

Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie =
Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss
journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 55 (1996)

Artikel: Die Konkurrenz der Subjekte im Ausgang von Descartes' cogito

Autor: Holzhey, Helmut

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-882982>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 03.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

HELMUT HOLZHEY

Die Konkurrenz der Subjekte im Ausgang von Descartes' *cogito*

Descartes' *cogito*-Satz (*cogito ergo sum*) wird häufig als Prinzip des neuzeitlichen Subjektivismus deklariert: In der Vergewisserung seines Seins lege sich «Ich» den unerschütterlichen Grund seiner ferneren Gewissheiten. Abgesehen davon, dass die Cartesischen Texte und ihre Rezeption diese These nur bedingt stützen, belässt jene Deklaration den Begriff des Subjekts bzw. der Subjektivität zumeist in einer verwirrenden Unklarheit. Das zeigt sich exemplarisch in der Behauptung, mit Descartes werde die Auslegung des Menschen als Subjekt vollzogen.¹ Im folgenden soll es darum gehen, die in Descartes' Formulierung und Entfaltung seines Prinzips angelegte *Konkurrenz der Subjekte*, d.h. die Konkurrenz zwischen Prätendenten auf die «Stelle» des Subjekts, bei Descartes selbst und an einigen Stationen postcartesischen Nachdenkens über das Subjekt herauszuarbeiten. Beabsichtigt ist dabei, auch einen kritischen Beitrag zur Debatte um den «Tod des Subjekts» zu leisten.

Zum philosophischen Begriff des Subjekts

In der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* schreibt Hegel: «Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muss, alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern eben so sehr als *Subject* aufzufassen und auszudrücken.» Was ist hier unter «Subject» zu verstehen? Hegel erläutert es selbst ein paar Zeilen weiter: die «lebendige Substanz», «insofern sie die Bewegung des sich selbst Setzens, oder die Vermitt-

1 Nach H. VETTER («Welches Subjekt stirbt?», in: *Tod des Subjekts?* Hg. von H. NAGL-DOCEKAL und H. VETTER, Wien / München 1987, S. 22-42, zit. S. 25) der Grundgedanke in Heideggers Descartes-Interpretationen.

lung des sich anders Werdens mit sich selbst ist», « die reine *einfache Negativität* ».²

Es ist in diesem Text von *dem* Subjekt, vom absoluten Subjekt, vom Absoluten oder Wahren *als* Subjekt die Rede. Wenn der Autor auch zunächst Substanz und Subjekt in einen abstrakten Gegensatz stellt, so zeigt sich doch im weiteren Bedenken dieses Verhältnisses, dass sich beide wechselseitig bestimmen, d.h. der Substanz ebenso sehr Subjektivität zukommt wie dem Subjekt Substantialität. Unscheinbar und unthematisch allerdings ist noch ein anderes Subjekt, ein Ich, im Spiel, das Ich einer «Einsicht» in die subjektive Substantialität des Wahren. Von diesem beiläufigen Ich darf man vermuten, dass es sich mit der Rechtfertigung seiner «Einsicht» durch die «Darstellung des Systems» im System gewissermassen auflösen wird. Was das thematische «Subject» betrifft, so lassen sich dem Text zwei Bestimmungen entnehmen: Es ist es als absolutes nicht pluralisierbar; und es ist Selbstbeziehung («Selbstbewusstseyn», «sich selbst Setzen», «Vermittlung des sich anders Werdens mit sich selbst»).

Ein solcher Subjektsbegriff, charakterisiert durch Singularität und Relationalität, muss befremden. Alltags- und bildungssprachlich – ich gehe vom deutschen Sprachgebrauch aus – unterstellen wir ziemlich selbstverständlich, dass das Subjekt eine Entität ist, die im Plural vorkommt. Wie reden wir gewöhnlich vom Subjekt? Ausser Gebrauch gekommen ist das Schimpfwort (<dieses Subjekt>). Auch in der gehobenen Sprache ersetzen wir «Subjekt» oft durch «Mensch», «Ich», «Bewusstsein», «Selbstbewusstsein». Reden wir aber, wenn wir uns dieser Ersatzausdrücke bedienen, eo ipso vom Subjekt? Wir tun das höchstens in einer bestimmten Perspektive. Dass es verschiedene Hinsichten gibt, in denen wir je vom Menschen, vom Ich, vom Bewusstsein sprechen, leuchtet sofort ein: Es gibt Wissenschaften vom Menschen, es gibt eine Ichpsychologie, es gibt Theorien über das Verhältnis von bewusst und unbewusst. Diese Thematisierungen bringen aber Mensch, Ich und Bewusstsein gerade in die Stellung eines Objekts. Was heisst es also, «Mensch», «Ich» und «Bewusstsein» als Äquivalente für «Subjekt» zu verwenden? Tatsächlich scheinen verschiedene Seiten des Subjektsbegriffs angesprochen zu werden. Geläufig ist die Unterscheidung eines *psychologischen* und eines *erkenntnistheoretischen* Subjekts. Aber auch sie ist nicht eindeutig an

2 G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*. Ges. Werke Bd. 9, Hamburg 1980, S. 18.

spezifischen Äquivalenten auszuweisen. Der Ersatzausdruck «Ich» teilt die Mehrdeutigkeit von «Subjekt»: Beide Worte bzw. Begriffe werden sowohl für den *psychologischen* Begriff eines «Trägers der Erlebnisse, Wahrnehmungen und Vorstellungen, Gefühle, Bewusstseinsvorgänge und -inhalte» wie *erkenntnistheoretisch* für den «Inbegriff der Erkenntnisfunktionen und Erkenntnisformen»³ und die «prinzipielle Bedingung der Erkenntnis überhaupt»⁴ in Anspruch genommen; bezüglich der Genese von «Ich» wie «Subjekt» unterscheiden wir den empirischen Begriff vom theoretischen Konstrukt.⁵ – Eine weitere Facettierung: Die Besinnung aufs philosophische Subjekt muss sich nicht auf Erkenntnistheorie einschränken. Wir kennen auch ein *Subjekt des Handelns* und des Redens. Es ist das immer «der Mensch». An den allgemeinen Sprachgebrauch anknüpfend und in Kritik einer einseitigen erkenntnistheoretischen Ausrichtung wäre also der philosophische Subjektsbegriff Gegenstand der *philosophischen Anthropologie*; der Ersatzausdruck «Mensch» würde insbesondere hervorheben, dass das Subjekt nicht bloss ein Subjekt des Erkennens ist. Aber nun wieder umgekehrt: Wie ist «Mensch» zu verstehen, wenn «Mensch» die Bedeutung des Subjekts hat? Das sagt «Selbstbewusstsein» bzw. «Sich-zu-sich-verhalten». Ich und Mensch sind *als Selbstbewusstsein bzw. Sich-zu-sich-verhalten*, also in Gestalt einer Selbstbeziehung, Subjekt im philosophischen Sinne. Diese These stützt sich, wie die Bedeutung der in ihr verwendeten Ausdrücke, nicht mehr auf alltagssprachliche Gegebenheiten.⁶ Auch die postmoderne Kritik des Subjekts wäre missverstanden, wenn sie nicht als Kritik an der fundamentalen Position der Selbstbeziehung begriffen würde.

