

Geschichte der Philosophie

70 Husserl und Heidegger

Von Dr. Arthur Holmes vom Wheaton College

Ich spreche von Nietzsches Auffassung von Wissen und Wahrheit und davon, wie er den Pluralismus verschiedener Standpunkte als Ausdruck unterschiedlicher zugrundeliegender emotionaler Tendenzen versteht, die letztlich in unterschiedlichem Maße auf den Willen zur Macht zurückzuführen sind. Dieser Nietzscheanische Ansatz ist einer der Haupteinflüsse, die den zeitgenössischen Postmodernismus und damit auch den Pluralismus unserer Zeit prägen. Als wir uns mit der Phänomenologie und insbesondere mit Husserl auseinandersetzten, stellten wir fest, dass sein Anliegen genau dieses Fehlen einer festen Grundlage für die Wissenschaften, die Mathematik, die Logik und jegliches andere menschliche Wissen ist. Er macht dafür den Naturalismus und die naturalistische Philosophie verantwortlich, die versuchen, menschliches Wissen rein durch natürliche Prozesse zu erklären.

Man findet also historische und psychologische Erklärungen. Jaspers spricht hier von Historismus und Psychologismus, und Nietzsche ist natürlich ein Paradebeispiel für Psychologismus, also eine psychologische Erklärung der Wissensansprüche, die Menschen erheben. Eine weitere Strömung seiner Zeit, die er kritisiert, ist das Werk des neukantianischen Philosophen Wilhelm Dilthey, den wir, glaube ich, bereits erwähnt haben. Dilthey interessierte sich für philosophische Weltanschauungen und klassifizierte sie in drei Kategorien, die er jeweils einem Aspekt der menschlichen Psychologie zuschrieb. So erhält man sozusagen den rationalen Verstand, den wertorientierten Verstand und das empirisch orientierte Individuum – im Grunde die drei Aspekte, die Jaspers im Hinblick auf das, was die authentische menschliche Existenz ausmacht, zusammenzuführen versuchte.

Husserl sieht darin eine weitere Art naturalistischer Erklärung, in der er zwar Weltanschauungen im menschlichen Geist verankert, diesen aber letztlich anhand bestimmter psychologischer Typen versteht. Er untersucht, wie sich der Relativismus in diesem Fall überwinden lässt. Anders gesagt: Husserl sucht nicht nur nach neuen Grundlagen eines neuen Fundamentalismus, sondern nach einer universellen Grundlage. Diese soll nicht, wie bei Nietzsche und Dilthey, lediglich Unterschiede aufgrund verschiedener psychologischer Typen erklären, sondern die universelle Struktur des menschlichen Selbst betreffen, kraft derer eine universelle Grundlage existiert. Das ist sein Anliegen.

Eine seiner Kritikpunkte in diesem Zusammenhang betrifft die Subjekt-Objekt-Dichotomie, die das Denken seit Descartes dominiert und die Trennung des Objekts von allen subjektiven Einflüssen in unserem Denken fordert. Diese Dichotomie sei in Wirklichkeit sehr künstlich. Denn wenn man sagt: „Ich weiß etwas“, erfasst man

kaum das Wesen des Wissens, wenn man lediglich das Objekt repräsentiert. Das „Ich weiß“ ist ein Akt des Subjekts, und der Verlust dieser menschlichen Subjektivität, der Verlust eines angemessenen Verständnisses des menschlichen Geistes, ist das Problem der naturalistischen Philosophie und somit die Grundlage für das Scheitern des Naturalismus.

Husserl strebt also – und so nennt er es – eine Wissenschaft des menschlichen Geistes oder des menschlichen Bewusstseins an, eine Wissenschaft des Ichs. Genau das versuchte Descartes, zumindest war das sein Ausgangspunkt. Doch während Husserl auf Descartes zurückgeht, also auf den Ursprung des universellen Zweifels, aus dem das Cogito hervorgeht, war Descartes für Husserls Zwecke meiner Ansicht nach in seinem Urteilsverzicht nicht radikal genug. Er verwarf das Urteil über alles, was bezweifelbar sein könnte, und sprang sofort vom „Ich denke“ zur Behauptung, er sei ein denkendes Wesen. Mit diesem kurzen Anflug von Anerkennung lässt er das menschliche Subjekt völlig außer Acht und hat das Universelle des menschlichen Bewusstseins, das Ich im „Ich weiß“, nicht wirklich untersucht.

Andererseits fragt Immanuel Kant, was unsere Erfahrung, unser Wissen, das gesamte menschliche Bewusstsein ordnet und vereint, und gelangt so zum Konzept des transzendentalen Selbst. Er spricht von einer synthetischen Einheit unserer Wahrnehmung, erinnern Sie sich. Nun scheint Husserl die Richtung gefunden zu haben, die er einschlagen will. Was Kant das transzendente Ich, das transzendente Selbst nannte, erörtert er – Sie erinnern sich, Sie haben es gelesen, Sie haben es skizziert – einige von Descartes' Versuchen, das Ich, das Selbst, zu erfassen, und kam zu dem Schluss, dass diese metaphysischen Spekulationen schlichtweg keine ausreichende Grundlage hatten.

