

# Heideggers „logische Untersuchungen“

Th. C. W. Oudemans

## Einleitung

Wer sich in *Sein und Zeit* vertieft und Zeuge ist der eigentümlichen Aushöhlungen und Verlegungen, denen die alltäglichen Begriffe in diesem Werke ausgesetzt sind, wird sich die Frage stellen, welcher Status Heideggers Aussagen zukomme. Diese Aussagen haben die Form einer Proposition, aber von Anfang an ist deutlich erkennbar, daß es nicht die Sache der Heideggerschen Philosophie ist, Sachverhalte zu beschreiben. Eine ausführliche Antwort auf die fundamental-methodische Frage nach dem Status von Heideggers Aussagen gibt es in *Sein und Zeit* nicht.

Aber Heidegger gibt in *Sein und Zeit* einen Hinweis auf die Art und Weise seines philosophischen Vorgehens, wenn er alle zentralen Begriffe als *formal-anzeigend* bezeichnet. Was dies besagt, wird in *Sein und Zeit* nicht systematisch untersucht, aber diese Untersuchung liegt in einigen früheren, zum Teil erst neulich veröffentlichten Arbeiten vor. Es ist unsere Absicht, den Status der Formalanzeige anhand dieser Arbeiten zu erläutern; damit wird einerseits Licht auf den Bau und die Bewegung des Denkens Heideggers in der Zeit der Marburger Vorlesungen geworfen, andererseits wird deutlich werden, worin Heideggers radikale Transformation der Hermeneutik besteht.

In *Sein und Zeit* tritt in der Erörterung der Formalanzeige vor allem der Aspekt einer Verlegung der Grammatik hervor, dergestalt, daß die Aussageform, die ihren Zuschnitt aus der theoretischen Beschreibung des Vorhandenen in seiner Vorhandenheit erhält, derart ausgehöhlt wird, daß sie die Seinsweise des *Daseins* bezeichnen kann. In der Logikvorlesung aus den Jahren 1925-26 heißt es in aller Schärfe:

Alle Aussagen über Sein des Daseins, alle Sätze innerhalb der Problematik der Temporalität haben als ausgesprochene Sätze den Charakter der Anzeige: sie indizieren nur Dasein, während sie als ausgesprochene Sätze doch zunächst Vorhandenes meinen (*Logik. Die Frage nach der Wahrheit* GA 21, p. 410).

Nun zeigt es sich aber, daß in den frühen Freiburger Vorlesungen die Exposition der Formalanzeige wesentlich anders akzentuiert ist: einerseits wird der spezifische Charakter der formalen Anzeige innerhalb der nichthintergehbaren Totalität des Verfallens hervorgehoben, andererseits wird der Begriff des *Sinnes* in seinem Bezugs- und Vollzugscharakter artikuliert. Es wird sich hier

herausstellen, daß die Formalanzeige nicht primär auf die Offenheit des Daseins hinweist, sondern auf den ursprünglicheren nicht-gehaltmäßigen Seinsinn.

Die Untersuchung wollen wir mit einer Erörterung der Formalanzeige anfangen, wie sie in den Freiburger Vorlesungen aus den Jahren 1920-23 abgehandelt wird. Dann wollen wir die Formalanzeige in *Phänomenologie und Theologie* und in *Sein und Zeit* erörtern. Die Bedeutung der formalen Anzeige in den *Grundbegriffen der Metaphysik* ist von R. J. A. van Dijk in seiner Studie über die formalanzeigende Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger dargelegt worden.\*

### Die frühen Freiburger Vorlesungen

Zweck und Ziel der Freiburger Vorlesungen aus den Jahren 1921 und 1922 ist es, den Ausgangspunkt für eine Analyse des Aristotelischen Bewegungsbegriffes zu finden. Diese Vorlesungen bezeichnete Heidegger als „Einleitung“ zu den Vorlesungen von 1923 über die Hermeneutik der Faktizität (GA 63, p. 47). Heidegger hat aber schon früher die formal anzeigende Philosophie in einer Auseinandersetzung mit Husserls „gegenständliche Formalisierung“ entwickelt in der Vorlesung *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* aus dem Wintersemester 1920-1921. Diese Vorlesung ist nicht publiziert — das ist der Grund dafür, daß wir sie nur in Umrissen behandeln, <sup>1</sup> und zwar am Ende des Paragraphen über die frühen Freiburger Vorlesungen.