Die Rede vom Subjekt ist deshalb verwirrend, weil man sprachlich dazu verführt wird, sich eine Entität - wenn vielleicht auch mit Ausnahmecharakter - vorzustellen, mindestens «Etwas», *über* das Aussagen gemacht werden können. Das trifft nicht nur auf lat. *subiectum* zu, das noch im grammatikalischen Subjektsbegriff («Satzgegen-

3 J. HOFFMEISTER, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 2. Aufl., Hamburg 1955, S. 585.

4 E. METZKE, *Handlexikon der Philosophie*, Heidelberg 1949, S. 284.

5 Vgl. W. RÖD: «Empirisches Ich und Ich der Philosophen», in: *Aktuelle Probleme der Subjektivität*, hg. von H. RADERMACHER, Bern / Frankfurt a.M. 1983, S. 91-110.

6 Vgl. E. TUGENDHAT, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt a.M. 1979, S. 12.

stand») und in «sujet» bzw. «subject» präsent ist, sondern ebenso auf den Gebrauch, den wir gewöhnlich vom neuzeitlichen Begriff des Subjekts machen. Nach verbreiteter Auffassung ist es das Kennzeichen der neuzeitlichen Weltauslegung, dass der Mensch auf sich selbst abstellt. In diesem Sinne wird «Mensch» zum Subjekt, d.h. zugrundegelegt. Es zeigte sich bereits, dass diese objektivierende Rede vom Menschen keinen zureichenden Begriff des Subjekts hergibt. Sagt man nämlich, der Mensch werde zugrundegelegt, lässt sich weiterfragen: wird «der Mensch» zugrundegelegt oder «dass der Mensch auf sich selbst abstellt»? Hegels Begriffsbestimmung zeigt, dass *Selbstbeziehung, Selbstverhältnis oder Selbstbewusstsein* das neuzeitliche Subjekt, das im neuzeitlichen Sinne Zugrundegelegte, ausmachen.

Den Stellenwert dieses *subiectum* kann man leicht an Kants Bestimmung des Subjektseins als «Selbstdenken» ablesen. Die Definition lautet: «*Selbstdenken* heisst den obersten Probierstein der Wahrheit in sich selbst [...] suchen».⁷ Kant plädiert nicht für die subjektive Meinung, sondern für den eigenen Vernunftgebrauch. Was wird *nicht* zugrundegelegt, wenn das Selbstdenken in diesem Sinne als Subjekt fungiert? Für Kant lassen sich die abgewiesenen Subjekte klar benennen, es sind: Gott (bzw. Gottes Denken), die Intelligibilität des Seienden (wie sie die klassische Ontologie voraussetzt), aber auch eine blinde oder mechanische Natur und das fatum. Im Namen dieser – gewissermassen verstossenen – Subjekte wird dann immer wieder Kritik am *Subjektivismus* neuzeitlichen Denkens geübt⁸; auch Hegels Begriff des absoluten Subjekts impliziert eine solche Kritik. Ich greife aber jetzt diejenige Kritik des «Selbstdenkens» oder der vernünftigen Selbstbeziehung auf, die diesem Subjektsbegriff von Anfang an, nämlich mit Descartes' Entwurf, inhärent ist: die kritische Rückfrage nach dem «konkreten Menschen». Ist nicht dieser das eigentliche Subjekt? Diese Rückfrage soll im Blick auf das *Verhältnis von Vernunftbegriff und Realbegriff des Subjekts* erörtert werden. Ein Zitat aus Diltheys «Einleitung in die Geisteswissenschaften» kann verdeutlichen, was gemeint ist: «In den Adern des erkennenden Subjekts, das Locke, Hume und Kant konstruierten, rinnt nicht wirkliches

7 I. KANT, *Was heisst: Sich im Denken orientieren?* Akad.-Ausg. Bd. 8, S. 146; vgl. U. ANACKER, (Art.) «Subjekt», in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, München 1974, S. 1441.

8 Vgl. E. TUGENDHAT, a.a.O., S. 46.

Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als blosser Denktätigkeit. Mich führte aber historische wie psychologische Beschäftigung mit dem ganzen Menschen dahin, diesen, in der Mannigfaltigkeit seiner Kräfte, dies wollend fühlend vorstellende Wesen auch der Erklärung der Erkenntnis und ihrer Begriffe [...] zugrunde zu legen».⁹ Wieder begegnet ein unthematisches Ich. Dieses Ich des Autors legt seinem Erkenntnisprojekt den ganzen Menschen, in gewissem Sinne also sich selbst, zugrunde. Offen bleibt, was das so Zugrundegelegte zum Subjekt qualifiziert. Der Vergleich mit Descartes' Grundlegung drängt sich auf.

Der Cartesische Zweifel

Descartes' Grundlegung geschieht als Zweifelsmeditation. Was ist unbezweifelbar? Das unbezweifelbar Gewisse soll zugrundegelegt werden. Über die vermeintlichen Gewissheiten nachdenkend suche ich das wirklich Gewisse. Die Zweifelsmeditation arbeitet ab, was sich nicht als unbezweifelbares Fundament – als Zugrundeliegendes bewährt. Sie ist von der Situationsbeschreibung her Rückzug auf mich, sie ist es von ihrem eigentlichen Ziel her – Gewissheit zu finden. Die Ichform des Textes hat nicht rhetorischen Charakter. Von Zweifel und Gewissheit lässt sich nur ichlich reden. Also: Mir wird zweifelhaft (weil nicht alle Zweifel ausgeräumt werden können), dass es «Himmel, Luft, Erde, Farben, Gestalten, Töne und alles Äussere» gibt und so gibt, wie sie mir sinnlich erscheinen; damit auch, dass ich selbst Hände, Augen, Fleisch und Blut, also einen Körper habe; dass $2+3=5$ ist. Es macht den Anschein, dass so *alles*, was ich für gewiss gehalten habe oder halten könnte, zweifelhaft wird; aber für dies «alles» habe ich kein Kriterium. Ich kann mich auch nicht damit zufrieden geben, «dass es nichts Gewisses gibt», pointiert: ich bin mir auch nicht gewiss, «dass nichts gewiss ist». (Descartes spielt das Paradox, das der radikale Zweifel enthält, nicht gegen ihn aus.) *Nur meiner selbst*, das ist die Lösung, *bin ich mir gewiss* – meiner selbst nicht als dieses konkreten Menschen, der hier nachdenkend sitzt, sondern meiner selbst als eines, der nachdenkt, zweifelt usw., jedenfalls solange ich das tue. Wessen bin ich mir so gewiss? «Also wäre doch wenigstens ich irgend etwas (aliquid)?» Auch wenn ich mich als von