Husserl lässt sich von Descartes' Scheitern nicht entmutigen. Vielmehr versucht er, zu Descartes' Grundlagen zurückzukehren und von dort aus etwas über die universelle Struktur des transzendentalen Ichs zu ergründen. Das führt uns zu der Notwendigkeit eines radikaleren Ausgangspunktes.

Ich möchte vielleicht noch erwähnen, dass er, als er zu einem Vortrag an die Sorbonne eingeladen wurde – wo ja jeder Descartes verehren muss, schließlich ist er der Schutzpatron der französischen Philosophie –, dort Vorlesungen hielt, die als „Cartesianische Meditationen“ bekannt wurden.

Cartesische Betrachtungen. Ausgehend von Descartes, ganz wörtlich, und dem Versuch, seine Methodik in Bezug auf Descartes zu beschreiben. Nun, was er tatsächlich tut, ist, über zwei Aspekte der phänomenologischen Methode zu sprechen, die er anstrebt.

Zunächst einmal die Einklammerung, also das Aussetzen des Urteils. Genau das tat Descartes mit allen Denk- und Wahrnehmungsgegenständen. Er verwendet gelegentlich den Begriff Eparchie.

Das ist der Begriff, den die griechischen Skeptiker für ein aufgeschobenes Urteil verwendeten. Also: Einklammerung, Urteilsaufschub, Eparchie. Descartes wandte dies in seiner Methodik auf alles an, was bezweifelt werden konnte.

Husserl bezweifelt nicht die Existenz von Objekten, wenn er sie einklammert. Er stellt ihre Existenz nie in Frage. Sein Anliegen ist vielmehr, warum wir kein fundierteres Wissen über ihre Eigenschaften besitzen.

Das ist sein Anliegen. Die Grundlagen des Wissens. Indem er also Wissensobjekte eingrenzt, grenzt er auch Variablen zwischen bestimmten Wissensbausteinen ein.

Bestimmte Arten von Wissen. Tatsächlich betont er manchmal das Bewusstsein viel stärker als das Wissen an sich und klammert alle Objekte des Bewusstseins aus. Bewusstsein in all seinen Formen, nicht nur das Bewusstsein eines klar formulierten Verständnisses.

Alle Bewusstseinszustände. Und er versucht, diese universelle Struktur des Bewusstseins zu erfassen. Alle Einzelheiten, alle Theorien, alle Interpretationen werden ausgeklammert.

Ich möchte hinzufügen, dass er zu Beginn seiner Arbeit eine rein theoretische Haltung anstrebte. Das heißt, er bezog – anders als die Pragmatiker – keine praktischen Aspekte der menschlichen Existenz in die Betrachtung menschlichen Wissens ein. In späteren Phasen seiner Arbeit sprach er jedoch sogar davon, diese theoretische Haltung, die er als etwas Künstliches betrachtete, aufzulösen.

Wenn ich sage, dass ich etwas weiß, dann ist das, was ich weiß, Teil meiner gesamten Weltanschauung, meiner gesamten Lebensweise. Mein Wissen und wie ich es erlange, sind Bestandteile meiner Lebenswelt.

Meine gelebte Welt. Und was er erreichen will, ist, das Ich der gelebten Welt zu erfassen, nicht das Ich irgendeiner abstrakten theoretischen Welterkenntnis. Ich kenne also das vorwissenschaftliche Bewusstsein.

Das Ich kenne ein vortheoretisches Bewusstsein. Das heißt, das Ich kenne das gewöhnliche Leben. Genau das will er erfassen.

Dieser spätere Schritt führte dazu, dass seine Schüler versuchten, nicht nur das „erkennende Ich“, sondern die gesamte Aktivität des Ichs in der Lebenswelt phänomenologisch zu beschreiben. Genau das findet man bei existentialistischen

Phänomenologen wie Heidegger. Man sieht also, dass sie aus Husserls Ansatz genau an diesem Punkt hervorgingen, an dem die theoretisch-wissenschaftliche Haltung ausgeklammert und versucht wurde, das Ich, das in der Welt existiert, auf einer vorthoretischen, nicht-theoretischen Grundlage zu erfassen.

Anders formuliert: Kehren wir zur Subjekt-Objekt-Dichotomie zurück. Der Naturalist ignoriert Subjektivität im Sinne Husserls und konzentriert sich allein auf das Objekt, indem er objektive, wissenschaftliche Erklärungen dafür liefert, wie dieses Wissen möglich ist.

Es wäre andererseits ein Fehler, das Objekt auszuklammern und sich introspektiv nur auf das Subjekt zu konzentrieren. Denn in der Lebenswelt, in der Realität, gibt es kein „Ich“ oder „Ich weiß“ ohne ein Objekt der Erkenntnis. Was man also zu untersuchen versucht, ist nicht das Subjekt, nicht das Objekt im Sinne Descartes'; das ist etwas Denkendes, etwas Ausgedehntes.