Was eine Vorbereitung für eine Untersuchung des Begriffes der *Bewegtheit* sein sollte, wird in der Vorlesung von 1921-22 zu einer weit ausholenden Denkbewegung, die den Blick auf den Bewegungscharakter der Philosophie selber freigeben muß. Die Erörterung der Bewegtheit der Philosophie führt aber unmittelbar zu der Frage nach dem Status der philosophischen Aussagen. Daß diese Frage für Heidegger schon zu diesem Zeitpunkt ein zentrales Problem ist, davon zeugt seine Bemerkung, daß das sprachlich Ausdrückliche völlig ungeeignet sei, dasjenige, was zur Debatte steht, zum Ausdruck zu bringen: den Bewegtheitscharakter des Philosophierens. Als Übergangs- und Entwindungsbegriff ist jedoch das sprachlich Ausdrückliche unentbehrlich (GA 61, p. 158). Daß die Sprache hier zum Problem wird, wird in Band 61 wie folgt begründet: in der Philosophie gehe es nicht darum, das Seiende in Seinsregionen einzuteilen, sondern um die grundsätzliche Frage nach dem philosophisch Prinzipiellen eines jeden Seienden: dem Sein — radikaler gefaßt, wenn wir zugleich auf die Weise, wie Sein erfaßt wird, achten, dem *Seinssinn* (GA 61, p. 58): „Der Gegenstand der Definition der Philosophie ist also bestimmt: erkennendes Verhalten zu Seiendem als Sein“. Aber in dieser formalen Definition wird

---

\* Vgl. *Heidegger Studies* VII, 1991.

<sup>1</sup> Wir danken Herrn Professor S. Ijsseling, Direktor des Husserl-Archives in Löwen, für seine Bereitschaft, uns eine Nachschrift dieser Vorlesung zur Verfügung zu stellen.

vorläufig nur auf ein Problem hingewiesen. Vorerst ist es keineswegs sicher, daß der Gegenstand der Philosophie in angemessener Weise anvisiert worden ist. Und außerdem müßte der Gegenstand der Philosophie so gegeben sein, daß gerade dieser Gegenstand (in erster Instanz das Leben, aber im Grunde der für diesen Gegenstand bestimmende Seinssinn) von sich aus zeigen muß, worauf es beim Haben dieses Gegenstandes ankommt (GA 61, p. 23). Damit stoßen wir auf Heideggers zentrale Frage in den frühen Freiburger Vorlesungen: gesucht wird ein angemessenes Verhältnis des Verstehensvollzuges zum Gegenstande, und zwar so, daß letztlich dieser Gegenstand das Verstehen bestimmen soll. Es handelt sich also darum, den Gegenstand der Philosophie so zu „haben“, daß dieses Haben in diesem Vollzuge selbst prinzipiell von dem Gegenstande „betroffen“ ist (GA 61, p. 113). Eigentliche Auslegung soll Seiendes vom Sein des faktischen Lebens selbst sein (GA 63, p. 15).

Gerade hier aber stößt Heidegger auf ein Problem, dessen Gewicht die Fragestellung der ganzen Vorlesung weitgehend bestimmt: vom Anfang bis zum Ende ist die Philosophie von einer Blindheit gegen die eigene geistige Situation beherrscht, derzufolge sie am weitesten von einer Verstehenssituation entfernt ist (GA 61, p. 38). Heidegger spricht von einem wesentlichen „Abfall“. Das heißt, daß sich der Gegenstand der Philosophie nicht unvermittelt dem Blick darbietet, sondern daß die ganze Arbeit darauf gerichtet sein muß, diesen Gegenstand zuvor in angemessener Weise zu „haben“. Es muß eine „Vorkehrung“ getroffen werden, dergestalt, daß sich der Philosoph dem Gegenstand nicht zukehrt. Aber der Gegenstand (Seinssinn) ist damit nicht verschwunden: er ist zwar inhaltlich unbestimmt, bindet aber gleichwohl die Weise des Verstehens, und zwar im Hinblick auf ihren Vollzug.

