber (z. B. Thukydides) ihren Landsleuten unerhörte Formulierungen zugemutet hätten, so ist es nicht zutreffend, was er von seiner Aufgabe sagt, daß „das zu erschließende Seinsgebiet weit schwieriger“ sei „als das den Griechen vorgegebene“.<sup>4)</sup> Nein, H. untersucht gar nicht das letzte Fundament der Ontologie. Er beginnt vielmehr mit Fragen, die bereits andere voraussetzen, bestimmt hierbei den Ansatz in irriger Weise und geht in der dadurch vorgegebenen Richtung weiter. Dabei ist es allerdings unvermeidlich, daß die Begriffsbildung umständlich, der Ausdruck hart und die ganze Entwicklung sehr schwer verständlich werden. Simplex veri sigillum. Das Wort darf gewiß nicht in seiner Bedeutung überschätzt werden. Sicher aber sind rätselhafte Wortbildungen und -Verbindungen nicht ein Zeichen dafür, daß eine Forschung zur vollen Klarheit vorgedrungen sei.

---

<sup>1)</sup> Vgl. *Kant und das Problem der Metaphysik*, z. B. 19, 21 f., 23–31, 207–236; *Was ist Metaphysik?* 26. — Wenn an der letzteren Stelle steht, daß „das Sein selbst im Wesen endlich ist“, so ist vom „Dasein“ die Rede.

<sup>2)</sup> *Sein und Zeit* 92–94.

<sup>3)</sup> Ebd. 38.

<sup>4)</sup> Ebenda 39.

### 3. Folgerungen H.s.

Die ontologische Interpretation H.s erklärt das Sein des Menschen „in und aus der Transzendenz des Daseins“, statuiert aber nicht die „ontische Ableitung des Alls des nicht-daseinsmäßigen Seienden aus dem Seienden qua Dasein“. <sup>1)</sup> Daher ist seine ontologische Interpretation der Subjektivität des Subjekts ebensowenig ein Bekenntnis zum „Subjektivismus“ wie zum „Objektivismus“. Zum Dasein gehört Welt, und der Weltbegriff muß so gefaßt werden, „daß die Welt zwar subjektiv ist, aber gerade deshalb nicht als Seiendes in die Innensphäre eines ‚subjektiven‘ Subjekts fällt. Aus demselben Grunde aber ist sie auch nicht bloß objektiv, wenn dies bedeutet: unter die seienden Objekte gehörig“. <sup>2)</sup> „Welt“ („Weltlichkeit“) ist ein Charakter des Daseins. „Das Dasein transzendiert“ heißt: es ist im Wesen seines Seins weltbildend und zwar ‚bildend‘ in dem mehrfachen Sinne, daß es Welt geschehen läßt, mit der Welt sich einen ursprünglichen Anblick (Bild) gibt“. <sup>3)</sup> H. macht sich den Einwand: Wenn „Welt“ ein Seinscharakter des Daseins ist, „wird so ‚Welt‘ nicht etwas ‚Subjektives‘? Wie soll denn noch eine ‚gemeinsame‘ Welt möglich sein, ‚in‘ der wir doch sind?“ Er antwortet: Welt (Weltlichkeit) ist Sinn, und Sinn ist nur mit dem „Dasein“ gegeben; <sup>4)</sup> er kommt nicht den Dingen zu.

Daher ist für ihn auch „das ‚Realitätsproblem‘ im Sinne der Frage: ob eine Außenwelt vorhanden und ob sie beweisbar sei“, „ein unmögliches“. <sup>5)</sup> Und so sagt er folgerichtig: „Wenn das ‚Subjekt‘ ontologisch als existierendes Dasein begriffen wird, dessen Sein in der Zeitlichkeit gründet, dann muß gesagt werden: Welt ist ‚subjektiv‘. Diese ‚subjektive‘ Welt aber ist dann als zeitlich-transzendente ‚objektiver‘ als jedes mögliche ‚Objekt‘“. <sup>6)</sup>

