

# Die existenziale Analytik und der Schematismus der Handlung

Eine Interpretation von Sein und Zeit

*Tetsushi Hirano*

Bei der Problematik des Schematismus handelt es sich um den Zusammenhang zwischen Sinn beziehungsweise Begriff und der anschaulichen Vertrautheit mit dem begrifflichen Inhalt. Der die erstpersionliche Unmittelbarkeit überschreitende Sinn muss mit der Anschaulichkeit vermittelt werden, die aus der erstpersionlichen Erfahrung stammt. Gesucht wird also ein Subjektivitätsbegriff, der zwar einerseits durch die Allgemeinheit charakterisiert wird, aber gleichzeitig den Bezug auf die konkrete erstpersionliche Situation beibehält. Ich werde solch einen Subjektivitätsbegriff im Sinn der indexikalischen Ausdrücke suchen, und zwar anhand der phänomenologischen Analyse des Sinnes. Das Ziel dieses Aufsatzes liegt darin, die Schemata in *Sein und Zeit* als eine Theorie der indexikalischen Ausdrücke, besonders des Ich-sagens, in der Handlungssituation darzustellen.

In *Kritik der reinen Vernunft* unternahm Kant den Versuch, die Bedingungen für eine Erkenntnis überhaupt darzustellen. Ein Gegenstand solch einer Erkenntnis wird in einer raumzeitlichen Stelle identifiziert und unter einem Begriff subsumiert. Dabei orientiert sich Kant am Begriff der objektiven Gültigkeit, die unabhängig von der erstpersionlichen Perspektive ist. »[O]bjektive Gültigkeit und notwendige Allgemeingültigkeit (für jedermann) [sind] Wechselbegriffe. [...] Was die Erfahrung unter gewissen Umständen mich lehrt, muß sie mich jederzeit und auch jedermann lehren, und die Gültigkeit derselben schränkt sich nicht auf das Subjekt oder seinen damaligen Zustand ein.«<sup>1</sup> Dieser Begriff der objektiven Gültigkeit Kants wurde von Neukantianern im Zusammenhang mit der Kritik am Psychologismus übernommen. Zum Beispiel schrieb Heinrich Rickert, der Lehrer von Heidegger in Freiburg, folgendermaßen:

»Der Gedanke z. B., den wir ›Gravitationsgesetz‹ nennen, wurde zuerst von Newton gedacht. Aber ist dieser Gedanke etwa nur ein Denkkakt Newtons? Gewiss nicht. Tausende haben ihn seit Newton ebenfalls gedacht. Der Denkkakt war bei Jedem

1 Immanuel Kant: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Hamburg 1965, § 19.

jedesmal ein anderer und als psychisches Sein auch wohl jedes Mal von jedem anderen Mal verschieden. Trotzdem war der Gedanke der Gravitation für jeden, der ihn wirklich dachte, *derselbe*.<sup>2</sup>

Die Geltung des Gravitationsgesetzes ist nämlich unabhängig davon, wer wann und wo das Gesetz erfasst. Deshalb muss die Geltung des Gesetzes vom psychischen Zustand des Erfassenden unterschieden werden. Ich bezeichne im Folgenden solch eine Geltung als *perspektivfrei*, weil diese unabhängig von der erstpörsönlichen Perspektive ist.

Dagegen kann es eine andere Geltungsweise geben, die zwar als *Sinn* von naturalistischem Prozess unterschieden werden muss, dennoch abhängig von der erstpörsönlichen Perspektive ist. In seinen frühen Freiburger und Marburger Vorlesungen vor der Veröffentlichung von *Sein und Zeit* war Heidegger auf der Suche nach solch einem Begriff des Sinns, den er *Bedeutsamkeit* nennt.<sup>3</sup> In diesem Zusammenhang widmet er sich der intensiven Lektüre der *Nikomachischen Ethik* von Aristoteles, besonders der Interpretation seines Handlungsbegriffs.<sup>4</sup> Heideggers Interesse an der Handlung stammt aus seinem Interesse an dem Phänomen des Lebens beziehungsweise an der Lebensphilosophie von Dilthey, weil die Handlung einen der Grundbegriffe der Diltheyschen Lebensphilosophie ausmacht.<sup>5</sup> In diesem Sinne wurde Heideggers Lektüre von Aristoteles vom Motiv der kategorialen Forschung über das Leben geleitet.

Bekanntlich kritisierte Aristoteles die Idee des Guten, da diese von der konkreten Handlungssituation *kairos* abgetrennt ist. Das menschliche Gute verwirklicht sich dagegen durch die Wahl, die im Hinblick auf einen Zweck vollzogen wird. So ist das menschliche Gute die Tätigkeit der Seele gemäß der Tugend<sup>6</sup> als Disposition bei der Wahl.

Heidegger hat diesen an der faktischen Situation orientierten Handlungsbegriff Aristoteles' folgendermaßen interpretiert. »*Ἄγαθόν* besagt nicht nur nicht so etwas wie ›Wert‹ – wenn man seinen eigentlichen Sinn verstanden hat, kann damit nicht gemeint sein ein ideales Sein von Werten und Wertzusammenhängen –, sondern eine *besondere Weise des Daseins desjenigen Seienden, mit dem wir es selbst in der πράξις zu tun haben*, orientiert auf den *καιρός*.«<sup>7</sup> Heidegger interpretiert nämlich die aristotelische Platonkritik im Zusammenhang mit seiner Kritik an der Wertphilosophie von Neukantianern. In demselben Kontext interpretiert er den aristotelischen Begriff der *μεσότης*. »*Für unser Sein, charakterisiert durch die*

2 Heinrich Rickert: »Zwei Wege der Erkenntnistheorie«, in *Kant—Studien* 14 (1909), S. 169–228, hier S. 196 (hervorgehoben von Rickert).