Hier nun wird zum ersten Mal deutlich, was Heidegger meint, wenn er sagt, daß Philosophie formal anzeigend sein müsse. Der Gehalt, die Bestimmungen des Gegenstandes, soll *nicht* das Thema sein. Insofern das Dasein eigentlich „da“ ist, ist es *nicht* Gegenstand eines meinenden Gerichtetseins (GA 63, p. 47). Es soll vielmehr darum gehen, daß der Gegenstand als solcher zwar nicht gegeben ist, dem Verstehensvollzug aber die Richtung anzeigt. Daß der Gegenstand leer ist, bedeutet demnach nicht, daß er abstrakt ist, sondern im Gegenteil, die Leere muß dem Gegenstand die Richtung für den Verstehensvollzug eröffnen (GA 61, p. 33). Wie kann eine Leere nun den Vollzug bestimmen? Das ist nur möglich, wenn die angezeigte Leere das Verstehen auf solche Weise bestimmt, daß darin ein bestimmter Vollzugscharakter des Verstehens hervortritt. Ein Vollzugscharakter, der ihm die Möglichkeit gibt, der eigenen faktischen Situation gegenüber offen zu sein (GA 61, p. 63). Erst wenn die Faktizität der konkreten Lebenssituation das Verstehen bestimmt, wird ein strenges Philosophieren möglich sein. Sobald versucht wird, die Frage nach dem Seinssinn zu stellen, zeigt sich, daß sich die Art des Fragens wandeln muß. Wenn es der Seinssinn ist, der dem Philosophieren die Richtung vorzeichnet, dann muß die Philosophie selber modal werden. Es wird sich zeigen, daß die Modalität der Philosophie in ihrem historisch-vollziehenden Charakter liegt, der letztlich so sein muß, daß der

Bewegungsmodus der Gegenstände und der der Interpretation derselbe ist (GA 61, p. 135). Insofern die Philosophie dem eigentlichen Verstehensvollzug die Richtung weist und so eine Verlegung und Verwandlung des Abfalls ermöglicht, ist eigentliche Philosophie selbst eigentliches Leben.

Wie bereits angedeutet, ist das Leben primär Abfall. In diesen frühen Vorlesungen spricht Heidegger von der wesentlichen und nichthintergehbaren *Ruinanz* des Lebens: es geht sorgend in die Welt auf, und da Leben immer vollzugsmäßig auf sich selbst rückbezogen ist (*Reluzenz*, die *keine* Reflexion ist), bietet es sich, sich selbst gegenüber, auf welthafte Art dar (GA 61, p. 11, cf. GA 63, p. 109). Das Leben versteht sich also primär aus dem Bedeutungsganzen heraus, in das es sorgend aufgeht. Das Paradoxe dieser Denkversuche ist, daß die Ruinanz total ist, jedoch in irgendeiner Weise erfahrbar, dergestalt, daß sich innerhalb der Ruinanz eine Gegenbewegtheit manifestieren kann (GA 61, p. 38).

Damit wird zugleich deutlich, was es heißt, daß Heidegger seine Versuche *anti-ruinant* nennt. Diese Gegen-Ruinanz kann nicht bedeuten, daß es eine Position außerhalb der Ruinanz gibt — diese ist ja total. Es geht Heidegger um einen Kampf des Philosophierens gegen sich selbst (GA 61, p. 153), oder, was dasselbe ist, um einen Kampf der Ruinanz gegen sich selbst. Der Philosoph kann nichts anderes tun, als sich völlig in diese Ruinanz oder Uneigentlichkeit hineinzustellen, aber dann nur so, daß er sich damit zugleich in entgegengesetzter Richtung bewegt (cf. GA 61, p. 33, GA 63, p. 109). Diese andere Richtung wird nicht in der Erkenntnis immer neuer Gegenstände gesucht, sondern im Wegsehen von den Gegenständen und in der Zuwendung zu ihrem Modus, zu ihrer Seinsweise.<sup>2</sup>

Hier stoßen wir auf die wesentliche Doppelstruktur, die Heideggers formale Anzeige kennzeichnet. Diese ist nämlich in erster Instanz *abwehrend*, und zwar im Hinblick auf den unentrinnbaren Druck des Verfallenseins. Heidegger spricht von einem „Abstoß vom versuchten und naheliegenden einstellungsmäßigen Abfall“ (GA 61, p. 32). Dieser Abstoß kann aber nur *innerhalb* des Abfalls stattfinden (GA 63, p. 17).

Die formale Anzeige ist abwehrend, aber in dieser Abwehr zeigt sie zugleich ihr anderes Gesicht. Sie ist anzeigend, hinweisend — nicht auf eine neue Philosophie oder eine neue Erkenntnis der Dinge, sondern auf eine mögliche andere Richtung (GA 61, p. 33), in der das Verstehen Direktion nehmen kann. Diese Richtung geht nicht auf ein Ziel, sie erfüllt sich in und als Bewegung, als das Einhalten eines Weges, als ein „Wie des Sichverhaltens“ (GA 61, p. 50).