Weil nach H. aller Sinn (alles „Sein“) mit dem „Dasein“ (dem Menschen) gegeben ist, so schreibt er: „Allerdings nur solange Dasein ist, d. h. die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, ‚gibt es‘ Sein. Wenn Dasein nicht existiert, dann ‚ist‘ auch nicht ‚Unabhängigkeit‘ und ‚ist‘ auch nicht ‚An sich‘. Dergleichen ist dann weder verstehbar noch unverstehbar. Dann ist auch innerweltliches Seiendes weder entdeckbar, noch kann es in Verborgenheit liegen. Dann

<sup>1)</sup> *Vom Wesen des Grundes* 100 Anm.

<sup>2)</sup> Ebd. 97; vgl. 100.

<sup>3)</sup> Ebd. 97 f.

<sup>4)</sup> *Sein und Zeit* 64; vgl. 151 f., 183.

<sup>5)</sup> Ebd. 206; vgl. 207 f.

<sup>6)</sup> Ebd. 366.

kann weder gesagt werden, daß Seiendes sei, noch daß es nicht sei. Es kann jetzt wohl, solange Seinsverständnis ist und damit Verständnis von Vorhandenheit, gesagt werden, daß dann Seiendes noch weiterhin sein wird<sup>1)</sup> Deshalb sagt er ferner: „Wahrheit ‚gibt es‘ nur, sofern und solange Dasein ist. Die Gesetze Newtons, der Satz vom Widerspruch, jede Wahrheit überhaupt sind nur solange wahr, als Dasein ist“<sup>2)</sup> Bevor Dasein überhaupt war und nachdem Dasein überhaupt nicht mehr sein wird, war keine Wahrheit und wird keine sein. Die Gesetze Newtons waren vor ihrer Entdeckung weder wahr noch falsch; sie wurden durch Newton wahr. Daß es „ewige Wahrheiten“ gibt, kann man nur dadurch zureichend beweisen, daß man zeigt, „daß in alle Ewigkeit Dasein war und sein wird. Solange dieser Beweis aussteht, bleibt der Satz eine phantastische Behauptung, die dadurch nicht an Rechtmäßigkeit gewinnt, daß sie von den Philosophen gemeinhin ‚geglaubt‘ wird“<sup>3)</sup> Alle Wahrheit ist relativ auf das Sein des Daseins und steht und fällt mit diesem. Diese Relativität bedeutet aber nicht, die Wahrheit sei in das Belieben des Subjekts gestellt.<sup>4)</sup>

H. macht zwar nicht das Seiende vom Subjekt abhängig, wohl aber, konsequent zu seiner Ausgangslehre, allen Sinn.<sup>5)</sup> Seine Lehre ist kein Psychologismus; er sagt nur: bevor es den Menschen gab, konnte von Wahrheit und Falschheit keine Rede sein, und ebenso

<sup>1)</sup> Ebd. 212.

<sup>2)</sup> Ebd. 226.

<sup>3)</sup> Ebd. 227.

<sup>4)</sup> Ebd. 227; vgl. 228—230.

<sup>5)</sup> Wie und wodurch von dieser Voraussetzung aus für H. die „ontologische Erkenntnis“ möglich ist, das darzustellen ist eine Hauptaufgabe auch seines Buches *Kant und das Problem der Metaphysik*. Und zwar ist die „transzendente Einbildungskraft“ die Wurzel der beiden „Stämme“ der Erkenntnis; der „Anschauung“ und des „Verstandes“ (119 ff.). „Sie bildet als ursprüngliche reine Synthesis die Wesenseinheit von reiner Anschauung (Zeit) und reinem Denken (Apperzeption)“ (120). Die „transzendente Einbildungskraft“ ist aber ihrerseits verwurzelt in der „ursprünglichen Zeit“ (180 ff.). „Die ursprüngliche Zeit ermöglicht die transzendente Einbildungskraft, die in sich wesentlich spontane Rezeptivität und rezeptive Spontaneität ist. Nur in dieser Einheit können reine Sinnlichkeit als spontane Rezeptivität und reine Apperzeption als rezeptive Spontaneität zusammengehören und das einheitliche Wesen einer endlichen reinen sinnlichen Vernunft bilden“ (188). — Wie nach der aristotelisch-scholastischen Lehre Sinnesfähigkeit und Verstand die menschliche Erkenntnis zustande bringen, wie dabei Aktivität (Spontaneität) und Passivität (Rezeptivität), Synthesis und Analysis beteiligt sind, darüber vergleiche man des Verfassers *Grundlegung der Erkenntnistheorie* 122—131.