9 W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Ges. Schr. Bd. 1, 6. unv. Aufl., Stuttgart und Göttingen 1966, S. XVIII.

einem göttlichen Betrüger getäuscht unterstelle, unterstelle ich notwendigerweise, dass ich bin: Er wird es nicht fertigbringen, dass ich mich selbst annihiliere, indem ich auch noch diese Unterstellung destruiere – «dass ich nichts bin, solange ich denke, dass ich etwas sei». Nennen wir die hier ausgesprochene *Gewissheit, dass ich bin* die Selbstgewissheit. Sie ist das gesuchte fundamentum inconcussum, das Subjekt. Nicht «ich», nicht einfach «ich bin» oder doch nur, sofern «ich bin» heisst: «ich bin gewiss, dass ich bin», wird zugrundegelegt. Der Satz (pronuntiatum) «ego sum, ego existo» bildet die Basis.

Wer legt hier zugrunde? Natürlich *ich*, der ich zweifelnd meine Gewissheiten auf ihre Tragfähigkeit hin durchgegangen bin, um zuletzt auf die unbezweifelbare Selbstgewissheit zu stossen, dass ich existiere. Ich (als Mensch, der hier zu einer bestimmten Zeit diese Meditation vollzogen hat) bin ganz hinter diese Selbstgewissheit zurückgetreten bzw. in ihr aufgegangen; ich habe mich zu ihren Gunsten verzehrt. D. h.: Ich bin nicht als Täter von der Tat der Grundlegung in der Selbstgewissheit abzuheben und bleibe ihr nicht irgendwie äusserlich vorgegeben. Und doch erhebe ich mich wieder aus der Asche meiner selbst – mit der Frage, wer ich denn bin, der ich notwendig bin. Diese Frage ist vorbereitet, ist vielleicht schon vom persönlichen Einstieg her vorbereitet, jedenfalls implizierte schon die zugrundegelegte Gewissheit, dass ich *etwas* bin. Wenn ich bin, so bin ich etwas. Descartes bestimmt das, was ich bin, als *res cogitans*. Die Ver-ichlichung des Subjekts, die Ver-ichlichung der Selbstgewissheit, setzt mit der unscheinbaren Frage nach dem Wer ein. Welche der Zuschreibungen, die ich mir früher erlaubt habe, halten dem Zweifel stand, welche nicht? Fraglich ist alles, was dem Körper zugehört; fraglich sind aber auch die (von Aristoteles) der Seele zugeschriebenen Vermögen bzw. Tätigkeiten der Ernährung, Bewegung und Sinneswahrnehmung, die ohne Körper nicht zustandekommen; fraglich ist schliesslich die Seele (anima) selbst, sofern man sich darunter (nach stoischer Tradition) «ein feines Etwas vorstellt, nach Art eines Windes, Feuers oder Äthers, das meinen gröberen Teilen eingeflüßt sei». Unter den Tätigkeiten der Seele hält allein das Denken dem Zweifel Stand. Im Resultat «bin ich also genau nur ein denkendes Wesen, d.h. Geist (mens) oder <Seele> (animus) oder Verstand

(intellectus) oder Vernunft (ratio)».¹⁰ Denken (cogitatio) qualifiziert mein Sosein, Ich ist eine denkende Substanz: ein Seiendes, dessen So das Denken ausmacht; ein Seiendes, das sich selber begreift und aus sich selber ist.¹¹

Die Gewissheit, dass ich bin, und die substantielle *res cogitans* stehen in Konkurrenz um die Stellung als Subjekt. Die Konkurrenz ist nicht sofort sichtbar; denn die *res cogitans* wird als Substanz ausschliesslich durchs Denken definiert. Erst in der Folge, vor allem mit der Auslegung der Erkenntnisrelation als Subjekt-Objekt-Relation, zeigen sich die Implikationen der Konkurrenz in ihrer vollen Schärfe.

Das *Ich denke* muss alle meine Vorstellungen begleiten können
(I. Kant)

Kant legt das *cogito* (Ich denke) zugrunde, aber nicht in dem Sinne, dass es Seinsgewissheit im Sinne der Gewissheit, dass ich bin, einschliesse. Das zugrundegelegte «Ich denke» ist keine Substanz. Man verfehlte seinen Sinn, wenn man fragen wollte, wer ich bin, der ich denke. Das Ich geriete mit dieser Frage in Objektstellung. Damit wird auch schon gesagt, dass die Verknüpfung von Denken und Sein (in der Selbstgewissheit meiner Existenz) nicht den springenden Punkt der Zugrundelegung des «Ich denke» bei Kant ausmacht. Es geht vielmehr um den Grund der Einheit unserer Erkenntnisse bzw. Urteile. Statt den Überschnitt vom Denken zum Sein in einer unmittelbaren Verbindung von Denken und Sein zu fundieren, begründet Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* den synthetischen Charakter der Erkenntnis. Die «synthetische Einheit der Apperzeption» ist Kants *subiectum*. Wie von Descartes bekannt, lässt sich das «Ich denke» (*cogito*) weiter ausdeuten. Kant schiebt hier einen Riegel vor: Das «Ich denke» als ursprüngliche Apperzeption kann, indem es alle Vorstellungen zu begleiten vermag, nicht seinerseits von Vorstellungen

10 Die französische Übersetzung der Stelle verzichtet auf die Wiedergabe von «animus», vgl. *Œuvres de Descartes*, publ. par CH. ADAM et P. TANNERY, vol. 9/1, p. 21.