Die formale Anzeige weist auf einen Vollzug hin, in dem die Philosophie situativ werden kann: Philosophieren ist „Sichvorarbeiten zur Situation“

---

<sup>2</sup> Wir sprechen von *Gegenstand* im Singular, wenn vom Gegenstande der Philosophie, d. h. von dem Leben und von dem Seinssinn die Rede ist. Wenn wir von *Gegenständen* im Plural sprechen, dann haben wir das vorhandene Seiende im Blick.

(GA 61, p. 72), es arbeitet „im Wie des Jetztseins“ (GA 63, p. 18). Was wird damit gemeint? Ein Weg muß zurückgegangen werden, und zwar auf eine Situation zu, in der erst das wesentliche Fragen nach dem Modus der Gegenstände aufkommen kann (GA 61, p. 153). Für diese konkrete Situation ist es wesentlich, daß sich dem Leben überhaupt die Möglichkeit darbietet, eine *Grunderfahrung* zu machen. Einerseits wird dank dieser Grunderfahrung die Richtung der eigentlichen Philosophie bestimmt, andererseits aber artikuliert die Philosophie erst die Grunderfahrung, indem sie sie „ausbildet“. Wenn die Grunderfahrung ausbleibt, dann ist auch eine radikale philosophische Fragestellung unmöglich (GA 61, p. 21). Die Grunderfahrung, um die es hier geht, ist die Konfrontation mit der Totalität der Ruinanz.

Es ist bezeichnend, daß Heidegger den abwehrenden Charakter der interpretierenden Formalanzeige eine *Vorkehrung* nennt (GA 61, p. 32, 41). Das heißt zweifelsohne, daß Maßnahmen ergriffen werden, die verhindern sollen, daß man sich dem Gehalt einer Aussage zuwendet (GA 61, p. 19-20). Aber es steht hier viel mehr auf dem Spiel. Die Vorkehrung ist ein Weg zurück, ja hat den Charakter eines Umweges: sie versucht, sich dem Druck des Verfallenseins an die „Welt“ zu entwinden, und zwar so, daß eine solche Entwindung eine mögliche Umkehr, „die zueignende Umkehr“ (GA 61, p. 72), vorzubereiten hilft. Was Vorkehrung in aller Schärfe sagen will, ist: eine Umwendung vorbereiten, in der das faktische Leben *vor* die Seinsweise der Dinge gebracht wird.

Damit sind wir bei dem zweiten Aspekt der Interpretation angelangt: als Destruktion ist sie zugleich Topik (GA 61, p. 31): Anzeige als Ortsbestimmung des Denkens. Die Destruktion ist zugleich ein Wiederholen des eigentlichen Fragehorizonts der Überlieferung, und als solches ein Wiederholen des Lebens aus dem Abfall:

„Wiederholung“: an ihrem Sinn hängt alles. Philosophie ist ein Grundwie des Lebens selbst, so daß sie es eigentlich je wiederholt, aus dem Abfall zurücknimmt, welche Zurücknahme selbst, als radikales Forschen, Leben ist (GA 61, p. 80).

Hier erfährt das klassische Verhältnis Teil-Ganzes eine wesentliche Modifikation: es wird zu einem faktisch bestimmten Vorgreifen, das sich jeweils in einer Artikulation konkretisiert und von Heidegger als Bewegung der „Entformalisierung“ bezeichnet wird. Wie weit der Weg ist, der im Laufe der Interpretation zurückgegangen werden muß, zeigt sich darin, daß die Entformalisierung *ausschließlich* ein „Sichvorarbeiten zur Situation“, nicht eine neue Beschäftigung mit den Dingen ist. Der Vollzugssinn der Interpretation kann höchstens die *Möglichkeit* eines eigentlicheren Verstehens der Dinge bewirken (GA 61, p. 167, GA 63, p. 17). Die konkrete Rückkehr dorthin muß allerdings dem Individuum selber überlassen bleiben (GA 61, p. 134). In diesem Sinne bleibt die formale Anzeige formal.

Diese unauflösbare Formalität tritt am schärfsten in der eigentlichen Situation des Verstehens hervor. Heidegger spricht in diesem Zusammenhang von *Entschlossenheit*, die nichts mit verbissener Heroik oder mit einem Ausbruch aus Faktizität und Ruinanz zu tun hat, sondern mit dem Vermögen, zu schweigen und zu warten (GA 61, p. 71, GA 63, p. 75). Merkmal der Ruinanz dahingegen ist, daß sie gerade nicht warten kann, sondern sich in die Welt stürzt (GA 61, p. 184). Entschlossenheit ist ein *Lassen* innerhalb der Ruinanz (GA 61, p. 139).