3 Vgl. Martin Heidegger: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles – Einführung in die phänomenologische Forschung*, [GA 61], Frankfurt a. M. 1985, S. 91 f.

4 Martin Heidegger: *Platon: Sophistes*, [GA 19], Frankfurt a. M. 1992, S. 146 f.

5 Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt a. M. 1981, S. 255.

6 Aristoteles: *Ethica Nicomachea*, Oxford 1894, 1098a16 f.: »τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν.«

7 Martin Heidegger: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, [GA 18], Frankfurt a. M. 2002, S. 305 (hervorgehoben von Heidegger).

*Jeweiligkeit, lässt sich keine einmalige und absolute Norm geben.* Es kommt darauf an, das Sein des Menschen so auszubilden, dass es in die *Eignung* versetzt wird, *die Mitte zu halten*. Das besagt aber nichts anderes als *den Augenblick zu ergreifen*.<sup>8</sup> »Das Dasein, sofern es Leben ist, ist immer *jeweiliges* Dasein, es gibt nicht Dasein *überhaupt*. Dasein ist immer: *ich bin*, kein Seiendes, *das ist* [...].<sup>9</sup> In der Daseinsanalytik handelt es sich also nicht um die transzendente Subjektivität des ›Bewusstseins überhaupt‹, innerhalb dessen die perspektivfreie Geltung des theoretischen Urteils thematisiert wird, sondern um den Sinn des ›ich bin‹, der in der jeweiligen Handlungssituation verstanden wird. Die existenziale Analytik ist insofern eine *an dem indexikalischen Sinn des ›ich‹ orientierte transzendente Forschung*. Eine Aufgabe für Heidegger ist es, die aristotelische Tätigkeit der Seele (*ψυχῆς ἐνέργεια*) beziehungsweise die für den Sinn des ›ich‹ konstitutive Faktizität der Situation von physikalischen oder psychologischen Tatsachen zu unterscheiden. Zu diesem Zweck ist ein neuer Subjektivitätsbegriff erforderlich, der sich durch das Begriffspaar von Empirischem und Transzendentelem nicht mehr deuten lässt.

Heidegger schreibt in § 9 von *Sein und Zeit* folgendermaßen: »Das Ansprechen von Dasein muß gemäß dem Charakter der Jemeinigkeit dieses Seienden stets das Personalpronomen mitsagen: ›ich bin‹, ›du bist‹.«<sup>10</sup> Weiterhin erklärt er in § 64 zum Ich-sagen: »Die Aufklärung der Existenzialität des Selbst nimmt ihren ›natürlichen‹ Ausgang von der alltäglichen Selbstausslegung des Daseins, das sich über ›sich selbst‹ ausspricht im Ich-sagen. [...] Mit ›Ich‹ meint dieses Seiende sich selbst. Der Gehalt dieses Ausdrucks gilt als schlechthin einfach. Er meint je nur mich und nichts weiter.«<sup>11</sup> Nach Heideggers Definition ist das Dasein ein Seiendes, dessen Wesen »aus seinem Sein (existentia) begriffen [wird]«. <sup>12</sup> Heidegger meint mit dem Dasein nicht etwas, was raumzeitlich zu identifizieren und mit Prädikaten zu charakterisieren ist, in seinem Wort, Vorhandenes. Solch ein Gegenstand hat eine Struktur oder ein Wesen, das er mit anderen gleichartigen Gegenständen teilt. Solch ein Wesen lässt sich von der ›Existenz‹ unterscheiden. Um die gemeinsame Struktur zu erkennen, ist es nicht notwendig, sich darüber zu informieren, wann und wo ihr Exempel ›existiert‹. Deshalb muss Heideggers Interpretation des Ich-sagens von solch einer Sichtweise unterschieden werden, bei der ein Ich als ein physikalischer Körper ein Handlungsprädikat wie ›hämmern‹ exemplifiziert. Das bedeutet aber nicht, dass Heidegger den Sinn des ›ich‹ umgekehrt im mentalen Phänomen gesucht hätte, zu dem das Subjekt einen privilegierten Zugang hat. Der Sinn des Ich wird weder im Physikalischen noch im Mentalen gesucht. Aber dann wo? Hier ist deshalb ein anderer Subjektivitätsbegriff notwendig als der Cartesianische.

Für Heidegger ist die Quelle dieses anderen Subjektivitätsbegriffs Aristoteles, Leibniz und Husserl. Man wird darauf aufmerksam, dass diese Philosophen die Vertreter der anti-mechanischen Auffassung der Natur sind. Heideggers Begriff

8 Ibid. S. 186 (hervorgehoben von Heidegger).

9 Ibid. S. 246 (hervorgehoben von Heidegger).

10 Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 2001, S. 42.

11 Ibid. S. 312.

12 Ibid. S. 42.

des Daseins reiht sich in die begriffsgeschichtliche Tradition der Seele ein, d. i. die aristotelische Seele als Form des potenzial Leben habenden Köpers, Leibnizs Umdeutung der aristotelischen Seele als Monade und Husserls Aneignung der Monadologie in seinem Lebenswelt- und Leiblichkeitsbegriff. In der Tat wurde das ›In-der-Welt-sein‹ zuerst als eine Übersetzung der aristotelischen Seele eingeführt.<sup>13</sup> Heidegger erkennt auch die begriffliche Nähe des Daseins zur Monade bei Leibniz an.<sup>14</sup> Um diesen anti-cartesianischen Subjektivitätsbegriff zu erläutern, beginne ich mit dem leiblich-lebensweltlichen Subjektivitätsbegriff Husserls.