Nein, was du zu untersuchen versuchst, ist der Bindestrich. Ja, welche Beziehung besteht zwischen diesen beiden, durch die wir Wissen erlangen? Denn „Ich weiß etwas, ich weiß“ ist der Bindestrich. Verstehst du? Was ist also diese universelle Bewusstseinsstruktur, deren Phänomen Wissen ist? Genau das ist die Frage.

Nun, etwas Ähnliches wird bei den Existenzialisten deutlich, wenn Heidegger sagt, dass unsere Existenz, unser Wesen, unser buchstäbliches Dasein, kein privates, isoliertes Sein, kein „mein Sein“ ist. Es ist ein Dasein in der Welt. Und das Gleiche gilt für Sartres bekannte Aussage, dass wir in eine Welt hineingeboren wurden, die wir nicht selbst geschaffen haben.

Es gibt ein Sein in der Welt, das ist das Wesen des menschlichen Daseins, dieses Insein, das Sein in der Welt. Descartes' Fehler lag also nicht nur darin, dass sein Zweifel, seine Eingrenzung, nicht radikal genug war, dass er nicht weit genug zurückging, sondern auch darin, dass er das Ich als ein getrenntes Ich konzipierte. Das heißt, ich bin ein Ich, unabhängig davon, ob es eine Welt gibt oder nicht. Und er wusste bis zur sechsten Meditation nicht, dass es eine reale Welt gibt. Die ganze Zeit über mag er nur an einem Ich gearbeitet haben. Nun, in der dritten Meditation geht es um Gott und das Ich.

Doch bis zur sechsten Meditation fehlt ihm jegliche Grundlage für die Annahme anderer endlicher Selbstzustände. Du hast einen Körper, und daher lässt sich eine analoge Lesart im Hinblick auf meine und deine Geist-Körper-Beziehung ableiten. Nun, das ist eine sehr künstliche Regel. Husserl strebt vielmehr nach einem konkreten Verständnis des Ichs.

Descartes' theoretische Haltung muss ausgeklammert werden. Man kann das Ich nicht von seinen konkreten Beziehungen abstrahieren. Nun, was sagen wir dann zum Bindestrich? So etwas Kleines wie ein Bindestrich.

Und das Wichtigste, was Husserl betont – und dies wird oft als seine große Entdeckung angesehen –, ist die Intentionalität des Bewusstseins. Die Intentionalität des Bewusstseins. Man muss sich dabei den Begriff der Intentionalität in seiner damaligen Bedeutung im späten Mittelalter vor Augen halten .

Es hängt mit dem bewussten Bezugspunkt nach außen zusammen, den der Geist beim Erkennen von etwas hat. Wahrnehmung, Wissen und andere Bewusstseinszustände sind teleologische Akte. Akte sind auf ein Objekt gerichtet.

Descartes vermittelt uns das Bild des Bewusstseins als bloßes Gedankengebäude. Diese Sichtweise lässt die Frage offen, ob sich diese Gedanken auf bestimmte Objekte beziehen. Husserl hingegen argumentiert, dass eines der universellen Merkmale, ja sogar Teil des Wesens des menschlichen Bewusstseins, darin besteht, dass es immer ein Bewusstsein von etwas ist.

Das Bewusstsein davon, die Vorstellung davon, das Wissen darum. Es bezieht sich immer darauf. Es gibt eine Richtung vor.

Und das gilt sogar für die Erinnerung. Man blickt zurück , hegt Erwartungen, blickt in die Zukunft. Man denkt an ein abwesendes Klassenmitglied, bezieht sich auf ihn.

Das gibt es immer. Manchmal ist es eine reflexartige Handlung. Man denkt einfach darüber nach.

Doch genau das ist das Wesen des Bewusstseinsakts. Es ist kein passiver Vorgang, wie Locke ihn sich vorstellte, ein unvoreingenommener, unbeschriebener Zustand. Es ist vielmehr ein aktiver Vorgang.

Und darin liegt seine Schuld gegenüber Kant. Kant führte den Begriff des Selbst ein, des bewussten Selbst, als eines aktiven Erkennenden, der tatsächlich zu Erfahrungsformen beiträgt , welche ihn zeitlich und räumlich vereinheitlichen. Und dann Kategorien, die das Verständnis jenseits der Erfahrung vereinheitlichen.

Nun, genau darauf bezieht sich Husserl: auf jenen Akt des Bewusstseins, der etwas bewirkt. Was bewirkt er? Die Sprache, die hier zur Beschreibung der Intentionalität verwendet wird, ist vielfältig. Zunächst einmal macht sie mir das Objekt gegenwärtig.

Das Objekt präsentiert sich mir nicht passiv, öffnet mir nicht einfach die Tür. Sondern indem ich sozusagen meine Aufmerksamkeit darauf richte, den Bezug herstelle, indem ich etwas meine Aufmerksamkeit schenke, mich darauf konzentriere,

verstehen Sie, was wir meinen? Meine Aufmerksamkeit darauf richten, es betrachten. Ich mache das Objekt dadurch präsent.