11 Die Zitate aus R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia – Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Auf Grund der Ausgaben von A. BUCHENAU neu hg. von L. GÄBE, Hamburg 1959, 1. und 2. Meditation (vgl. *Œuvres de Descartes*, publ. par CH. ADAM et P. TANNERY, vol. 7, p. 1ff.).

begleitet, also synthetisiert werden.¹² Dieses «Vehikel aller Begriffe überhaupt» dient nur dazu, «alles Denken, als zum Bewusstsein gehörig, aufzuführen».¹³ Es ist weder Begriff noch Anschauung; es muss, gerade wenn es reflexiv thematisch gemacht wird, in einer gewissen Unthematizität bleiben, weil jede vergegenständlichende Thematisierung es schon voraussetzen würde.¹⁴ Vom «Ich denke» strikt zu unterscheiden ist das Ich als Gegenstand der Psychologie, die «Seele». Ich, der ich denke, bin Subjekt, nicht Prädikat und nicht Objekt. «Ich denke» impliziert keine Vorstellung über mich, wie ich wirklich bin (rationale Psychologie) oder mir erscheine (empirische Psychologie).

Daraus ergibt sich nun Kants Fassung der Subjekt-Objekt-Relation der Erkenntnis. Dem Objekt, «in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist», liegt die Einheit des Bewusstseins zugrunde, die nämlich «die Beziehung der Vorstellung auf einen Gegenstand» ermöglicht.¹⁵ Im transzendentalen Subjekt wird der Objekterkenntnis der Grund gelegt. Was das für den Begriff des Objekts bedeutet, macht die Erste Analogie der Erfahrung, der «Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz»¹⁶, klar. Dieser Grundsatz artikuliert die *Beharrlichkeit* als «notwendige Bedingung, unter welcher allein Erscheinungen, als Dinge oder Gegenstände, in einer möglichen Erfahrung bestimmbar sind».¹⁷ Was man Substanz nennt, ist in Wahrheit nichts als diese kategoriale Bedingung aller Objekterkenntnis: An den Erscheinungen lässt sich, ihrem Dasein nach, nur etwas erkennen, wenn der Verstand dem Wechsel der Erscheinungen ein beharrliches Substratum unterlegt. Als Implikat der Bindung an das reine Subjekt der transzendentalen Apperzeption wird das Erkenntnisobjekt *entsubstanzialisiert*.

Neben dem in dieser Art thematisierten Subjekt findet sich auch bei Kant ein unthematisches Subjekt, das z. B. als Ich des Autors oder – vielleicht rhetorisch gemeint – in einem «wir» zu Wort kommt, dabei aber in seinem Bezug zum thematischen Subjekt unerörtert bleibt. Von wem ist die Rede, wenn es etwa in der Transzendentalen Dialektik heisst: «Wir haben die glänzenden Anmassungen der ihr Gebiete

12 I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Aufl. (B), § 16.

13 *KrV* A 341/B 399f.

14 *KrV* A 345/B 404.

15 *KrV* B § 17.

16 *KrV* B 224.

17 *KrV* A 189/B 232.

über alle Grenzen der Erfahrung erweiternden Vernunft [...] vorgestellt»?¹⁸ In der nachkantischen Tradition ist immer wieder die Frage gestellt worden, welches Subjekt denn die Vernunftkritik selbst habe. Ich kann hier nur auf meinen Vorschlag hinweisen, bei Kant die *Urteilkraft* als dieses Subjekt zu begreifen¹⁹, das sich dann und wann in jenem «wir» zu Worte melden kann. – Sowohl die psychologische Wendung der Erkenntnistheorie im 19. Jahrhundert, in der die ontologische Ausdeutung des *cogito* die rationale ersetzt, wie erst recht die antipsychologistische Ausarbeitung einer Erkenntnistheorie ohne Zugrundelegung eines realen Subjekts im neukantianischen Kritizismus²⁰ haben das Problem der Subjektivität des redenden bzw. schreibenden Philosophen verschwiegen; das Problem blieb gleichgültig.

Das Gesetz als subiectum (Neukantianismus)

Das 19. Jahrhundert kennt verschiedene Variationen der Konkurrenz zwischen transzendentalen und ontischen Subjekt, zwischen dem Vernunft- und dem Realbegriff des Subjekts. Die Konkurrenz wird vor allem im Streit um den erkenntnistheoretischen Primat von Logik oder Psychologie ausgetragen. Der *Neukantianismus* zeichnet sich dabei durch eine radikale Entsubjektivierung des subiectum aus, mit der die Ablösung vom cartesianischen Dualismus zu gelingen scheint. Ich stelle zunächst das Konzept vor, das Paul Natorp, erstmals 1887, in Gestalt der systematischen Unterscheidung zwischen *objektiver* und *subjektiver Erkenntnisbegründung* vorgelegt hat.²¹ In seiner Habilitationsschrift, erschienen 1882, hatte Natorp *Descartes' Erkenntnistheorie* explizit in die «Vorgeschichte des Kriticismus» eingereiht, was bedeutete, dass er das *cogito* für die von ihm nun so genannte *objective*, nicht etwa die sogenannte *subjective* Erkenntnis-

18 KrV A 462f./B 490f.

19 H. HOLZHEY, «Urteilkraft. Erwägungen zum Verhältnis von Vernunftkritik und empirischer Psychologie», in: *Giudizio e interpretazione in Kant*, a cura di G. RICONDA, G. FERRETTI, A. POMA, Genova 1992, S. 97-116.

20 Vgl. S. MARCK, «Die Lehre vom erkennenden Subjekt in der Marburger Schule», in: *Logos* 4 (1913), S. 364-386: «Die Subjektivität kann [...] nicht ein wesentliches Bestandteil des Transzendentalen sein, wofern dieses wirklich «den Gegenstand allererst möglich macht» (S. 365); vgl. ferner M. BRELAGE, *Studien zur Transzendentalphilosophie*, Berlin 1965, S. 94ff.

21 P. NATORP, «Ueber objective und subjective Begründung der Erkenntnis», in: *Philosophische Monatshefte* 23 (1887), S. 257-286.

fundierung in Anspruch nahm. Die Brücke für diese kühne Anknüpfung bildete der prinzipielle Gedanke der «Einheit des Denkens», also der Gedanke, in dem Kant das cartesische *cogito* adaptierte. Natorps – auch über Kant hinausführendes – Projekt zielte auf die Herausarbeitung des «Gesetzes der Einheit in aller Erkenntnis»: Die «ursprüngliche und frühere Gewissheit des Denkens gegenüber dem Gedachten» dürfe und könne nichts anderes bedeuten «als die Unabhängigkeit und primäre Geltung des *Gesetzes der Einheit* in aller Erkenntnis, für welches Kants transscendentale Apperception nur der Ausdruck ist». ²²

Martin Heidegger hat mit der ihm eigenen Hinterlist in seiner Skizze «Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhls seit 1866» von Natorps philosophischer Arbeit behauptet: «Die transzendente Grundlegung der logischen, ethischen und ästhetischen Verhaltungen hat ihren ›höchsten Punkt‹ im Subjekt. Die Grundlegung kommt daher erst selbst auf den Grund durch eine thematische Besinnung auf das Bewusstsein im Sinne einer nichtempirischen Transzendentalpsychologie». Auch wenn sich diese Aussage (1) auf die systematische Grundlegung von Theoretik, Praktik und Poietik ²³ insgesamt bezieht und (2) auf die *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode* (1912) anspielt, wird sie – vorsichtig geurteilt – Natorps Verhältnisbestimmung von objektiver und subjektiver Erkenntnisbegründung nicht gerecht.