Im Unterschied zu Descartes und den meisten der gegenwärtigen Philosophen erkennt Husserl, dass ein Ich, wenn es von der Vertrautheit mit der Leibbewegung und räumlichen Richtungen wie Vorderseite, Rückseite, links, rechts, weit, nah et cetera, isoliert ist, Wahrnehmungsverben nicht mehr verstehen kann. Wenn ich beispielsweise behaupte: »Dies ist ein Kubus«, nehme ich implizit an, dass die unsichtbare Rückseite auch ein Quadrat ist. Die vorderseitige Erscheinung des Kubus *motiviert* mich, implizit zu unterstellen: Wenn ich *mich bewege*, *sehe ich* seine Rückseite und diese muss ein Quadrat sein. Die gegenwärtige perspektivische Erscheinung eines Gegenstandes birgt in sich eine Regel seiner weiteren perspektivischen Erscheinung in der Zukunft.<sup>15</sup> Diese Regel der Gegenstandserscheinung impliziert aber auch den möglichen Perspektivwechsel, der zusammen mit der Leibbewegung eintreten kann.<sup>16</sup> Perspektivische Erscheinungen räumlicher Gegenstände deuten implizit darauf hin, wo ich mich befinde und wie die Gegenstände sich aus möglichen anderen Standpunkten zeigen würden, die ich, wenn ich mich bewege, einnehmen kann.<sup>17</sup> Das Verständnis des »ich« mit Wahrnehmungsprädikaten setzt folglich die Vertrautheit mit den raumzeitlichen Richtungen, den perspektivischen Dingerscheinungen und dem Perspektivwechsel bei der Leibbewegung voraus.

Für den Subjektivitätsbegriff entscheidend ist es, dass Husserl die lebensweltliche Räumlichkeit innerhalb des Subjektivitätsbegriffs behandelt. Nachdem die Subjektivität durch die Infallibilität des Selbstwissens definiert wurde, ist die Räumlichkeit von der Sphäre der Subjektivität ausgeschlossen worden, weil das Wissen des Räumlichen immer einem möglichen Zweifel ausgesetzt ist. Allerdings führt diese Definition zur Verengung des Subjektivitätsbegriffs und zum Überspringen der Problematik der Leiblichkeit und Lebenswelt. Kant sieht zwar ein, dass der Raum für das Dasein des Subjekts notwendig ist,<sup>18</sup> aber wie wir weiter unten sehen werden, beachtet er nicht die *lebensweltliche Subjektivität* der äußeren Erfahrung wegen seiner Orientierung an der geometrischen Raumstruktur.

13 Martin Heidegger: *Einführung in die phänomenologische Forschung*, [GA 17], Frankfurt a. M. 1994, S. 293.

14 Martin Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, [GA 24], Frankfurt a. M. 1997, S. 427.

15 Vgl. Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch [Hua III], Den Haag 1950, S. 366.

16 Vgl. Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, zweites Buch, *phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* [Hua IV], Den Haag 1952, S. 226.

17 Vgl. *ibid.* S. 168.

18 Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1998, B275.

Husserl schreibt hingegen folgendermaßen. »Zunächst; jedes Erlebnis ist so geartet, daß die prinzipielle Möglichkeit besteht, ihm und seinen reellen Komponenten den Blick zuzuwenden und ebenso in der Gegenrichtung dem Noema, etwa dem gesehenen Baum als solchem. Das in dieser Blickstellung Gegebene ist nun zwar selbst, logisch gesprochen, ein Gegenstand, aber ein durchaus unselbständiger. Sein esse besteht ausschließlich in seinem ›percipi‹ – nur daß dieser Satz nichts weniger im Berkeleyschen Sinne gilt, da das percipi das esse hier ja nicht als reelles Bestandteil enthält.«<sup>19</sup> Hier ist hervorzuheben, dass die phänomenologische Reflexion, wie auch Heidegger richtig betont hat,<sup>20</sup> nicht nur die Intentionalität des Bewusstseins, sondern auch die Erscheinungsweise des intentionalen Gegenstandes beschreibt. Bekanntlich kritisierte Berkeley die Lockeschen primären Qualitäten, da diese niemals ohne sekundäre Qualitäten erscheinen können. Und die Erscheinung dieser Qualitäten ist immer abhängig vom Standpunkt eines Wahrnehmenden. Aber Berkeley deutet fälschlich diese Abhängigkeit als »existence within mind«.<sup>21</sup> Allerdings ist es eindeutig, dass die perspektivische oder ›abschattende‹ Erscheinungsweise eines räumlichen Gegenstandes wie Vorderseite, Rückseite et cetera nichts Mentales oder ›kein reelles Bestandteil‹ des mentalen Zustandes ist. Husserl bezeichnet dieses von der Subjektivität abhängige, aber nicht mentale esse als Noema.<sup>22</sup> Ich möchte das rätselhafte esse von Noema noch weiter analysieren, weil dieses in der heutigen analytischen ›philosophy of mind‹ überhaupt nicht berücksichtigt ist. Es ist allzu selbstverständlich, dass ein Wahrnehmungsgegenstand einem Wahrnehmenden perspektivisch erscheint. Trotz dieser Selbstverständlichkeit ist es jedoch nicht einfach, auf eine ontologische Frage zu antworten: In welchem Sinne existiert diese perspektivische Erscheinungsweise des Gegenstandes?