Ich bringe das Objekt ein. Dies wird mitunter als konstitutiver Akt bezeichnet. Ja, denn im Akt des Erkennens konstituiere ich das Objekt zu einem Objekt, zu einem Objekt des Erkennens.

Im Hinblick auf die Subjekt-Objekt-Beziehung gibt es kein Objekt ohne ein Subjekt. Wie könnte es ein Objekt sein, wenn es nicht für irgendein Subjekt ein Objekt ist? Genauso wenig wie es ein Subjekt ohne ein Objekt gibt. Wie könnte es ein Subjekt sein, wenn es kein Subjekt gibt, das ein Objekt haben könnte? Und so konstituiert es das Objekt, das Objekt für mich, das es ist, verstehen Sie?

Das ist ja fast schon kantisch. Im Akt des Erkennens wird die Sache an sich zu einer Sache für mich. Im Erkennen habe ich also eine Sache für mich konstituiert.

Nun, neben seiner konstitutiven Natur ist es auch ein konstruktiver Akt. Genau wie bei Kant ist es die Zeitform, die das Verständnis schematisiert. Sehen Sie, das Wesen meines Erkennens selbst konstruiert die Gesamtsituation, fügt sie für mich zusammen.

Es geht nicht nur um das isolierte Objekt, sondern um das gesamte Geschehen, das für mich miteinander verknüpft ist. Alles Wissen ist in diesem Sinne selbstreferenziell. Es ist so: Hier stehe ich, ich kann nichts anderes sehen, denn von meinem Standpunkt aus sehe ich alles in diesen Beziehungen zu mir selbst.

Aus Ihrer Sicht mag es anders sein, aber es ist konstruktiv. Ebenso ist es ein sinnstiftender Akt.

Ich glaube, es war weniger Husserl, der diese Formulierung verwendete, sondern eher einige spätere Autoren. Die zugrunde liegende Annahme ist, dass ich, indem ich etwas als Gegenstand des Erkennens betrachte, ihm Bedeutung verleihe – unabhängig davon, was der Akt des Erkennens sonst noch bewirkt. Und in diesem Sinne gebe ich ihm Sinn.

Das Verwirrende ist, dass Intentionalität mit ihrer Referentialität selbst manchmal als Akt der Bedeutung bezeichnet wird, einfach weil unser Wort „Bedeutung“ mehrdeutig ist. Denn wenn ich etwas meine, was meine ich dann, wenn ich sage: „Ich meine dich“, aber ich beziehe mich auf dich, ich meine dich mit dem, was ich sage? Eine Bedeutungsebene hat also mit Referentialität und Intentionalität zu tun.

Die andere Bedeutungsebene ist, ja, eher die existenzielle, die darin besteht, etwas Sinnlosem Bedeutung zu verleihen oder ihm eine bestimmte Bedeutung zu geben,

die es für mich haben wird. In der eher existenziellen Phänomenologie findet sich also der Begriff der Sinngebung. In jedem Fall geht es um die Ordnung der Objekte, die Ordnung der Welt.

Ja, Bewusstsein ist nicht passiv, sondern aktiv. Bewusstsein ist nicht repräsentativ, es trägt keine mentalen Bilder von dem, was da draußen ist. Es ist nicht repräsentativ, sondern konstitutiv.

Die Idee, die ich zu etwas habe, konstituiert es für mich. Es geht nicht nur um Repräsentation oder Kopiertheorie. Intentionalität ist also der Schlüssel zum Ganzen.

Wer sich näher mit Husserl beschäftigt, stellt schnell fest, dass er den Großteil seiner Energie in die Weiterentwicklung der Methode investierte und deren Anwendung anderen überließ. Das mag eine Verallgemeinerung sein. Er verfasste beispielsweise eine Phänomenologie des Zeitbewusstseins.

Zeitbewusstsein. Und Zeit ist kein gewöhnlicher Gegenstand des Denkens, nichts Postkontinentales. Denn wenn Zeit die vereinheitlichende Form allen Bewusstseins ist, dann ist sie die Form, an die man sich vom inneren Empfinden erinnert.

Aber selbst unsere Vorstellungen vom äußeren Sinn sind uns im inneren Sinn bekannt und somit ebenfalls zeitlich organisiert. Für mich ist also die ganze Welt zeitlich organisiert. Nun, was er da versucht, ist, eine Phänomenologie dieses Zeitbewusstseins zu entwickeln, was im Grunde den Kern der Kantischen Theorie trifft.

Seine früheren Werke, etwa „Grundlagen der Mathematik“ und „Logische Untersuchungen“, sind Versuche, eine Phänomenologie zu betreiben, die die Grundlagen der Mathematik – also der Logik – in der universellen Struktur ihres Selbst verankert.

Tatsächlich enthält dieses kleine Buch von Kant und Husserl, „Phänomenologie und die Krise der Philosophie“, zwei Aufsätze von ihm. Einer trägt den Titel „Philosophie als strenge Wissenschaft“. Seine These lautet, dass keine der anderen Wissenschaften streng sei, da keine von ihnen ein Fundament besitze, das die wissenschaftliche Methode legitimiere.