Der Vollzugscharakter der Heideggerschen Hermeneutik läßt eindeutig erkennen, daß es sich hier nicht um eine Aufgabe handelt, die mit den Maßstäben objektiver Wissenschaft und ihrer Methodologie gemessen werden kann (GA 63, p. 14-15). Heideggers Kennzeichnung seiner Philosophie als wissenschaftlich ist ein Notbehelf, der Schwärmerei abwehren soll. Es handelt sich also wie bei allen Heideggerschen Begriffen um einen formalanzeigenden Übergangsbegriff (163).<sup>3</sup> Da die Wiederholung selber geschichtlicher Natur ist — und deswegen nur als Wiederholung der Uneigentlichkeit in der Uneigentlichkeit sein kann —, ist die Eigentlichkeit der Interpretation immer eine unreine und gespannte Eigentlichkeit *Philosophie ist eher Metamorphose als Reinigung*. Der Kampf der Ruinanz gegen sich selbst findet kein Ende, er bewegt sich vielmehr in endlosen, innerlich verteilten Metamorphosen fort. Der Seinssinn des faktischen Lebens ist „kategorial nicht einstimmig“, sondern „sinnmäßig gebrochen“ (GA 61, p. 155).

Die faktische Situation, in der Heidegger seine Vorlesungen hielt, war von ganz eigener Prägung: sie war von einer Krise beherrscht, deren Schwere darin lag, daß sie als solche nicht einmal empfunden werden konnte. Es war die Situation der totalen Indifferenz, der „Unterschiedsunempfindlichkeit“ (GA 63, p. 31), des grundsätzlichen Überall- und Nirgends-seins des erkennen-den Verhaltens (GA 63, p. 62) eine Situation die heutzutage in einer wesentlichen Abschwächung als „postmodern“ gekennzeichnet wird.

*Lage* so: viel Meinungen und Strömungen, Bedürfnisse, Richtungen — und keine ernsthafte Frage, d. h. kein Gegenstandsfeld; man „ist“ nicht in einem solchen Umgang [ . . . ] Blick und Umgang weggeleitet vom Sein des Lebens: nicht dahin kommen lassen.

...eine erschreckende *Diffusion* der Interpretation von Leben, ein Verschwimmen, dem der neuerdings wieder einmal beliebt gewordene Drang nach Synthese unterstützend entgegenkommt. Diese Diffusion gründet darin, daß kein Woher, und nicht einmal Diffusion, sondern Willkür, Launen und Mode da ist (GA 61, p. 181).

---

<sup>3</sup> Die übliche Interpretation, die behauptet, daß Heidegger in *Sein und Zeit* noch in der Illusion der wissenschaftlichen Fundierung der Philosophie befangen sei, ist grundfalsch: Sie verkennt den formal-anzeigenden Charakter der philosophischen Wissenschaftlichkeit.

Diese Indifferenz der heutigen Situation, diese Unmöglichkeit, einen Halt zu gewinnen in der Diffusion der Anschauungen, hat nichts Zufälliges, sondern gründet in der faktischen Seinsweise des Lebens. Faktizität des Daseins bedeutet vor allem, daß das faktische Leben sich nicht dem Zwang entziehen kann, sich vollständig in die erfahrenen Gehalte zu verlegen. Damit hat sich der *Bezug* des Daseins zum erfahrenen Gehalt entzogen. Wenn die erlebten Unterschiede ganz in den erfahrenen Gehalt verlegt sind, dann verbirgt die größtmögliche Variation der Erfahrungen und Beschäftigungen zugleich ihre Indifferenz hinsichtlich des Bezuges. Der Bezug bleibt derselbe, nur der Gehalt ändert sich. Erst das vollzugsmäßige Eindringen in die konkrete Situation des Verstehens kann diese Indifferenz, welche der Grund ist der Indifferenz der Weltanschauungen, erfahrbar machen.