Dieses Problem veranschauliche ich durch folgendes Beispiel. Wenn ein Blatt Papier vor mir liegt, erscheint eine Seite als Vorderseite, aber dieselbe Seite erscheint einer anderen Person, die mir gegenüber sitzt, als Rückseite. Die physikalischen Strukturen dieses Papiers, ihres und meines Körpers, der die Retina reizenden elektro-magnetischen Welle et cetera können ohne intentionale Perspektive beschrieben werden. Der Wahrheitswert der physikalischen Beschreibung der Größe, des Gewichts, der Molekül-Struktur et cetera ist unabhängig davon, wie sie etwa vor mir oder links von ihr erscheinen. Der Wahrheitswert der physikalischen Beschreibung ist in diesem Sinne *perspektivfrei*. In welchem Sinne existiert

19 Husserl: Hua III, S. 229 f.

20 Heidegger: GA 17, S. 263.

21 G. Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, Oxford 1998, Part I § 10–11.

22 In der Husserl-Literatur ist es zwar umstritten, wie Noema interpretiert werden soll, aber hier unterstütze ich die Interpretation von Aron Gurwitsch. Vgl. Aron Gurwitsch: »Husserl's Theory of the Intentionality of Consciousness«, in Hubert L. Dreyfus und Harrison Hall (Hrsg.): *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge Massachusetts, 1982, S. 59–71, bes. S. 63. Dan Zahavi: *Husserl's Phenomenology*, Stanford 2003, S. 58 und Tetsushi Hirano: *Phänomenologie der Szene, – Das Problem der Selbstauslegung in »Sein und Zeit«*, Würzburg 2014, S. 90 f.

nun die Vorderseite dieses Papiers? Diese können wir nur einem räumlichen Ding zuschreiben. Sie ist aber keine physikalische Eigenschaft des Papiers. Außerdem erscheint diese Vorderseite der anderen Person als Rückseite. Aber es gibt *keinen entsprechenden physikalischen Unterschied*, durch den der Unterschied von Vorder- und Rückseite erklärt werden kann. Und wenn man ein Ding aus einer Perspektive beschreibt, muss man das gesamte Universum aus derselben Perspektive betrachten. Unser intentionales Leben ist, wie Leibniz sagt, ein lebendiger Spiegel, der das Universum aus dem eigenen Standpunkt her repräsentiert. Die intentionale Struktur des Lebens muss vom physikalischen Körper und vom darauf basierenden mentalen Zustand unterschieden werden, weil diese ohne die perspektivische Erscheinungsweise des Universums nicht existieren kann, und es gibt keinen physikalischen Unterschied, der den Unterschied der perspektivischen Erscheinungsweise erklären kann.

Der Zusammenhang zwischen der perspektivischen Erscheinungsweise und der Bedeutung der indexikalischen Ausdrücke muss nun noch näher erörtert werden. Im Unterschied zum Wahrheitswert der physikalischen Beschreibung ist die Bedeutung der indexikalischen Ausdrücke und der illokutionären Kräfte ohne Innen- und Außenhorizont des intentionalen Gegenstandes beziehungsweise den Hintergrund der perspektivischen Erscheinungsweise des intentionalen Gegenstandes und des Universums nicht zu erfassen. Ich vermute zum Beispiel die Rückseite eines vor mir liegenden Kubus sei ein Quadrat. Ich sage: »Die Rückseite muss ein Quadrat sein«. Ich bewege mich und bestätige: »Die Seite ist in der Tat ein Quadrat«. Der Wechsel der illokutionären Kraft von der Vermutung zur Behauptung ist nur erfassbar zusammen mit dem Verständnis der Bedeutung von Wörtern wie ›Rückseite‹, ›muss‹, ›die Seite‹ oder ›ist in der Tat‹. Hier ist es nicht möglich, diese Worte als physikalische Gegenstände wie Luftschwingung oder Nervenregung zu betrachten und ihre Bedeutung irgendwo anders zu suchen. Die Bedeutung eines Wortes wie ›Rückseite‹ oder ›Vorderseite‹ bezieht sich auf nichts anderes als die perspektivische Erscheinungsweise selbst. Das Quadrat-Sein der Rückseite erscheint mir im Modus der beinahe notwendigen Wahrscheinlichkeit des ›muss‹. Diesen Modus der Erscheinungsweise nennt Husserl *noematischen Charakter* und die dem Modus der Erscheinungsweise entsprechende illokutionäre Kraft wie Vermutung *noetischen Charakter*.<sup>23</sup> Die Sprechhandlung in der Wahrnehmungssituation ist nur durch die ständig wechselnde Korrelation des noematischen und noetischen Charakters verstehbar.

Deshalb scheidt Husserl folgendermaßen: »Ganz allgemein beschreibt die Noematik die Gegenstände im Wie der Erscheinungsweisen. Sie erforscht alle die Erscheinungsweisen, ohne die Gegenständliches überhaupt nicht erscheinen kann[...]. Die Noematik studiert also jede Art von Gegenständen rein als Gegenstände der sie gebenden Anschauungen; studiert mit andern Worten ihren gegenständlichen Sinn in seiner Struktur. Sie studiert aber in eins *die wechselnde noematische Erscheinungsweise des ganzen Gegenstandes als Sinnes* und jede seiner anschaulichen Komponenten. Hier hatten wir ganz allgemein Gegenstände überhaupt betrachtet rein als zeitliche, und somit traten ausschließlich hervor die noematischen