Nicht einmal die Logik vermag das. Auch die Mathematik nicht. Deshalb fordert er eine Philosophie, die diese Grundlagen schafft.

Das zweite heißt, mal sehen, noch ein vollständiger Titel: Philosophie als strenge Wissenschaft. Mal sehen. Ich habe es aufgeschrieben.

Ich habe es aufgeschrieben. Mal sehen. Ja, Die Krise der europäischen Wissenschaft und der transzendentalen Phänomenologie.

Jetzt wird deutlich, worauf er hinauswill. Die Krise entbehrt jeder ausreichenden Grundlage. Das Ganze droht, relativiert zu werden.

Und die transzendente Phänomenologie, ja, eine Phänomenologie des transzendentalen Selbst, die diesen Prozess aufhalten und eine angemessene Grundlage schaffen wird. Das ist also Husserls zentrales Anliegen. Und es inspirierte eine ganze Anhängerschaft.

Hat ein ganzes Ich erinnere mich an eine Zeit, wann war das denn? Ach, in den 1960er Jahren, glaube ich. Ich besuchte eine Tagung der Gesellschaft für Phänomenologie und Existenzphilosophie in Yale.

Und während des Treffens, als die Leute in der Lobby des Veranstaltungsortes beisammenstanden, kamen immer wieder welche auf einen zu, in der Annahme, man sei ihrer Meinung, und schwärmten in fast messianischen Tönen von dem Projekt, an dem sie beteiligt waren. Die Teilnehmerzahlen sind im Vergleich zum Vorjahr gestiegen. Es sieht so aus, als ob wir Fortschritte machen.

So etwas in der Art. Es hatte etwas von einem messianischen Geist, und es war faszinierend, diese Begeisterung mitzuerleben, die fast schon religiöse Züge hatte. Es war interessant, das zu beobachten.

Nun, Hegel. Kurze Pause für einen Kommentar. Hegel.

Husserl. Pause für einen Kommentar. Frage.

Okay, Stumpf erklärt das ziemlich gut. Er kennt sich auch gut mit Heidegger aus, also nutze das ruhig. Nun lass mich den nächsten Schritt von Husserl zu Heidegger selbst gehen.

Und hier bei Heidegger findet sich keine transzendente Phänomenologie, keine Phänomenologie des transzendentalen Selbst, sondern eine existenzielle Phänomenologie. Phänomenologie der Existenz. Heidegger ist nicht mehr darauf bedacht, eine neue Art von Fundamentalismus zu etablieren.

Selbst also nicht einfach von den Beweisen dieses, jenes oder anderer Erkenntnisobjekte befreien.

Und erfassen Sie es gleichsam in seiner Unmittelbarkeit. Es ist, als ob Heidegger zu Husserl das sagte, was Hume zu Descartes oder Locke sagte, die von einer Vorstellung einer substanziellen Seele gesprochen hatten, die sogar über alle

Einzelvorstellungen von Empfindung und Reflexion und allem anderen, dessen wir uns unmittelbar bewusst sind, hinausging. Worauf Hume erwiderte: Ich ertappe mich nie ohne irgendeine Vorstellung.

Nun, es ist, als ob Heidegger dasselbe zu Husserl sagen würde. Man erfasst den Bindestrich nie ohne das Objekt. Man erfasst den intentionalen Zustand nie nackt, unbekleidet mit Objekten.

Und so muss er sich von Heideggers Optimismus hinsichtlich einer Methode zur Schaffung eines strengen Fundaments, eines neuen Fundamentalismus, trennen. Im Übrigen halte ich Heidegger in diesem Punkt für richtig. Mir scheint, dass jeder Versuch, Voraussetzungen auszuklammern, den Bezug auf ein bestimmtes Objekt auszuklammern, äußerst schwierig sein wird.

Es ist eine Art Abstraktion, die Bindestrichbeziehung abstrakt zu betrachten. Doch das Wesen abstrakten Denkens, abstrakter Ideen, besteht darin, dass es immer von Einzelheiten ausgeht. Und diese Einzelheiten werden zu Symbolen für etwas viel Größeres.

Die Schwierigkeit liegt also darin, dass abstraktes Denken ohne Bezugspunkt keine sinnvolle symbolische Sprache ermöglicht. Heidegger hingegen schlägt vor, im Gegensatz zu Husserl, die phänomenologische Methode der Strukturbeschreibung von Dingen auf das bewusste Dasein, auf die menschliche Existenz anzuwenden – zu einer Phänomenologie des menschlichen Daseins. Husserls Methode umfasste demnach nicht nur die Einklammerung, sondern auch die eidetische Anschauung.