verliert die Rede von der Wahrheit und Falschheit allen Sinn, wenn es den Menschen nicht mehr geben wird. Allein es ist H. entgangen, daß jedes mögliche und wirkliche Seiende durch sein Wesen einen Sinn und dadurch ontologische Wahrheit hat. Die möglichen und wirklichen Dinge sind „an sich“ und unabhängig von unserer Erkenntnis. Ein Satz, eine Wahrheit gilt, heißt: es bestehen die durch den Satz oder die Wahrheit ausgedrückten Sachverhalte und Zusammenhänge. Das Widerspruchsprinzip gilt, heißt: der Sinn, das Wesen des Seins ist seine Unvereinbarkeit mit seiner Verneinung. Was also immer ein (mögliches oder wirkliches) Sein ist, kann nicht seine Verneinung sein. Ewige Wahrheiten sind solche Sätze, die wesensnotwendige Bestimmungen oder Beziehungen der möglichen und wirklichen Dinge ausdrücken. Es gibt ewige Wahrheiten; denn immer sind Dinge möglich, denen mit metaphysischer Notwendigkeit gewisse Bestimmungen und Beziehungen zukommen. Die innere Möglichkeit eines Gegenstandes ist seine Fähigkeit zu existieren, die aus der Vereinbarkeit seiner Merkmale resultiert. Sie besteht immer, sie kann nicht entstehen oder vergehen. Ein Gegenstand kann anfangen oder aufhören zu existieren. Seine Fähigkeit zu existieren kann nicht beginnen oder aufhören; sie besteht entweder oder besteht nicht. Was daher innerlich möglich ist, ist immer innerlich möglich. Das Kontradiktionsprinzip ist eine ewige Wahrheit, heißt: immer ist das Sein mit seinem kontradiktorischen Gegensatz unvereinbar. Was wahr ist, ist immer wahr. Der Satz  $2 \times 2 = 4$ , ist immer wahr. Denn immer sind zwei (mögliche oder wirkliche) Gegenstände, zweimal genommen, vier Gegenstände. Es ist immer wahr, daß im August 1914 der Weltkrieg ausbrach. Weil nämlich auch ein kontingentes Faktum, das in eine bestimmte Zeit fällt, nicht zugleich nicht in diese Zeit fallen kann, deshalb kann es sich niemals ändern, daß im August 1914 der Weltkrieg ausgebrochen ist. Der August 1914 und der Ausbruch des Weltkrieges sind vergangen; aber daß der Ausbruch des Weltkrieges in den August 1914 gefallen ist, kann nicht vergehen. Alle wahren Sätze sind allgemeingültig. Da nämlich jeder Gegenstand das, was er ist, in derselben Hinsicht nicht nicht sein kann, deshalb kann jeder erkennende Geist nur dann im logischen Sinn wahr erkennen, wenn er das, was ist, als seiend, und was nicht ist, als nichtseiend erkennt.

Wenn man sagt, zu der Erkenntnis und, folgerichtig dazu, zu der logischen Wahrheit gehört ein „ideales“ Subjekt,<sup>1)</sup> so ist der Sinn des

---

<sup>1)</sup> Vgl. *Sein und Zeit* 229 f.