In der Genese der Erkenntnislehre des Marburger Neukantianismus bei Hermann Cohen kommt es zum Verzicht auf die subjektstheoretische Analyse der Erkenntnis in ihren beiden «Stämmen»; der Rückgang auf ein erkennendes, mittels Anschauung und Denken das Objekt konstituierendes Subjekt fällt unter ein Psychologie-Verdikt. Nicht im «Punkt» des reinen Selbstbewußtseins wie bei Kant, sondern in einem gegliederten Gefüge von Prinzipien oder geltenden Regeln, nach denen sich das Erkennen richten muß, wird gegenständliche Erkenntnis begründet gedacht. Dieses Gefüge besteht aus logischen, gegenstandstheoretischen, regulativ-systemischen und heuristi-

22 P. NATORP, *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus*, Marburg 1882, ND Hildesheim 1978, S. 44.

23 Vgl. P. NATORP, «Allgemeine Logik», in: *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus*, hg. und mit einer Einleitung versehen von W. FLACH und H. HOLZHEY, Hildesheim 1979, S. 226-269. NATORP lässt auch hier der «Logik der Gegenstandssetzung» (Theoretik, Praktik und Poietik) noch eine «Logik der Subjektivität» folgen.

schen Prinzipien. Was immer wir über dingliche oder menschliche Sachverhalte mit dem Anspruch auf Wahrheit aussagen, setzt seiner Urteilsform nach diese Prinzipien als das subiectum voraus. Cohen moniert eine Ambivalenz in Descartes' *cogito*-Prinzip: Einerseits ist es, als «ich denke» gefasst, der adäquate Ausdruck des Gewissheitskriteriums; andererseits wird mit dem «ich bin» der «Anschein erweckt, als ob in der Realität des geistigen Subjekts, in der Substanz des Geistes als einer gegebenen Realität, die Erkenntnis legitimiert würde: als ob der Geist nicht vielmehr als Abbreviatur, sondern als substantieller Träger und dadurch legitimer Bürge der Gewissheit gedacht werden müsse».²⁴ Natorp leistet dann zweierlei: Er vertieft die objektive Erkenntnisbegründung und er stellt ihr eine Subjektstheorie neuen Stils, eine «kritische Psychologie», zur Seite. Die Aufklärung der Erkenntnis kann sowohl auf die subjektive Konstitution des Erkenntnisinhalts zielen wie «objektiv» auf dessen Geltungsbedingungen. Bei der *Begründung* von Erkenntnis allerdings stehen der Rückgang aufs Subjekt (Psychologie) und der Aufweis der Geltungsbedingungen (Erkenntniskritik bzw. Logik) im Streit. Die *objektive* Begründung richtet sich auf den Inhalt der Erkenntnis – nicht ein erkennendes Subjekt, sondern der Inhalt wird in seiner Beziehung auf den Gegenstand zum Thema. Ihre «Begründung» erfährt diese Beziehung in der gesetzmässigen, d.h. den Gesetzen des Denkens genügenden Form des Inhalts. Im «Gesetz», zuletzt im «Gesetz der Gesetzlichkeit selbst»²⁵, besteht nach Natorp der systematische Zusammenhang zwischen dem *cogito* und der objektiven Begründung der Erkenntnis. Das Gesetz verbürgt relational-funktionale Einheit. Die nachgeordnete Untersuchung der *subjektiven* Seite der Erkenntnis entfaltet Natorp zu einer – von den Verfahren der empirischen wie der rationalen Psychologie strikt unterschiedenen – *Rekonstruktion* des Inhalts in seinem Bezug aufs Bewusstsein, d.h. in seinem «subjektiven Sein».²⁶ Auch diese Rekonstruktion der Subjektivität fällt streng antiontologisch aus. Über das Ich, das «subjektive Beziehungszentrum», können ebensowenig Aussagen gemacht werden wie über die «Bewusstheit» als die Beziehung des Inhalts auf mich:

24 H. COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung*. Werke Bd. 1.1, Hildesheim 1987, S. 46.

25 «Ueber objective und subjective Begründung der Erkenntnis», a.a.O., S. 285.

26 P. NATORP, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Freiburg i.B. 1888, S. 27.

«Bewusst-sein heisst Gegenstand für ein Ich sein; dies Gegenstand-sein lässt sich nicht selbst wiederum zum Gegenstand machen.»²⁷

Als das *subiectum* des Marburger Neukantianismus erweist sich die mit den Verstandesfunktionen bzw. logischen Grundlegungen identifizierte Einheit des «Ich denke»²⁸ oder die Einheit des Gesetzes.

Sich zuschauen (Husserl)

Anders als der Neukantianismus geht *Husserl* die Konkurrenz der Subjekte oder den Streit zwischen Logik und Psychologie an: Er begibt sich nochmals auf den cartesianischen Weg, den Weg der Meditation im Ausgang vom Ich. In seinen Tagebuchnotizen heisst es: «25. September 1906: [...] Ich muss zu einer inneren Festigkeit kommen. Ich weiss, dass es sich dabei um Grosses und Grösstes handelt; ich weiss, dass grosse Genien daran gescheitert sind. Und wollte ich mich mit ihnen vergleichen, so müsste ich von vornherein verzweifeln. Ich will mich (ihnen) nicht vergleichen, aber ich kann ohne Klarheit eben nicht leben. Ich will und muss in hingebender Arbeit, in rein objektiver Vertiefung den hohen Zielen nahekomen. Ich kämpfe um mein Leben. [...] Nur eins erfüllt mich: ich muss Klarheit gewinnen, ich kann sonst nicht leben.»²⁹ Husserl beansprucht sich selbst auf radikale Weise für seine philosophische Arbeit, indem er sich auf «die allgemeine Aufgabe, die ich für mich lösen muss, wenn ich mich soll einen Philosophen nennen können», besinnt.³⁰ Gemeint ist eine *Kritik der Vernunft*. Ohne einen Entwurf für sie zu haben, «kann ich wahr und wahrhaftig nicht leben». Der erste Schritt besteht im Entschluss, sich gewissermassen an die philosophische Sache zu verschwenden. Zunächst liegt eine persönliche Selbsterfahrung vor; der nun 47jährige Autor der *Logischen Untersuchungen* fasst sie in die Worte: «ein Volles und Ganzes kann meine Persönlichkeit leider nicht mehr werden. Einheit der Weltanschauung, Einheit frei gewach-

27 S. 13f. – Für eine detailliertere Analyse vgl. H. HOLZHEY: «Zu den Sachen selbst! Über das Verhältnis von Phänomenologie und Neukantianismus», in: *Sinn und Erfahrung. Phänomenologische Methoden in den Humanwissenschaften*, hg. von M. HERZOG und C. F. GRAUMANN, Heidelberg 1991, S. 3–21, bes. S. 14ff.