Eidetisch hat mit Ideen zu tun, wobei „Idee“ – wie Sie sich erinnern – Platons Begriff für die Formen, die Ideale, die Universalien, die Wesenheiten war. Eidetische Anschauung ist also ein unmittelbares Gewahrsein dieser universellen Wesenheiten der universellen Bewusstseinsstrukturen. Husserl wollte beschreiben, was man in dieser eidetischen Anschauung findet, was man beobachtet, wie beispielsweise Intentionalität.

Heidegger möchte sich nicht auf eine universelle Bewusstseinsstruktur konzentrieren, die dem Allwissen zugrunde liegt, sondern auf universelle Existenzstrukturen, die er Existenzialien nennt. Existenzialien. Er versucht also, Objektkategorien von den existentiellen Qualitäten des menschlichen Subjekts zu unterscheiden.

Betrachten wir die universellen existentiellen Merkmale des Seins in dieser Welt. Existenziell bezieht sich auf die Bedingungen des Subjekts in dieser Welt. Der Bindestrich steht somit nicht mehr für eine Erkenntnisbeziehung, sondern für ein Sein in Beziehung mit allen damit verbundenen existentiellen Qualitäten. Gleichzeitig hat er, da er mit Husserl unzufrieden ist, auch Probleme mit anderen Existenzialisten.

Leute wie Nietzsche. Sogar Jaspers. Er bezieht sich auf alle möglichen von ihnen.

Aufgrund dessen, was sie tun, nennt er es schlicht die Erhellung der Existenz. Sie versuchen zu erhellen, wie wir fühlen, wie wir unsere Existenz erfahren. Die Erhellung unserer Existenz.

Oh, vielleicht versuchen sie, eine authentische Existenz zu ergründen. Die Ergründung und das Hervorrufen von Existenz. Mit anderen Worten: Sie geben jede traditionelle philosophische Tätigkeit auf.

Die traditionelle Philosophie, die bis zu den Griechen zurückreicht, befasste sich mit dem Sein. Mit großem S. Nicht nur mit der Erklärung unserer Existenz in der Welt. Die Griechen interessierten sich also für das Archaische, das Grundlegende.

Wenn Sie so wollen, im Grund allen Seins. Verstehen Sie ? Im Grund des Seins. Heidegger möchte also unseren – übrigens – Grund allen Seins betrachten, der als Sein bekannt ist.

Das Sein an sich. Im Unterschied zum Sein für mich. Das Sein an sich.

Und unsere Existenz, unser Sein in der Welt, ist Dasein. Verstanden? Heidegger möchte also das Dasein, unser Sein in der Welt, phänomenologisch beschreiben, um zu sehen, ob der Grund des Seins, das Sein selbst, der Grund des Seins, in unserem Dasein, in unserem Sein in der Welt, gegenwärtig ist. Können wir also durch die Erforschung unseres eigenen Seins in der Welt ein Verständnis, ein Bewusstsein des Grunds des Seins gewinnen ? Er hat beispielsweise einen Aufsatz mit dem Titel „Was ist Metaphysik?“ verfasst, der 1929 veröffentlicht wurde.

Was ist Metaphysik? Er sagt, es gehe natürlich um das Sein, das Sein, nicht um das Dasein. Und dann stellt er Fragen mit existenziellen Aspekten. Warum gibt es überhaupt etwas und nicht nichts? Eine gute Frage.

Warum gibt es überhaupt etwas und nicht nichts? Und er versucht, den existenziellen Moment dieser Frage einzufangen. Als hinge man am Rande eines Abgrunds, eines bodenlosen Abgrunds, und fragte sich am Rande des Nichts: Warum gibt es überhaupt etwas und nicht nichts? Anders gesagt: Wie kann ich am Rande des Nichts stehen ? Kann ich das jemals überleben? Verstehen Sie? Er blickt also durch das Existentielle hindurch – durch das Was, die Furcht, den Schrecken, die Angst – und fragt, was es offenbart.

Und Ähnliches findet sich auch in einigen seiner anderen Schriften. Sein Hauptwerk, erschienen 1927, trägt jedoch den Titel „Sein und Zeit“. Beachten Sie, wie aussagekräftig dieser Titel ist.

Sehen Sie, Sein und Zeit. Daher der Titel: Sein und Seint . Nun , er will ja dem Wesen des Seins auf den Grund gehen.

Die Zeit, die Zeitlichkeit unserer Existenz, unseres bewussten Daseins in dieser Welt, ist es, die die existentiellen Qualitäten offenbaren und in ihnen aufwühlen dürfte. Und in der Kantischen Tradition ist es ohnehin die Zeit, die unser bewusstes Dasein strukturiert. Was also offenbart sich darin? Wenn ich nun von unserem Sein spreche, von dem, was sich darin offenbart, meine ich nicht, was wir daraus schließen können, wie Descartes es formulierte.

Sehen Sie, es geht ihm nicht darum, aus mentalen Repräsentationen kausale Schlüsse zu ziehen. Nein, sondern darum, ob wir im Bewusstsein unserer eigenen Existenz ein direktes Gewahrsein des Seinsgrundes haben. Wenn man ganz unten ankommt, ist da dann etwas? Das ist seine Frage. Sein großes Projekt in „Sein und Zeit“ war damals eine Phänomenologie des Designs.