Die Frage, die sich immer wieder aufdrängt, ist jedoch die: einerseits ist die Ruinanz total, andererseits liegt in ihr die Möglichkeit, eine der Ruinanz entgegengesetzte Bewegung in Gang zu setzen. Heidegger sagt: „Je mehr faktisches Leben in seiner ruinanten Sorgensweise lebt, desto drängender und damit zugleich unausdrücklicher sorgt es damit für das Nichtvorkommen seiner selbst für es selbst“ (GA 61, p. 148, cf. GA 63, p. 29-30). Dies bringt uns zu dem Thema der Schwere der Welt und des Lebens. Die Welt legt ein *Gewicht* auf das Leben, ein Gewicht, das, seiner eigenen Tendenz gemäß, immer schwerer auf dem Leben lastet. Dem Leben bleibt keine andere Möglichkeit, als sich von diesem Druck mitreißen zu lassen (GA 61, p. 103). Dieser Druck bewirkt, daß der *Abstand* zwischen dem Leben und der Welt gleichsam aufgehoben und weggehoben wird. Daß sich das Leben in eigentümlicher Weise *gegenüber* der Welt befindet, wird verdrängt (GA 61, p. 10) — gerade darin gründet das Problematische der *Vor*-habe und der *Vor*-sicht. Dadurch, daß das Leben von der Welt als dem Ganzen der Bedeutsamkeit durchstimmt ist, ist es nicht imstande, eine Distanz zu bewahren — das „Vor“ wird notwendigerweise verdrängt: „In der zerstreuen Abdrängung des ‚Vor‘ ist der Abstand als solcher nicht ausdrücklich da“ (GA 61, p. 103). Hierin liegt der Grund der Möglichkeit, daß das Leben ungehemmt und explosiv auf die Welt zugeht und in ihr aufgeht (GA 61, p. 149). Das Leben ist der Welt als der „Gegenständlichkeit“ unmittelbar verhaftet, und zwar gerade deshalb, weil die Seinsweise des Lebens immer wieder und notwendigerweise abgedrängt wird. In der Terminologie der späteren Marburger Vorlesungen kann man sagen, daß das Bezugsganze des Vorhandenseins total ist; „der Sturz ist lediglich und nur Sturz. Es gibt für diese Bewetheit als solche keine Aufhaltbarkeit von etwas her, das von anderem Gegenstands- und Seinscharakter wäre als es selbst“ (GA 61, p. 145). Die Bewetheit der Ruinanz kann durch ihr Nichtvorkommen im Leben zu „festen Grundeigenschaften eines Seienden“ (GA 61, p. 141) erstarren, es entstehen „blind dogmatische Fixationen des kategorialen Sinnes zu Ansichbestimmtheiten einer auf ihren Seinssinn undiskutierten Gegenständlichkeit“ (GA 61, p. 142). Das Paradoxe im Entwurf des faktischen Lebens ist nun gerade, daß die Ruinanz zwar total, aber doch in einer solchen Weise erfahrbar ist, daß sich in

der Ruinanz eine Gegenbewegtheit zeigt, eine Gegenbewegtheit, die der Ruinanz zugleich entgegengesetzt ist (GA 61, p. 38).

Der Totalitätscharakter der Ruinanz macht deutlich, daß von einer angemessenen Vorhabe keine Rede sein kann, wenn man die oben erwähnte Blindheit in Betracht zieht: dem Dasein und der Philosophie fehlt jegliche Grunderfahrung. Dieser Kreislauf kann nur unterbrochen werden, wenn die Ruinanz an ihre äußerste Grenze geführt wird — dann erst wäre es möglich zu erfahren, daß es „nichts“ außerhalb der Ruinanz gibt, daß jedoch gerade dieses „Nichts“ der Richtungssinn der Ruinanz sein könnte, ein Richtungssinn *innerhalb* der Ruinanz, der jedoch der Bewegtheit der Ruinanz entgegenläuft. Die Bewegtheit der Ruinanz ist zwangsläufig ihre eigene Gegenbewegtheit: „eine Steigerung des Sturzes derart, daß sie sich in ihm selbst in seiner eigenen Gegenrichtung vollzieht und durch seine Bewegtheit hindurchgehend ihm ständig das Nichts begegnen und ihn so stürzend sich bilden läßt“ (GA 61, p. 154). Worum es Heidegger hier geht, ist nicht das Faktum des Lebens als ein solches; der Einsatz seines Fragens gilt dem primär verhüllten Seinssinn, der dem Leben die Richtung verleiht, und der nur innerhalb der Ruinanz sichtbar werden kann. Nur wenn die Ruinanz radikalisiert wird, kann ihre Richtung sichtbar werden: „*Sturz*‘: eine Bewegung, die sich selbst bildet und doch nicht sich, sondern die Leere, in die sie sich bewegt; ihre Leere ist ihre Bewegungsmöglichkeit“ (GA 61, p. 131). Und gerade um das Wiederholen dieser formalen Leere geht es hier — das Wiederholen nicht als eine leere Erkenntnismöglichkeit, sondern als faktisches Geworfensein in diese Leere; die Leere soll zu einem formalen Bedrängnis werden. In der äußersten Ruinanz wird das Leben mit seiner „Darbung“ konfrontiert, mit dem Faktum, daß ihm etwas fehlt; gerade in diesem Fehlen liegt die Bedingung seiner Möglichkeit (GA 61, p. 155).