28 Vgl. H. COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung*, a.a.O., S. 409f.

29 E. HUSSERL, «Persönliche Aufzeichnungen». Hg. von W. BIEMEL, in: *Philosophy and Phenomenological Research* XVI (1956), S. 297.

30 Ebd.

sener, schöner und natürlicher organischer Bildung kann sie nicht mehr gewinnen. [...] Die eigentümlichen Werte, die auf diesem - Gott sei's geklagt - so vielfach gebrochenen und verwachsenen Stamme gedeihen können, sollen nun zur Reife gebracht werden.»³¹ Der kritischen und zweifelnden Selbsterfahrung antwortet Husserl mit dem Willen zu objektiver Arbeit an der selbstgestellten Aufgabe einer Kritik der Vernunft. Was beinhaltet diese Aufgabe? *Ich* muss Klarheit gewinnen, *mir* sind die tiefsten Zweifel aufgestiegen, *mir* müssen sie auch behoben werden. Die Suche nach Klarheit bleibt an das Ich einer persönlichen Selbsterfahrung gebunden und distanziert sich gleichwohl von ihm: Ich, der ich Klarheit suche, beginne diese Suche, indem ich auf sie reflektiere. In der Reflexion trete «ich, der ich Klarheit suche» doppelt auf: als Subjekt auch der Reflexion und als ihr Objekt. Aber ich suche nicht mich, sondern Klarheit. *Dass* ich Klarheit suche, ist mir in der Reflexion auf die ursprüngliche persönliche Erfahrung unzweifelhaft. «Jedes intellektuelle Erlebnis und jedes Erlebnis überhaupt, indem es vollzogen wird, kann zum Gegenstand eines reinen Schauens und Fassens gemacht werden, und in diesem Schauen ist es absolute Gegebenheit.»³² Jedes Erlebnis kann reflexiv erfasst und das heisst für Husserl «geschaut» werden; es ist in diesem «Schauen» unbezweifelbar selbst da. Husserl hat sich ausdrücklich und schon seit 1904 an Descartes' Zweifelsmeditation orientiert. Für Descartes steht mit dem Zweifel der methodische Weg zu einem unumstösslichen Gewissheitsfundament im Vordergrund; Husserl findet sich in «Lebensgefahr», als er die Aufgabe einer Vernunftkritik in Angriff nimmt. Und er hält diese Erfahrung fest: «jeder, der ernstlich Philosoph werden will, muss sich «einmal im Leben» auf sich selbst zurückziehen [...] Philosophie ist eine ganz persönliche Angelegenheit des Philosophierenden»³³, sagt er wieder 1929. Philosophie muss eigenes, selbstverantwortetes Wissen werden. «Habe ich den Entschluss gefasst, diesem Ziele entgegenzuleben, also den Entschluss, der allein mich zum philosophischen Werden bringen kann, so habe ich damit den Anfang der absoluten Erkenntnisarmut gewählt. In ihm ist es offenbar ein erstes, mich zu besinnen, wie ich eine Methode des Fortgangs finden könnte, der zu echtem Wissen führen könnte.»

31 Ebd., S. 296.

32 E. HUSSERL, *Die Idee der Phänomenologie*. Ges. Werke (Husserliana, zit. HUA) Bd. 2, S. 31.

33 E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, HUA Bd. 1, S. 44.

Husserl ist sich im Laufe seiner Lebensarbeit immer klarer darüber geworden, wie schwierig der Anfang der absoluten Erkenntnisarmut zu erreichen ist. Descartes' Zweifelsweg ist er nur bedingt gefolgt.

Husserls «cartesianischer» Weg der phänomenologischen «Reduktion» geht aus von der methodischen Objektivation persönlichen Zweifels an der Möglichkeit, ein Philosoph sein zu können. Der Zweifel entzündet sich am Anspruch absoluter Erkenntnisbegründung. Dem in der Selbsterfahrung an die Verzweiflung rührenden philosophierenden Ich ist mit der «Wirklichkeit» seiner selbst auch jede Transzendenz entschwunden. In der phänomenologischen Primärerfahrung reduziert sich der Bestand des Wirklichen auf ein Nichts. Es gibt nichts mehr als bloss diese Erfahrung. Aber wer trifft diese Feststellung? Offenbar der anfangende Philosoph. Er beginnt mit der Reflexion auf die Erfahrung seines und des Nichtseins alles Wirklichen. Sein Nichtsein – das ist vor allem das Nichtsein eines Wissens. Wie kann er dann mit der Reflexion ein erstes Wissen finden? Aber nicht Wissen schlechthin, sondern Wissen von Transzendendem, von Realem ist in Frage gestellt. Das Bewusstseinserebnis, die «cogitatio» ist unbezweifelbar. So liegt in der reflexiven Wendung auf die Primärerfahrung kein Bruch vor. Es gibt auch gar keinen eigentlichen Anfang, keine Geburt nach dem Zweifelstod. Mit der phänomenologischen Primärerfahrung bin ich schon in der Philosophie qua Phänomenologie. Ich lebe nun in jenem Nichts, in das mich die Zweifelerfahrung versetzte. Entscheidend für den Neubeginn war jene Erfahrung, nicht ein Umschlag aus Zweifel in Gewissheit. Die Zweifelssituation, d.h. das Inhibieren jeder Stellungnahme zur Welt, verbleibt mir als Einstellung. Es geht darum, diese Einstellung festzuhalten. Sie ist widernatürlich, deshalb der ständige Kampf um sie. Der Gewinn dieser Einstellung ist, wie nun deutlich wird, nicht mit Descartes' Weg identisch. Für Descartes selbst bedeutet die Gewissheit des «ego sum, ego existo» den absoluten Anfang alles Erkennens. Aber von Husserl her zu sprechen, hat Descartes damit den Charakter einer absoluten Erkenntnisbegründung verkannt. Er geht aus von einem Satz, der wieder die *Existenz* eines (zumal in seinem Sein nicht geklärten) Seienden aussagt (res cogitans). Husserls Anfang ist die phänomenologische Einstellung.