Existenzialien , die universellen Strukturen des Bewusstseins, des Seins in dieser Welt, zu beschreiben . Universelle Aspekte davon, die Strukturen offenbaren. Er vollendete nur die Hälfte des Projekts, den ersten Teil, der sich mit der Zeitlichkeit und unserem Sein, mit dem Design , befasst .

Der zweite Teil, der sich mit der Zeitlichkeit und dem Sein selbst befassen sollte, wurde von Zein nie vollendet. Warum nicht? Man sagt üblicherweise, er sei zu der Überzeugung gelangt, dass dies nicht der richtige Weg sei, und so blieb es bei der Hälfte. Die Frage lautete wohl in etwa so:

Selbst wenn wir annehmen, dass sich so etwas wie das Sein selbst in unserem Bewusstsein offenbart, wie sollen wir das interpretieren? Wie sollen wir es verstehen? Die Zeit mag die Struktur unseres Seins in der Welt sein, aber ist sie die Struktur des Seins selbst? Würden wir das überhaupt wissen? Verstehen Sie ? Deshalb meint er, wir bräuchten einen direkteren Zugang zum Sein selbst. Und so wandte er sich existentielleren Ansätzen zu, wie der Frage, warum es überhaupt etwas gibt und nicht nichts, oder er ging zurück zum gesamten vorwissenschaftlichen und vorphilosophischen Vokabular, zum Altgriechischen, vor dem Aufkommen der Philosophie, um zu sehen, ob sich in der Sprache der alten Griechen etwas offenbart. Und er stellt allerlei interessante Etymologien auf.

mit dem Titel „ Über das Wesen der Wahrheit “ fragt er sich beispielsweise , was Wahrheit ist. Die von ihm verwendete Etymologie widerlegt die herkömmliche Auffassung von Wahrheit als Übereinstimmung von Gedanke und Sache, oder, wie Thomas von Aquin es ausdrückte, als Adequation des Gedankens zur Sache. Etymologisch betrachtet er das griechische Wort „ aletheia“ , sagt, es enthalte das Alpha privativum, das verneint, und das sei das Wort für Stein oder Fels.

Die Wahrheit sagt also etwas über das Fehlen eines Steins aus? Ja, das heißt, der Fels, die Steine sind alle weggerollt, und man kann sehen, was darunter liegt. Die Wahrheit ist also das Wesen von etwas, das sich selbst offenbart. Das heißt, was erscheint, ist das Wesen, das dir in deinem eigenen existentiellen Moment erscheint.

Das stimmt. Und interessanterweise deckt sich das mit unserem Ausdruck „ein Moment der Wahrheit“. Ein Moment der Wahrheit.

Sehen Sie, in dieser Situation, in der Sie gezwungen waren, Ihr wahres Ich preiszugeben, haben Sie es sich selbst in diesem Moment der Wahrheit offenbart. Nun gut, lassen Sie mich jedoch auf Sein und Zeit zurückkommen und einige Anmerkungen zu einigen seiner Ausführungen machen, die ich für besonders wichtig halte. Eines der Dinge, die sofort deutlich werden, ist, dass er beim Versuch, das Dasein, das Sein in der Welt, die bewusste Existenz zu beschreiben, unweigerlich das Wort „Ich“ verwendet. Ja, wie jeder von uns, ist er ein Ich-Erzähler.

Oder vielleicht das Wort „du“. Aber er verwendet das Wort „ich“ nicht im Sinne eines einzigartigen Individuums, sondern es wird als universell verstanden. Das heißt, er sucht nach den universellen Dimensionen des Ich-Seins, des Bindestrichs.

Es geht um die Universalität, nicht um die Eigenart, sondern um die Universalität selbst. Das Ich ist universell. Nun, Sie sagen, das sei seltsam.

Nicht, wenn man Hegel gelesen hat. Denn bei Hegel findet man, dass das Ich, das Individuum, eine Synthese aus dem Allgemeinen und dem Besonderen ist. Man muss bedenken, dass man sich in seiner Logik vom Besonderen, nein, vom Allgemeinen zum Besonderen zum Individuum bewegt.

Das Individuum ist also das konkretisierte Allgemeine, das, was Hegel das konkrete Allgemeine nannte. Universelle Möglichkeiten, universelle Eigenschaften, konkretisiert im Individuum. Das Ich ist also universell.

Mir scheint, das ist ein sehr wichtiger Gedanke. Denn wenn man versucht, universelle Bezugspunkte als Antwort auf Relativismus, Pluralismus usw. zu finden, sagt er im Grunde, dass, selbst wenn man das Individuum untersucht, jedem Individuum etwas Universelles innewohnt. Nein, das Universelle ist nicht bloß eine empirische Verallgemeinerung von Einzelfällen.

Es ist nichts, was man aus einer Sammlung von Einzelheiten ableiten kann. Es ist etwas, das in den Einzelheiten selbst zum Vorschein kommt. Man kann also sagen, dass es bestimmte universelle menschliche Merkmale eines grundlegenden Gedankengerüsts gibt, die sich bei Individuen auf besondere Weise ausprägen.