Die Frage ist nun, was mit Charakterisierungen wie „Entwinden“, „Vernichtung“, „Entschlossenheit“ und „Eigentlichkeit“ gemeint wird. Wenn Heidegger von der „Leere“ des Seinssinnes spricht, kann der Eindruck entstehen, als könne die Anzeige der Leere das Leben von dem Gewicht der Ruinanz befreien. Aber gerade das ist nicht der Fall; es handelt sich nicht darum, daß das Leben die Bewegung der Ruinanz gleichsam sich selbst überläßt, ganz im Gegenteil: der Bindungscharakter der formalen Leere bedeutet: Bindung an die Widerständigkeit der Ruinanz, ja ein Mitbilden des Sturzes (GA 61, p. 149), „die *wache* Erschwerung vollziehen, verwahren“ (GA 63, p. 109). Eigentlichkeit ist Steigerung der Ruinanz in dem Sinne, daß in der eigentlichen Grunderfahrung erst die Ruinanz in ihrer Widerständigkeit erfahren werden kann. Entwinden der Ruinanz bedeutet nicht: sich in einer Leere befinden, in der eine nicht-ruinante Existenzweise möglich wird, sondern: in die Schwere der Ruinanz kommen. Die Entschlossenheit als Wartenkönnen ist nicht das Warten auf eine Erneuerung oder Erleichterung der Existenz, sondern das Vermögen, sich der Schwere der Existenz auszusetzen: „im Warten: *noch nicht*, und also festgelegt stehen, spezifisch gebunden, massiv, schwerfällig ‚sein‘.“ (GA 61, p. 185). Was in der Grunderfahrung deutlich wird, ist, daß die Ruinanz Ausdruck einer fundamen-

talen Widerständigkeit im *Seienden* ist. Heidegger spricht von dem „spezifischen *Widerständigkeitscharakter*, der in der Gegenständlichkeit (Realität) der gelebten Welt erfahren wird“ (GA 61, p. 148-49).

Der Charakter der formalen Anzeige läßt sich noch schärfer erfassen, wenn dargelegt wird, wie Heidegger den Begriff der formalen Anzeige zum Teil auch in einer Auseinandersetzung mit *Husserls* Konzeption der *formalen Gegenständlichkeit* gewinnen konnte. Diese Auseinandersetzung findet sich in der nicht veröffentlichten Vorlesung *Phänomenologie der Religion* aus dem Wintersemester 1920-21.

In der sechsten *Logischen Untersuchung* weist Husserl darauf hin, daß nicht nur das Allgemeine in einer nicht-sinnlichen Anschauung gegeben ist (z. B. das Rote im roten Kleid, die Farbe in dem Roten, die Qualität in der Farbe), sondern daß in einem ganz anderen Sinne die kategorialen Formen, die in allen Aussagen anzutreffen sind, Gegenstand einer Anschauung werden können. Das *Ein*, das *Und*, das *Oder*, das *Wenn-So*, das *Etwas*, das *Nichts*, aber auch das *Sein* sind Gegenstände von Akten der *kategorialen Anschauung* (cf. *Logische Untersuchungen* II.2., p. 143). Was von all diesen kategorialen Formen gilt, gilt aber im besonderen auch von dem „ist“ der Kopula. Daß „Sein“ kein reales Prädikat ist, bedeutet nicht, daß es der Reflexion entspringt. Der Begriff des Seins kann sich nur entfalten, wenn so etwas wie Sein uns irgendwie *vor Augen gestellt wird*. Diese Anschauung von Sein nennt Husserl die *kategoriale Anschauung*.