Ausdrucks zu interpretieren: zum Wesen der Erkenntnis und der logischen Wahrheit gehört es, daß sie Erkenntnis bzw. logisch wahre Erkenntnis eines Subjekts ist. Daher hat jede irgendwann und irgendwie vollzogene Erkenntnis ein Subjekt, das die Erkenntnis leistet. Das „ideale Subjekt“ hat nicht ein Sein, das außer den einzelnen möglichen und wirklichen Subjekten besteht, sondern ist in jedem wirklichen Subjekt verwirklicht und kann in andern verwirklicht sein. Unser Geist erfaßt in der abstraktiven Erkenntnis das Subjekt für sich, losgelöst von seiner tatsächlich vollzogenen oder möglichen Verwirklichung. Genau so sind die Ausdrücke „reines Ich“, „reines Bewußtsein“, „Bewußtsein überhaupt“ zu verstehen. Sie besagen dasjenige, was zum Wesen des Ich, des Bewußtseins gehört. Dieses Wesen kann nur in einem möglichen oder existierenden Ich oder Bewußtsein verwirklicht sein. Der Ausdruck „idealisiertes Subjekt“ ist auf dieselbe Weise zu interpretieren und besagt außerdem, daß ein Subjekt einer Idee entspricht, daß es frei von gewissen Mängeln und mit bestimmten Vorzügen ausgestattet ist. Das sind Folgerungen, die sich aus der für die ganze Philosophie grundlegend wichtigen Universalienlehre ergeben. Diese ist wahrlich kein Zank, dem nur historische Bedeutung zukäme, sondern kehrt in der Philosophie der Neuzeit und Gegenwart in allen Richtungen wieder.<sup>1)</sup>

### *III. Lehren, die mit der Grundauffassung H.s zusammenhängen.*

#### 1. Der Begriff der Wahrheit.

H. sieht in der Definition der Wahrheit als der *adaequatio intellectus et rei* unlösbare Schwierigkeiten, und fragt, ob es Zufall sei, „daß dieses Problem seit mehr denn zwei Jahrtausenden nicht von der Stelle kommt“. <sup>2)</sup> Er vermeint im Ansatz selbst einen Fehler, nämlich „in der ontologisch ungeklärten Trennung des Realen und Idealen“. <sup>3)</sup> Wahrheit, sagt er, kommt nach der allgemeinen Meinung dem Urteil zu. Dann formuliert er seine Schwierigkeit: „Am Urteil muß unterschieden werden: das Urteilen als realer psychischer Vorgang und das Geurteilte als idealer Gehalt. Von diesem wird gesagt, es sei ‚wahr‘. Der reale psychische Vorgang dagegen ist

<sup>1)</sup> Das gilt auch von der in unsern Tagen aufs neue vertretenen Lehre vom „objektiven Geist“. Der „Geist der Antike“, des „Mittelalters“ u.s.w. sind die Anschauungen, die in den Menschen des Altertums und Mittelalters lebendig waren und in ihren Einrichtungen ausgeprägt wurden. Wir lernen heute die Auffassungen der Menschen der Vergangenheit durch das Schrifttum, die Kunstwerke u.s.w., die aus der Vergangenheit zu uns herübergekommen sind, kennen, werden von ihnen bestimmt, bilden sie um und entwickeln sie weiter.

<sup>2)</sup> *Sein und Zeit* 216 f.

<sup>3)</sup> Ebd. 217.

vorhanden oder nicht. Der ideale Urteilsgehalt steht demnach in der Uebereinstimmungsbeziehung. Diese betrifft sonach einen Zusammenhang zwischen idealem Urteilsgehalt und dem realen Ding als dem, worüber geurteilt wird. Ist das Uebereinstimmen seiner Seinsart nach real oder ideal, oder keines von beiden? Wie soll die Beziehung zwischen ideal Seiendem und real Vorhandenem ontologisch gefaßt werden? Sie besteht doch und besteht in faktischen Urteilen nicht nur zwischen Urteilsgehalt und realem Objekt, sondern zugleich zwischen idealem Gehalt und realem Urteilsvollzug; und hier offenbar noch ‚inniger‘?“. <sup>1)</sup>