Das Universelle und das Individuelle sind also nicht getrennt. Das Universelle manifestiert sich im Individuellen, weshalb das Sein in unserem Sein in der Welt sichtbar werden kann. Denn unser Sein ist eine besondere Erscheinungsform des Seins selbst.

Das Ich ist ein konkretes Universal. Er verwendet den Begriff Faktizität, um die Erfahrung zu beschreiben, gewissermaßen eine bloße Tatsache zu sein, unbedeutend, nur ein Objekt in dieser Art von Welt. Er verwendet den Begriff „er“ für eine Hand und „zayn“, um den Status von etwas zu beschreiben, das lediglich ein Instrument, ein Werkzeug ist, das von anderen benutzt wird.

Für eine Hand und Zayn bedeutet es, zur Hand zu sein, etwas, das einfach da ist, um benutzt zu werden. Und offensichtlich sind das, was die menschliche Existenz betrifft, sehr unechte Existenzformen.

Er verwendet den Begriff Existenzialität, um die Möglichkeiten zu bezeichnen, die dem menschlichen Dasein innewohnen. Die Freiheit zu sein, die im menschlichen Dasein enthalten ist.

Er verwendet die Begriffe Verlust und Gefallenheit, um die Erfahrung des Verlusts der Möglichkeiten zu beschreiben, die das menschliche Dasein mit sich bringt. Er spricht in diesem Zusammenhang vom Gewissen, und der Ausdruck „Sein bis zum Tod“ ist bedeutsam. Wenn allem Bewusstsein eine Intention innewohnt, dann ist das Bewusstsein unserer eigenen Existenz, unseres eigenen Lebens, unter anderem auch ein Bewusstsein des Seins bis zum Tod.

Die Zeit läuft uns allen davon. Darin liegt die existenzielle Dimension des Daseins bis zum Tod. Er spricht von Mitzayn als einem weiteren solchen universellen Merkmal.

Mitzayn bedeutet im wahrsten Sinne des Wortes Zusammensein, Gemeinsamkeit. Ja, das kommt vor dem Alleinsein. Wir sind im Grunde Beziehungswesen.

Unser bewusstes Dasein ist immer in Beziehung; unsere Identität ist immer mit der anderer verbunden. Mitzayn. Doch was besonders bemerkenswert ist, ist seine Betrachtungsweise von Verständnis und Sprache.

Denn hier kommt das postmoderne Thema wieder zum Vorschein. Verstehen ist für uns eine Möglichkeit, die Bedeutung unseres Designs auf Objekte zu projizieren. So entsteht die Subjekt-Objekt-Beziehung.

Zu sagen, ich verstehe einen Gegenstand, bedeutet, ihn nach meinem eigenen Bild zu formen. Ich mache ihn zu einem Objekt für mich. Ich projiziere meine Bedeutung darauf.

Aus diesem Grund sind sowohl das Wissen um als auch der Gebrauch von Sprache lediglich Seinsweisen in der Welt. Doch kann man in einer solchen Welt leben, überleben, existieren, fragt jemand. Alles nur, indem man ihr Bedeutung verleiht.

Deine Bedeutung. Und indem du den Dingen einen Namen gibst, der ihnen die Bedeutung verleiht, die du ihnen geben möchtest. Und indem du darüber so sprichst, dass es mehr über dich aussagt als über die Sache selbst.

Was also ist die Suche nach Wahrheit? Nun, die Suche nach Wahrheit ist die Suche nach der Enthüllung des Seins. Kein Stein. Die Suche nach der Enthüllung des Seins.

Die Suche nach der Wahrheit über alles andere ist also lediglich ein indirekter Weg, sich mit der Suche nach dem Sein auseinanderzusetzen, das sich in meiner Existenz offenbart. Wie kann ich in einer solchen Welt überhaupt existieren? Und das zeigt sich daher in meinem Sprachgebrauch und so weiter.

Er vertritt also diese durch und durch postmoderne Sichtweise. Und genau diese findet sich bei Heidegger wieder, die Gadamer in seinem Werk „Wahrheit und Methode“ aufgreift – dem Klassiker der phänomenologischen Hermeneutik, über den wir später noch sprechen werden. Nun, Fragen? Anmerkungen? Fast dieselbe Erkenntnisauffassung findet sich auch bei Johannes Paul Sartre.

Nicht in dem Buch, das du gerade liest, sondern in seinem größeren Werk, das – analog zu Heidegger – nicht „Sein und Zeit“, sondern „Sein und Nichts“ heißt. Sein und Nichts. Okay, nächstes Mal möchte ich über Sartre sprechen.

Würden Sie Sartres Buch „Die Transzendenz des Ichs“ mitbringen? Hoffentlich haben Sie es schon einmal gelesen. Ich sage: Ein erstes Mal, denn ich denke, man muss ein paar Versuche machen, um den Dreh rauszubekommen.