23 Husserl: Hua III, S. 240 f.

Erscheinungsweisen, die die Zeitlichkeit hereinbringt.«<sup>24</sup> Von dem Standpunkt der heutigen Sprachphilosophie ist es ungewöhnlich, die Erscheinungsweise des Gegenstandes im Hinblick auf Sinn zu untersuchen. Aber der Grund ist aus der bisherigen Diskussion ersichtlich. Wenn man den Begriff des Sinnes nicht auf den propositionalen Inhalt einschränkt, sondern in ihm auch die Bedeutungen der indexikalischen Ausdrücke und illokutionären Kräfte einschließen will, muss man die Sphäre des Sinnes auf den Hintergrund der Sprechhandlung erweitern, mit dem ein Aussagender vertraut sein muss, um erfolgreich eine Sprechhandlung zu vollziehen. Es ist diese Husserlsche Auffassung der zeitlich strukturierten Erscheinungsweise des Gegenstandes als Sinnes, die Heidegger bei seiner Konzeption des Sinnes als ›Woraufhin des primären Entwurfs‹ stark beeinflusste.<sup>25</sup> Man kann trotzdem einwenden, dass der Sinn als perspektivische Erscheinungsweise zwar nicht mehr cartesianisch aufzufassen, dennoch solipsistisch ist. Zur perspektivischen Erscheinungsweise aus dem Standpunkt eines Ichs kann im Prinzip nur diese erste Person den Zugang haben. Allerdings ist perspektivische Erscheinungsweise als Sinn dem Anderen als Hintergrund der indexikalischen oder implizit indexikalischen Ausdrücke indirekt zugänglich. Betrachten wir nun folgenden Satz: Der Bonner Hofgarten liegt vor dem Universitätshauptgebäude. Auch wenn jemand niemals in Bonn gewesen ist, kann er sich die ungefähre Konstellation des Gartens und des Gebäudes vorstellen, weil der Ausdruck ›vor dem‹ aus dem Standpunkt eines möglichen Beobachters und deshalb vor dem Hintergrund dieser bestimmten perspektivischen Erscheinungsweise des Gartens und des Gebäudes verstanden ist. Man kann zu diesem Hintergrund zwar keinen direkten Zugang haben, aber als impliziter Sinn des Ausdrucks ist er indirekt zugänglich. Husserl bezeichnet diese indirekte Zugänglichkeit des Hintergrundes als *Appräsentation* im Unterschied zur *Urpräsenz* als direkten Zugang zur eigenen Perspektive.<sup>26</sup> Als Heidegger die Skizze von *Sein und Zeit* in der *Prolegomena*-Vorlesung dargestellt hat, verwendete er noch das Wort »Appräsentationssinn«.<sup>27</sup> Besonders wichtig ist, dass er den Begriff im Zusammenhang mit seinem Begriff der *Rede* verwendet.<sup>28</sup> Ich erkläre diesen Begriff durch ein Beispiel. Wenn wir folgende Aussage hören: »Der Hammer ist zu schwer«, dann sind wir gewissermaßen in die durch die Aussage erschlossene Szene versetzt. Wir können ungefähr verstehen, worum es geht, auch wenn wir nicht direkt in der Szene sind. Jemand will etwas aufbauen, aber der Hammer ist dafür nicht geeignet und deshalb ärgert er sich über den Hammer et cetera. Der Ausdruck ›zu schwer‹ zeigt die Struktur des Umweltdinges selbst, die auf einen Zweck hinweist. Dieser Zweck ist eine Möglichkeit, d. i. ein Seinkönnen des aussagenden Ichs, etwa einen Tisch aufzubauen. Aus dieser vorweggenommenen Möglichkeit eines Handelnden her erhellt sich der Charakter der gegenwärtigen Situation, die

24 Edmund Husserl: »Bewußtsein und Sinn – Sinn und Noema«, in *Analysen zur passiven Synthesis*, [Hua XI], Den Haag 1966. S. 333 (hervorgehoben von. T. H.).

25 Vgl. Hirano: *Phänomenologie der Szene*, S. 101 f.

26 Husserl: Hua IV, S. 162 f.

27 Martin Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, [GA 20], Frankfurt a. M. 1994, S. 292.

28 Ibid. S. 361 f.

zum Beispiel durch seine verärgerte Stimme gekennzeichnet wird. Die Ausdrucksweise wie Tonfall, Miene oder ›zu schwer‹ *appräsentiert* oder teilt den Anderen die Struktur der auf die künftige Möglichkeit hin verstandenen gegenwärtigen Handlungssituation mit.<sup>29</sup> Heidegger drückt diesen Sachverhalt folgendermaßen aus: »Die befindliche Verständlichkeit des In-der-Welt-seins spricht sich als Rede aus.«<sup>30</sup> Mit der Struktur der Handlungssituation muss man nämlich direkt oder indirekt bereits stimmungsmäßig vertraut sein oder diese immer schon implizit verstanden haben, um die gegenwärtige oder mitgeteilte Situation in einer Aussage explizit auslegen zu können. Diese Struktur der vertrauten Handlungssituation ist eben Sinn beziehungsweise Hintergrund, im Hinblick auf den ein Handlungsobjekt als geeignet oder ungeeignet für irgendeinen Zweck ausgelegt wird.

Die an der künftigen Möglichkeit orientierte Erschließungsfunktion der Stimmung nennt Heidegger *Sorge* und ihre Struktur ›Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt‹. Dieser an der Zukunft orientierten Sorgestruktur entspricht der auf die künftige Möglichkeit hinweisende Charakter des Handlungsobjekts, den er *Bedeutsamkeit* nennt.<sup>31</sup> Die Korrelation der Sorge und Bedeutsamkeit ist also die handlungstheoretische Entwicklung der Husserlschen Noesis-Noema-Struktur, besonders des noetischen und noematischen Charakters. Die Sprechhandlung eines Handelnden ist nämlich verstanden vor dem Hintergrund der für die Handlung bedeutsamen raumzeitlichen Struktur wie: »Der andere Hammer ist im Lagerhaus, aber das ist zu weit!«; »die Lieferung ist morgen. Die Zeit ist zu knapp!«, die von geeigneten oder ungeeigneten Handlungsgegenständen vorgeschrieben werden kann.

Insofern steht Heideggers Daseinsanalytik unter dem starken Einfluss von Husserl. Aber was Heidegger von Husserl unterscheidet, ist seine Auffassung der Faktizität des handelnden Ichs. Heidegger verweigert die Faktizität des handelnden Ichs und der Handlungssituation in Klammern zu setzen und der phänomenologischen Reduktion zu unterziehen.<sup>32</sup> Das liegt daran, dass zum Sinn der Ich-Aussage wie ›Ich hämmere‹ die gesamte faktische Handlungssituation gehört. Heidegger schreibt: »Im Ich-sagen spricht sich das Dasein als In-der-Welt-sein aus.«<sup>33</sup> Die Ich-Aussage eines Handelnden hat zwar eine allgemeine Struktur, d. i. Existenzialien, die von jeder Ich-Aussage mit Handlungsverben vorausgesetzt werden müssen, aber diese allgemeine Struktur der Ich-Aussage ist nur in einer faktischen Konkrektion verstehbar.<sup>34</sup> Man kann deshalb auf die durch den indexikalischen Sinn bestimmte Allgemeinheit die Unterscheidung zwischen Empirischem und Transzendentelem nicht anwenden, weil diese aus der Problematik der perspektivfreien Geltung des theoretischen Urteils stammt. Mit der Faktizität des Daseins meint Heidegger nicht die naturalistische Tatsache, sondern die *Rolle des Lebens*, die eine

29 Ibid.

30 Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 161.