Das transzendente Subjekt Husserls ist also keine «res cogitans», kein Endchen Welt. «Ich» meint das reine Bewusstseinsleben, «durch das für mich Sein dieser Welt und jeweiliges So-sein über-

haupt Sinn und mögliche Geltung hat».³⁴ Das transzendente Subjekt ist das transzendente Ich als strömendes Bewusstseinsleben. Mit seiner «Grundeigenschaft» der Intentionalität hat es die Struktur des «ego cogito cogitatum». Der Philosoph reflektiert in der phänomenologischen Einstellung «konsequent auf seine cogitationes und auf ihren rein phänomenologischen Gehalt» und enthüllt «dabei allseitig sein transzendentes Sein in seinem transzendental-zeitlichen Leben und in seinen Vermögen».³⁵ Husserl spricht von «transzendentaler Selbsterfahrung des Ego»:

«Sich als der meditierende Philosoph, der dabei selbst zum transzendentalen ego geworden ist, fortgehend über sich selbst besinnen, das heisst also, in die offen endlose transzendente Erfahrung eintreten, sich nicht mit dem vagen ego cogito begnügen, sondern dem beständigen Fluss des cogitierenden Seins und Lebens nachgehen, es sich nach allem, was daran zu schauen ist, ansehen, explizierend eindringen, es beschreibend in Begriffe und Urteile fassen, und rein in solche, die aus diesen anschaulichen Beständen ganz ursprünglich geschöpft sind.»³⁶

Ich bin als Phänomenologe «reiner Zuschauer meiner selbst». Die Selbstbeziehung, die das transzendente Subjekt ausmacht, ist ein *Sich-zuschauen*³⁷, in dem – anders als bei Descartes und Kant – Welt nicht verloren, sondern als Phänomen erhalten ist.

Menschsein (Dasein) als Subjekt (Heidegger)

Auch Phänomenologie ist nach den Husserlschen Schriften dem strengen Anspruch auf vernünftige Begründung von Wissen und Handeln verpflichtet. Die phänomenologische Philosophie des Subjekts wird als Fundamentalphilosophie entwickelt. Die Basis bildet die transzendente, nämlich transzendenz-stiftende (konstituierende) Subjektivität, ein Feld, reflexiver, *absoluter* Erfahrung in der Weise des Sich-zuschauens. Erst auf diesem Grund kann begründet von «mir» und zumal von mir als «konkretem Menschen» die Rede sein. Menschsein ist nichts Ursprüngliches, sondern etwas Abgeleitetes, etwas für das philosophische Verstehen Sekundäres. Das Werden des

34 *Pariser Vorträge*, in: HUA Bd. 1, S. 10.

35 Ebd., S. 12.

36 Ebd., S. 14.

37 Ebd., S. 15.

Philosophen verlangt wohl eine «Änderung der ganzen Lebensform, die alle bisherige Lebenserfahrung völlig übersteigt»³⁸, aber das im Sinne einer *Blickwendung*.

Heidegger merkt zu dieser Passage aus Husserls Entwurf zu einem für die *Encyklopaedia Britannica* bestimmten «Phänomenologie»-Artikel an: «Ascendenz (Hinaufstieg), die doch <immanent> bleibt, d. h. eine *menschliche Möglichkeit*, in der der Mensch gerade zu *sich selbst kommt*». Der Philosoph bleibt «dem Menschen», von dem er ausgeht, «immanent»; der Mensch kommt im Philosophen zu sich selbst. Der Weg in die Philosophie, die Änderung der «Einstellung» (des Blicks), ist für Husserl gerade nicht Tun des menschlichen Ich³⁹, für Heidegger hingegen eine «Existenzmöglichkeit», ein *Verhalten*, das «von Hause aus sich sich selbst verschafft, also nie zur Positivität des Vorhandenen gehört». Heidegger gesteht nur noch zu, dass der Rückgang in die Sphäre der konstituierenden Subjektivität nicht ein Rückgang auf weltlich Seiendes – Seiendes von derselben Seinsart wie das weltlich geläufige – sein kann. Husserl zielte mit der transzendentalen Subjektivität auf ein Nichtseiendes, Heidegger fragt nach der Seinsart dessen, auf das zurückgegangen wird, nach der Subjektivität, in der sich «Welt» konstituiert. Diese Subjektivität heisst «Dasein». Nicht schon bei Descartes, erst jetzt wird der Mensch, der sog. konkrete Mensch, verstanden als Existenz in der Welt, an die Stelle des subiectum gesetzt.

Gegen Neukantianismus und transzedentale Phänomenologie wurde nach dem Ersten Weltkrieg für viele die Verpflichtung von Philosophie auf die Lebenswirklichkeit des «konkreten Menschen» zum wichtigsten Kriterium. Man versprach sich einerseits von einer *ontologischen* Wende Nähe zum Seienden selbst, das nicht mehr bloß in den Grenzen einer Theorie gegenständlicher Erkenntnis, sondern dieser voraus, «unmittelbar», anschaulich werden sollte; andererseits und analog dazu von einer *anthropologischen* Wende die Freistellung des «ganzen», «wirklichen», «konkreten» Menschen als Subjekt und Objekt philosophischer Forschung. Das reine Subjekt, wie es insbesondere transzendente Erkenntnistheorie zugrundelegt, wurde verabschiedet, ebenso der Primat der Erkenntnistheorie. Erkenntnis als Erkenntnis des konkreten Subjekts Mensch (Existenz, Dasein, exzen-

38 HUA Bd. 9, S. 276.

39 Ebd., S. 275.

trische Positionalität usw.) zu fassen – das implizierte eine Dezentrierung des theoretischen, nach Erkenntnis suchenden Menschen.