Das Geurteilte, das im Urteil sich findet, wird von H. „als idealer Gehalt“ aufgefaßt. Hier liegt die Unklarheit. Richtiger wäre es, wenn er sagte: das Geurteilte ist ein darstellender, aussagender Gehalt. Und dieser darstellende Urteilsgehalt ist etwas Reales, der ebenfalls vorhanden ist, aber so, daß er etwas ausdrückt, wiedergibt. Das eben ist das Eigentümliche des erkennenden geistigen Aktes, daß er ein psychischer Vorgang ist, der etwas darstellt. Der eine reale Vorgang ist sowohl ein psychisches Geschehen wie ein reales Darstellen, Aussagen, Ausdrücken, wobei das Darstellen ein reales Moment des geistigen psychischen Vorgangs ist. Zwischen diesem realen psychischen Vorgang besteht durch das in ihm (und durch ihn) Ausgedrückte eine Beziehung zu dem erkannten, dargestellten Gegenstand. Diese Beziehung ist real, wirklich; näherhin so, daß sie von seiten des aussagenden Aktes eine reale und von seiten des erkannten Gegenstandes eine logische Relation ist. — Die Frage nach dem ontologischen Sinn der Beziehung zwischen dem Urteilsinhalt und Gegenstand muß also wohl gestellt werden, sie darf jedoch nicht von einer falschen Voraussetzung ausgehen.

## 2. Das Problem des Nicht und Nichts.

Nach H. ist das ontologische Wesen des Nicht dunkel. „Zwar hat die Ontologie dem Nicht viel zugemutet und dadurch streckenweise seine Möglichkeiten sichtbar gemacht“, es selbst jedoch nicht ontologisch enthüllt. <sup>2)</sup> Die Begriffe von Privation und Mangel erscheinen ihm wenig durchsichtig; wenn man das malum als die

<sup>1)</sup> Ebd. 216. — Andere Bedenken, die H. gegen den Wahrheitsbegriff hat, siehe *Sein und Zeit* 33 f.

<sup>2)</sup> *Sein und Zeit* 285.

privatio boni faßt, so verrät sich darin die „ontologische Herkunft aus der Ontologie des Vorhandenen“. <sup>1)</sup>

Von dem Nichts sagt H.: Die Wissenschaft will nur das Seiende erforschen und von dem Nichts nichts wissen. <sup>2)</sup> Dabei jedoch gerät sie in einen Widerstreit. In dem Fragen nämlich: was ist das Nichts? „setzen wir im vorhinein das Nichts als etwas an, das so und so ‚ist‘ — als ein Seiendes. Davon ist es aber doch gerade schlechthin unterschieden. Das Fragen nach dem Nichts — was und wie es, das Nichts, sei — verkehrt das Befragte in sein Gegenteil. Die Frage beraubt sich selbst ihres eigenen Gegenstandes“. <sup>3)</sup> Daher ist denn auch jede Antwort auf die Frage nach dem Nichts unmöglich. „Denn sie bewegt sich ja notwendig in der Form: das Nichts ‚ist‘ das und das. Frage und Antwort im Hinblick auf das Nichts sind gleicherweise in sich widersinnig“. So wird die Frage nach dem Nichts durch „die allgemeine ‚Logik‘“, nämlich „die gemeinbin beigezogene Grundregel des Denkens“, den „Satz vom zu vermeidenden Widerspruch“, niedergeschlagen. „Denn das Denken — wesenhaft immer Denken von etwas — müßte als Denken des Nichts seinem eigenen Wesen entgegenhandeln“. <sup>4)</sup> Unter der Voraussetzung also, daß der Verstand das Mittel sei, um das Nichts ursprünglich zu fassen, lasse sich die Frage nach dem Nichts nicht beantworten. Wenn man sagt, das Nichts ist die Verneinung der Allheit des Seins, so behauptet H. gegen diese Auffassung des Nichts: Wenn die Allheit des Seienden als solche verneint werden soll, so muß sie zuvor gegeben sein. Das „Erfassen des Ganzen des Seienden“ ist aber „grundsätzlich unmöglich“. Es gibt nur das „Sichbefinden inmitten des Seienden im Ganzen“; „dieses geschieht ständig in unserem Dasein“. <sup>5)</sup> Und zwar sind es die Stimmungen der Langeweile und Freude, die „das Seiende im Ganzen“ offenbaren. <sup>6)</sup> „Wenn das Nichts, wie immer, befragt werden soll — es selbst — dann muß es zuvor gegeben sein. Wir müssen ihm begegnen können“. Das bleibt „als Grunderfordernis für die mögliche Durchführung jeder Frage bestehen“. <sup>7)</sup> Deshatb spricht H. von einer „Grunderfahrung des

<sup>1)</sup> Ebd. 286.