31 Z. B. Heidegger: GA 18, S. 300. Vgl. Hirano: *Phänomenologie der Szene*, S. 156 f.

32 Heidegger: GA 20, S. 152 f. Vgl. Hirano: *Phänomenologie der Szene*, 69 f. und 94 f.

33 Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 321.

34 Vgl. Martin Heidegger: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, [GA 26], Frankfurt a. M. 1978, S. 172 und Hirano: *Phänomenologie der Szene*, S. 69 f.



Lebenswelt erschließt und zur Bedeutung des indexikalischen Ausdrucks beiträgt. Um die Bedingung der Möglichkeit des indexikalischen Ich-Sagens darzustellen, ist zwar eine neue ontologische Kategorie, d. i. existenzial notwendig. Aber die allgemeine Struktur dieses Seienden ist nur in einer faktischen Situation verständlich. Deshalb sagt Heidegger: »Die existenziale Analytik [...] ist letztlich *existenziell*, d. h. *ontisch* verwurzelt.«<sup>35</sup> Nun möchte ich diese an dem indexikalischen Sinn orientierte existenziale Forschung mit der kantischen vergleichen. Heideggers Kantinterpretation wird durch seine Orientierung an der *Jemeinigkeit* des Daseins determiniert. Diese Interpretation hebt die zwei einander widersprechenden Aspekte der transzendentalen Einbildungskraft Kants hervor. Die transzendente Analytik zielt darauf ab, die Bedingung einer empirischen Erkenntnis überhaupt darzustellen, deren Gültigkeit unabhängig von der Ich-Perspektive eines Urteilenden ist. Einerseits muss die transzendente Einbildungskraft den Perspektivwechsel von der etwa von Berkeley dargestellten erstpörsönlichen Dingerscheinung (der subjektiven Einheit des Bewusstseins) zur naturwissenschaftlichen Dingbestimmung (der objektiven Einheit des Selbstbewusstseins) ermöglichen. Andererseits muss sie den Verstandesbegriffen den Bezug auf die Sinnlichkeit verschaffen.

Das Problem der *Kritik der reinen Vernunft* liegt nach Heideggers Kantinterpretation in der Vereinbarkeit der ersten Aufgabe mit der zweiten. Denn die kausale Struktur der physikalischen Welt (der zweite Grundsatz) und die geometrische Raumstruktur (formale Anschauung) bedürfen keines Bezuges auf die Sinnlichkeit des Erkennenden, die aus seiner erstpörsönlichen Perspektive her strukturiert ist.<sup>36</sup> In seinem Buch *Kant und das Problem der Metaphysik* ignoriert Heidegger folglich die gesamte Argumentation in der B-Deduktion in der *Kritik der reinen Vernunft*, wo der Unterschied zwischen der subjektiven Einheit des Bewusstseins und der objektiven Einheit des Selbstbewusstseins eingeführt wird.<sup>37</sup> H-G Hoppe hat mit Recht diese Einseitigkeit der Heideggerschen Kantinterpretation kritisiert.<sup>38</sup> Aber diese ›Gewalttätigkeit‹ seiner Kantinterpretation geht darauf zurück, dass Heidegger die Problematik der Umwelt, die man bei Kant, besonders in *Kritik der reinen Vernunft*, überhaupt nicht finden kann, herauszulesen versucht hat.

Die Absicht Heideggers kann man am besten seiner Interpretation des Raums als Form der Anschauung entnehmen. Im Unterschied zu Natorp<sup>39</sup> hebt Heidegger nicht den Raum als formale Anschauung, sondern den Raum als Form der Anschauung hervor.<sup>40</sup> Unter formaler Anschauung versteht Kant den geometrisch

35 Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 13.

36 Vgl. Heidegger: GA 20, S. 309 und 313.

37 Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M., 1998, S. 160 f.

38 Hans-Georg Hoppe: »Wandlungen in der Kant – Auffassung Heideggers«, in Vittorio Klostermann (Hrsg.): *Durchblicke*, Frankfurt a. M. 1970, S. 284 – 317, hier S. 295 und 298.

39 Paul Natorp: *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Leipzig 1910, Kap. 6, § 2.

40 Martin Heidegger: *Logik – Die Frage nach der Wahrheit*, [GA 21], Frankfurt a. M. 1976, S. 294. Ders.: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, [GA 25], Frankfurt a. M. 1987, S. 132 f.

interpretierten Raum.<sup>41</sup> Für Kant ist der Raum als formale Anschauung wichtiger als der Raum als Form der Anschauung, die »bloß Mannigfaltiges«<sup>42</sup> gibt. Er interessiert sich nämlich nicht für die subjektabhängige Raumstruktur wie Berkeley, sondern für die objektive Raumstruktur, die eine allgemeingültige Erkenntnis raumzeitlicher Gegenstände voraussetzt. Aber eben wegen seiner Orientierung an der geometrischen Raumstruktur bleibt es dunkel, was Kant unter dem Raum als Form der Anschauung verstanden wissen will.