An die Stelle der phänomenologischen Beschreibung des konstituierenden «Lebens» der transzendentalen Subjektivität tritt in Heideggers *Sein und Zeit* Daseinsanalytik. Diese hat ein Seiendes, den Menschen, in seinem Sein («Dasein») zum Thema und ist so Ontologie, und als Rückgang auf einen Grund Fundamentalontologie. Die philosophische Analyse nimmt ihren *Ausgangspunkt* beim Dasein, wie es zunächst und zumeist «ist», vom Dasein in seiner Durchschnittlichkeit (dem Analogon zu Husserls «natürlicher Einstellung»). Der anfangende Philosoph ist der existierende Mensch, der als Mensch dadurch charakterisiert ist, dass es ihm «in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht», der in diesem Sinne «Seinsverständnis» als Bestimmtheit seines Seins besitzt, der sein Selbstverhältnis lebt. Dieser Selbstbezug ist zwar weder ein einfach anschaulicher noch ein bloss intellektueller, aber er beinhaltet soviel Intelligibilität (Seinsverständnis), dass Auslegung (Hermeneutik) möglich ist. Sie wird zunächst an der Selbstauslegung des alltäglich-durchschnittlich lebenden Menschen nachvollzogen. Dessen Seinsverständnis ist allerdings ein nicht-explizites, ein vor-ontologisches.⁴⁰ Auf dieser Basis sollen die «Bedingungen der Möglichkeit jeder ontologischen Untersuchung» und im Hinblick auf den ontologischen Vorrang des Daseins die Strukturen der Existenzialität (Faktizität) des Daseins ausgearbeitet werden.⁴¹ Wie Heidegger schon 1923 in einer Vorlesung ausführte, verstellen die Ich-Begriffe Person, Ichpol, Aktzentrum wegen ihrer Orientierung an bestimmten Ideen des *Menschseins* dasjenige, was mit der «Faktizität des Daseins» zur Geltung gebracht werden soll⁴²: Menschsein als Existenz. Mit der explizit philosophischen Rückfrage nach dem transzendierenden (die «transzendente Konstitution» ermöglichenden) Grund wird wiederum eine Existenzmöglichkeit wahrgenommen: Die Ausbildung eines ontologischen Verständnisses des menschlichen Seins vollzieht sich nicht neben der Existenz, es ist vielmehr «die Seinsart des menschlichen Daseins», die «gerade in sich die Möglichkeit der transzendentalen Konstitution

40 M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 4; Gesamtausgabe (GA) Bd. 2, S. 16.

41 M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 8. unv. Aufl., Tübingen 1957, S. 37f.; GA Bd. 2, S. 50.

42 M. HEIDEGGER, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Frühe Freiburger Vorlesung SoSe 1923. GA Bd. 63, S. 29.

birgt».⁴³ Philosophie ist im Medium des Logos ausdrücklich gemachter Existenzvollzug. Sie hat dabei ihr Zentrum nicht so sehr im Begreifen als im Ergriffenwerden – sie erwächst aus einer *Grundstimmung*, der Angst oder der tiefen Langeweile. In der Vorlesung des Winters 1929/30 umschreibt Heidegger Philosophie als Heimweh, als Getriebenheit des Fragens nach dem Ganzen, und den philosophischen Begriff als Angriff auf den Menschen – «aufgejagt aus der Alltäglichkeit und zurückgejagt in den Grund der Dinge».⁴⁴ Nicht nur das Wissen, das Dasein selbst wird auf diesem Stimmungs-Weg zum Grund infragegestellt. Was erschliesst sich dem philosophierenden Menschen in diesem «Eigentlich-werden»? Wiederum das Dasein in seinen Existenzmöglichkeiten, diese aber nun auf dem Grunde der Hineingehaltenheit ins Nichts, nämlich bar jeder Fundierung in einem Wesen (substantia) des Menschen.

An die Stelle des Sich-zuschauens tritt in *Sein und Zeit* das Sich-zu-sich-selbst-verhalten. Seinsverständnis ist zugleich Seinsbestimmtheit, vice versa. Das vernünftige und das reale Subjekt werden zusammengeschlossen. Demgegenüber besteht insofern Kontinuität zur Tradition der neuzeitlichen Subjektsphilosophie, als auch mit dem «Dasein» ein Selbstverhältnis zugrundegelegt wird. *Sein und Zeit* bleibt sowohl dem Subjektivismus der Selbstbeziehung wie dem Fundamentalismus verpflichtet. Es ist allerdings, im Unterschied zu Descartes, Kant und Husserl, ein konkretes, nämlich «existiertes» (gelebtes) Selbstverhältnis, das hier als Subjekt fungiert; im Unterschied zu Descartes und Kant ein Welthabe einschliessendes Selbstverhältnis. Der Philosoph, der es expliziert, nicht schafft, aber auch nicht nur erschaut, verbleibt dabei notwendig in der Ambivalenz von (Daseins-)Analytiker und Guru.

Diese Ambivalenz verweist auf ein Misslingen der in *Sein und Zeit* versuchten Verknüpfung von Vernunftbegriff und Realbegriff des Subjekts. Der Mensch taugt nicht zum subjectum, auch nicht als «Dasein»⁴⁵; die logische Bemühung um den Grund muss Existenz (gelebtes Seinsverständnis) transzendieren, oder sie gerät in den Stru-

43 Anlage I zum Brief HEIDEGGERS an HUSSERL vom 22.10.1927, in: HUA Bd. 9, S. 601.

44 M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. GA Bd. 29/30, S. 9ff.

45 Heideggers Versuch, einen Mangel der fundamentalistischen Subjektivitätsphilosophie zu beheben, erwies sich als zu wenig radikal; seine späteren Arbeiten artikulieren eine entsprechende «Kehre».

del der Existenz zwischen Da-sein und Nicht-Da-sein – «Denken wir an den extremen Fall des Wahnsinns, wo die höchste Bewusstheit herrschen kann und wir doch sagen: *der Mensch* ist ver-rückt, verschoben, weg und doch da.»⁴⁶

Schlussbemerkung

Das subiectum ist unverzichtbar, auch wenn es nur das Zugrundeliegen eines *cogito* sein kann. Offensichtlich besitzt die reine und streng objektive Fassung des *cogito* aber einen «Überschuss», der zum realen Subjekt zurückdrängt. Gegenüber diesem «metaphysischen Bedürfnis» ist nach wie vor Kritik vonnöten. Gewiss sind längst schon Konzepte lanciert worden, in denen die Selbstbeziehung durch den Dialog bzw. die Kommunikation, die Subjektivität also durch Intersubjektivität ersetzt wird. Aber Kommunikation hat immer ein in ihr uneinholbares Worüber. Die PhilosophInnen können in ihr nicht – wie in der Selbstvergewisserung oder im Sich-zuschauen – aufgehen, es sei denn, sie setzen sich zu blossen Meinungsträgern herab. Vielleicht lässt sich jedoch diese fatale Konsequenz vermeiden, indem der mit dem subiectum traditionell gekoppelte *fundamentalistische* Anspruch aufgegeben wird. Es wäre dann zu postulieren: *Malis foras ire*. Extraversionen sind nicht fundamental. Doch fließt das Denken nach draussen leicht auseinander. Die Existenz von Philosophie impliziert immer noch, dass das Denken an sich hält.

46 M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, a.a.O., S. 95 (Hervorhebung von mir).