<sup>2)</sup> *Was ist Metaphysik?* 9 f.

<sup>3)</sup> Ebd. 11.

<sup>4)</sup> Ebd.

<sup>5)</sup> Ebd. 14.

<sup>6)</sup> Ebd. 14 f.

<sup>7)</sup> Ebd. 13.

Nichts“ , durch die allein das Suchen des Verstandes „in seiner Rechtmäßigkeit erwiesen werden kann“. <sup>1)</sup> Und zwar ist es die Angst, die das Nichts offenbart. <sup>2)</sup> Daher vertritt H. die These: das Nicht und die Verneinung gibt es nur, weil es das Nichts gibt: „das Nichts ist der Ursprung der Verneinung, nicht umgekehrt“. <sup>3)</sup> Folgerichtig zieht er den Schluß: „Im Felde der Fragen nach dem Nichts und dem Sein“ ist die Herrschaft des Verstandes gebrochen; damit entscheidet „sich auch das Schicksal der Herrschaft der ‚Logik‘ innerhalb der Philosophie. Die Idee der ‚Logik‘ selbst löst sich auf im Wirbel eines ursprünglicheren Fragens“. <sup>4)</sup>

Wie ist H.s Ansicht zu beurteilen? Die Darstellung ist vom Standpunkt seiner Voraussetzungen aus konsequent durchgeführt. Nach diesen muß uns das Nichts, wenn es „befragt“ werden soll, zuvor in einer „Grunderfahrung“ „gegeben“ sein. Weiterhin ist nach ihnen zur Verneinung der Allheit des Seienden erfordert, daß uns diese Allheit ebenfalls (in einer „Grunderfahrung“) zuvor „gegeben“ sei. So wird es begreiflich, wenn H. nach der „Grunderfahrung“ des „Nichts“ und des „Seienden im Ganzen“ ausschaut. In Wahrheit dagegen müssen zwar alle unsere Aussagen über die Gegenstände, auch diejenigen über die Allheit des Seienden, durch diese begründet sein. Die notwendigen Bestimmungen und Beziehungen der Gegenstände können wir jedoch nicht erfahren, diese erkennen wir vielmehr intellektiv in und aus dem, was wir erfahren. Die Allheit des Seienden kann „sich“ zwar nicht in dem Sinne „zeigen“ oder „gegeben“ sein, daß wir sie erfahren. Wir können aber die Allheit des Seienden denken, d. i. den Begriff der Allheit bilden, und das tun wir in jedem Urteil, in dem irgendwie von der Allheit des Seienden die Rede ist. Das tut ja auch H., wenn er von der „Allheit“ oder dem „Ganzen des Seienden“ spricht; er tut es sogar dann, wenn er sagt: das „Erfassen des Ganzen des Seienden“ ist grundsätzlich unmöglich. Und genau so wie wir die Negation eines bestimmten Gegenstandes denken können, können wir die Negation alles Seins, d. i. das absolute Nichts denken. Dabei muß dann der Natur nach früher der Begriff der Allheit des Seienden gebildet sein. Dagegen können wir das Nichts nicht erfahren, auch nicht durch die „Grunderfahrung“ der Angst.

---

<sup>1)</sup> Ebd. 14.

<sup>2)</sup> Ebd. 17–24; *Kant und das Problem der Metaphysik* 228.

<sup>3)</sup> *Was ist Metaphysik?* 22; vgl. *Sein und Zeit* 284–287.

<sup>4)</sup> *Was ist Metaphysik?* 22.