Unabhängig davon, ob Heideggers Interpretation als Kantinterpretation zu verteidigen ist, ist ihr Motiv eindeutig. Heidegger wollte die Form der Anschauung als lebensweltliche raumzeitliche Struktur deuten, mit der ein Handelnder vorreflexiv vertraut sein muss, um sich bei seiner Handlung orientieren zu können. Dementsprechend legt er bei der Interpretation der transzendentalen Einbildungskraft nicht auf den Übergang von der subjektiven Einheit des Bewusstseins zur objektiven Einheit des Selbstbewusstseins, sondern auf den Zusammenhang zwischen der transzendentalen Einbildungskraft und der reinen Anschauung.<sup>43</sup> Wenn die existenziale Analytik sich nicht mit naturalistischen Tatsachen, sondern mit dem indexikalischen Sinn der Faktizität des ›ich bin‹ befasst, muss auch dieser Sinn intersubjektiv zugänglich sein. Deshalb ist ein anderer Perspektivwechsel für die existenziale Analytik notwendig als der Perspektivwechsel in der transzendentalen Deduktion. Denn dabei handelt es sich nicht um die perspektivfreie Geltung, sondern um den von der erstpönslichen Perspektive abhängigen, aber intersubjektiv zugänglichen Sinn der indexikalischen Ausdrücke. Solch ein Perspektivwechsel ist das Versetzt-sein in die drittönsliche Perspektive, d. i. Mitsein,<sup>44</sup> das Heidegger anhand des Husserlschen Begriffs der Appräsentation entwickelt hat.<sup>45</sup> Heideggers Begriff für ›sich in die drittönsliche Perspektive versetzen‹ ist *besorgende Fürsorge*. Dieser Begriff ist als Heideggers Umdeutung des Nachverstehens Diltheys anzusehen.<sup>46</sup> Um die Handlung eines Anderen zu verstehen, müssen wir seine Absicht nachvollziehen, oder das Woraufhin des besorgenden Entwurfs verstehen. Dadurch sind wir in die Szene des Anderen versetzt. Heidegger schreibt: »Der Andere ist so zunächst in der besorgenden Fürsorge erschlossen.«<sup>47</sup> Wenn wir eine Aussage eines Handwerkers hören und verstehen, worum es geht, sind wir implizit an der Konstruktion der über die erstpönsliche Perspektive hinausgehende Wirklichkeit der geschichtlichen Welt beteiligt.

Die drei Schemata: das ›Umwillen seiner‹ das ›Wovor‹ und das ›Um-zu‹ machen also die Struktur der Handlungssituation, d. i. die Absicht, beziehungsweise die künftige Möglichkeit eines Handelnden, die auf diese Möglichkeit hin verstandene Handlungssituation und den für diese Möglichkeit bedeutsamen Charakter

41 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B160–1, Anm.

42 Ibid.

43 Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 145 f.

44 Martin Heidegger: *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, [GA 29/30], Frankfurt a. M. 2004, S. 301.

45 Heidegger: GA 20, S. 329 f.

46 Vgl. Hirano: *Phänomenologie der Szene*, S. 202 f.

47 Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 124.

des Handlungsobjekts anschaulich. Mit dieser Struktur ist jeder Handelnde zwar aus je eigener erstpersionlicher Perspektive her leiblich vertraut, aber durch diese Schemata wird sie intersubjektiv zuganglich. Die intersubjektive Wirklichkeit der geschichtlichen Welt ist in diesem Sinne im Schematismus der Handlung verwurzelt. Die Sorge kann deshalb als die *existenziale Einbildungskraft* betrachtet werden, insofern Sorge als besorgende Fursorge den Perspektivwechsel von der erstpersionlichen zur drittpersionlichen Perspektive ermoglicht.

Aber bei seinem Schematismus orientiert sich Heidegger nicht an der kantischen, sondern an der aristotelischen praktischen Philosophie. Denn im Unterschied zu Kant spricht Heidegger der Stimmung Anschauungsfahigkeit nicht ab.<sup>48</sup> Vielmehr ist es in der Stimmung, dass der jeweils wechselnde Charakter der Handlungssituation uns erschlossen wird. Aristoteles nach befasst sich die praktische Vernunft nicht nur mit dem Worumwillen, dem Anfang der praktischen Überlegung oder dem allgemeinen Obersatz, sondern auch mit dem einzelnen Handlungsobjekt als Anfang der Handlung.<sup>49</sup> Die *Aisthesis*, die den richtigen Ausgangspunkt der Handlung erkennt, ist nicht die *Aisthesis* der Geometrie, sondern die des Erfahrenen, der sich bei einer Wahl in der emotionalen Mitte zu halten weiß, ohne emotionalem Exzess zu verfallen. Die praktische Vernunft ist eben das Auge, das im Hinblick auf *Eudaimonia* die richtige Handlungssituation durchschaut.<sup>50</sup> Genauso wie die aristotelische praktische Vernunft muss das Verstehen bei Heidegger immer stimmungsmäßig sein. Denn es ist nicht die theoretische Wahrnehmung von Sinnesqualitäten, sondern die Stimmung, die im Hinblick auf die vorweggenommene Möglichkeit der Handlung den für sie bedeutsamen oder nicht bedeutsamen Charakter des Handlungsobjekts erschließt.

Die Orientierung der existenzialen Analytik an der Stimmung erkennt man auch an Heideggers Wortwahl für seine Terminologie. Terminologisch verwendet er oft die Präpositionen, wie womit des Umgangs, Sein-bei, Wovor der Angst et cetera. Das liegt daran, dass die stimmungsmäßige Vertrautheit mit Handlungsobjekten und Handlungssituationen im Deutschen oft in der Kombination von Verb, Präposition und Kasus ausgedrückt wird.<sup>51</sup> Sich fürchten meint sich fürchten vor dem Menschen oder vor der Sache, aber nicht vor den Menschen oder vor die Sache, weil vor mit Akkusativ eine Szene wie ›Ich fahre vors Rathaus‹ erschließt. Die durch die Kombination des Verbs mit Präpositionen und Kasus et cetera artikulierete Vertrautheit mit der alltäglichen Szene macht das sogenannte Sprachgefühl aus, das für Muttersprachler so unauffällig wie Luft, aber für Ausländer immer schwer zugänglich bleibt. Heidegger wollte den Aspekt des Sprachgefühls in seiner Terminologie fürs Dasein beibehalten, weil das Ich der existenzialen Analytik nicht das Bewusstsein überhaupt, sondern durch das Verständnis seiner Ich-Aussage in die faktische Lebenssituation geworfen ist. Das, was Heidegger durch seine existenzia-

48 Vgl. Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg 1990, AA90.

49 Aristoteles: *Ethica Nicomachea*, 1143a35—1143b5.

50 Aristoteles: *Ethica Nicomachea*, 1143b13—14. Vgl. Heidegger: GA 19, S. 163 f.

51 Zum Zusammenhang zwischen Präpositionen und Bedeutsamkeit, siehe Heidegger: GA 61, S. 85 und 90, Ders.: GA 20, S. 315 f.

len Schemata anschaulich machen, oder, in seinen Worten, »formal anzeigen«<sup>52</sup> wollte, ist eben der im Sprachgefühl sedimentierte, dem reflektierenden Bewusstsein immer dunkel bleibende Sinn des ›ich bin‹.

## Literaturverzeichnis

- Aristoteles: *Über die Seele*. Griechisch – Deutsch, hrsg. und übers. von Horst Seidl, Hamburg 1995.
- : *Ethica Nicomachea*, hrsg. von Ingram Bywater, Oxford 1894.
- Berekeley, George: *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, hrsg. von J. Dancy, Oxford 1998.
- Gurwitsch, Aron: »Husserl's Theory of the Intentionality of Consciousness«, in Hubert L. Dreyfus und Harrison Hall (Hrsg.): *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge Mass. 1982, S. 59–71.
- : »Outlines of A Theory of ›Essentially Occasional Expressions‹«, in Jitendra Nath Mohanty (Hrsg.): *Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations*, Den Haag 1977, S. 112–127.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen 2001.
- : *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1998.
- : *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe [= GA] Bd. 17, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt a. M. 1994.
- : *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, [GA 18], hrsg. von Mark Michalski, Frankfurt a. M. 2002.
- : *Platon: Sophistes*, [GA 19], hrsg. von Ingeborg Schüßler, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1992.
- : *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, hrsg. von Petra Jaeger, Frankfurt a. M. 1994.
- : *Logik – Die Frage nach der Wahrheit*, [GA 21], hrsg. von Walter Biemel, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976.
- : *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, [GA 24], hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt a. M. 1997.
- : *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, [GA 25], hrsg. von Ingrid Gölrand, Frankfurt a. M. 1987.
- 52 Vgl. Heidegger: GA 61, S. 174. T. Kisiel hat in seinem Aufsatz mit Recht »okkasionelle Ausdrücke« bei Husserl hingewiesen, siehe: Theodore Kisiel: »Die formale Anzeigung als Schlüssel zu Heideggers Logik der philosophischen Begriffsbildung«, in: Alfred Denker und Holger Zaborowski (Hrsg.): *Heidegger und Logik*, Amsterdam; New York 2006, S. 49–64, bes. S. 50. Es ist zu betonen, dass Husserl zusammen mit »okkasionellen Ausdrücken« den Unterschied zwischen »anzeigender und angezeigter Bedeutung« einführt. Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen*, Bd. 2. Teil, Hua, Bd. XIX/2, Den Haag 1984, § 5, Zusatz. Zu diesem Unterschied, siehe Aron Gurwitsch: »Outlines of A Theory of ›Essentially Occasional Expressions‹«, in: Jitendra Nath Mohanty (Hrsg.): *Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations*, Den Haag 1977, S. 112–127, bes. S. 118.

- : *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, [GA 26], hrsg. von Klaus Held, Frankfurt a. M. 1978.
- : *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, [GA 29/30], hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt a. M. 2004.
- : *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles – Einführung in die phänomenologische Forschung*, [GA 61], hrsg. von Walter Bröcker et al., Frankfurt a. M. 1985.
- Hirano, Tetsushi: *Phänomenologie der Szene, – Das Problem der Selbstausslegung in »Sein und Zeit«*, Würzburg 2014.
- Hoppe, Hans-Georg: »Wandlungen in der Kant-Auffassung Heideggers«, in Vittorio Klostermann (Hrsg.): *Durchblicke*, Frankfurt a. M. 1970, S. 284–317.
- Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, [Hua III], hrsg. von Walter Biemel, Den Haag 1950.
- : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, zweites Buch, *phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, [Hua IV], hrsg. von Mary Biemel, Den Haag 1952.
- : *Analysen zur passiven Synthesis*, [Hua XI], Den Haag 1966.
- : *Logische Untersuchungen*, 2. Bd. 1. Teil, [Hua], Bd. XIX/1, hrsg. von Ursula Panzer, Den Haag 1984; 2. Bd. 2. Teil, [Hua], Bd. XIX/2, hrsg. von Ursula Panzer, Den Haag 1984.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von Jens Timmermann, Hamburg 1998.
- : *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, hrsg. von Karl Vorländer, Hamburg 1965.
- : *Kritik der praktischen Vernunft*, hrsg. von Karl Vorländer, Hamburg, 1990.
- Kisiel, Theodore: »Die formale Anzeige als Schlüssel zu Heideggers Logik der philosophischen Begriffsbildung«, in: Alfred Denker und Holger Zaborowski (Hrsg.): *Heidegger und Logik*, Amsterdam; New York 2006, S. 49–64.
- Natorp, Paul: »Zeit und Raum als Mathematische Gebilde«, Kap. 6 der *logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Leipzig 1910.
- Rickert, Heinrich: Zwei Wege der Erkenntnistheorie, in *Kant-Studien Bd. 14* (1909), S. 169–228.
- Zahavi, Dan: *Husserl's Phenomenology*, Stanford 2003.