Heidegger nun macht die Bemerkung, daß in *Husserls* Konzeption der Formalisierung ein *Bruch* vorliegt, ein Bruch nämlich innerhalb des Zuges der Generalisierung. Dieser Bruch läßt sich daran erfahren, daß die „Gegenstände“ der Formalisierung nicht an irgendeine Sachhaltigkeit gebunden sind. Das formal Gegenständliche entspringt nicht aus einem Was-Gehalt — es ist die Ausformung eines spezifischen, nämlich des theoretischen Einstellungsbezuges. Wo Husserl genötigt ist, die Korrelate der kategorialen Anschauung als *Gegenstände* aufzufassen, deckt er den von ihm aufgerissenen Bruch sogleich wieder zu. Der Begriff der Gegenständlichkeit *präjudiziert*, wie Heidegger es nennt, für den einstellungsmäßig theoretischen Bezugssinn. Die Bedeutung der *Husserlschen* formalen Gegenständlichkeit liegt darin, daß sie sehen läßt, daß Begriffe wie „Sein“ und „Wesen“ nur da entspringen können, wo Sein oder Wesen anschaulich gegeben sind. Das anschaulich Gegebene wird aber von Husserl sogleich wieder aufgefaßt im Modus der Gegenständlichkeit: das Gegebene ist *Gegenstand* der kategorialen Anschauung. Heidegger fragt nun, ob *in* dem Gehaltmäßigen der formalen Gegenständlichkeit sich ein Hinweis auf den *Gehaltssinn* verberge. Der Sinn „Gegenstand überhaupt“ ist das „*Worauf*“ des theoretischen Einstellungsbezuges. Der *Sinn* des Gegenständlichen ist aber *nicht* eine neue Gegenständlichkeit oder eine Gegenstandsregion, sondern zeigt eine *Weise des Erfahrenwerdens*, einen Bezugssinn an, der sich nur in einem „Wie“ des Vollzuges zeigt.

Was bedeutet hier „Sinn“? Der Ausdruck verweist nicht auf etwas Sachhaltiges, Gegenständliches, Allgemeines, Ordnungsmäßiges oder Regionales. In der formalen Anzeige, in der so etwas wie „Sinn“ angezeigt wird, hat das Formale nicht die Bedeutung des Formalisierten. Der Sinn wird nur in dem Wie des Bezuges und Vollzuges des Verstehens erfaßt, als der nicht-thematische Horizont, die formale Leere, die dem Verstehensvollzug die Richtung vorzeichnet, und die zugleich in diesem Vollzuge angezeigt wird.

Nur wenn das Verstehen sich von dem angezeigten Sinn lenken läßt, kann in dem Verstehen die Erfahrung *und* das Erfahrene „ins Phänomen genommen“ werden, d.h. so vollzogen werden, daß die Weise der Explikation aus dem Phänomen selbst sich bestimmt und nicht aus einem Ideal theoretischer Einstellung. Indem Heidegger Sinn auffaßt als „logos im Sinne des *verbum internum*“, betont er den Bewegungs- und Vollzugscharakter der Phänomenologie. Die formale Anzeige hat die Aufgabe, *in* der phänomenologischen Explikation *für* diese Explikation die Richtung vorzuzeichnen. Daß die formale Anzeige sich *innerhalb* der Explikation vollzieht, heißt nicht, daß sie gleichsam eine Vorstufe der eigentlichen, thematischen Explikation sei. Phänomenologische Explikation heißt: sich in dem Vollzug des Verstehens bestimmen lassen von dem nicht-thematisierbaren, formal angezeigten Seinssinn. „Phänomen“ ist dann nicht irgendwelcher Gehalt, sondern eine Erfahrung, die so vollzogen wird, daß diese Erfahrung selbst den die Richtung gebenden Sinn anzeigt.

„Was ist Phänomenologie? Ich kann die Sache nur mittels einer formalen Anzeige klar machen: Was ist Phänomen? Jedes Erfahrene und Erfahrbare, jede Erfahrung als Erfahrenes und Erfahrung selbst kann ins Phänomen genommen, d.h. betrachtet werden nach dem ursprünglichen Sinn dessen, was in ihm erfahren wird, also nach dem ursprünglichen Sinn des Gehaltes, nach dem ursprünglichen Wie des Erfahrenwerdens, dem Bezugssinn und schließlich nach dem Wie, in dem dieser Bezugssinn selbst vollzogen wird, nach dem Vollzugssinn . . . Phänomenologie ist nichts als die verstehende Explikation der Phänomene selbst. Sie gibt den Logos der Phänomene, Logos im Sinne des *verbum internum*, das, was im Phänomen sich gibt, so daß die Weise der Explikation aus dem Phänomen selbst sich bestimmt und nicht aus einem Ideal theoretischer Einstellung.“

Das formal Gegenständliche entspringt aus dem Bezugssinn des theoretischen Einstellungsbezuges. Bedeutet das, daß Heidegger primär einen *anderen* Bezugssinn im Auge hat, z. B. den, welcher primär in der Seinsweise des Daseins sich dargibt? Keineswegs — der theoretische Einstellungsbezug ist *allumfassend*: „ein konkreter Blick über die ganze Geschichte der Philosophie ergibt, wie die theoretische Gegenständlichkeit die ganze Betrachtung bestimmt“. Gerade der Sinn *dieses* Bezuges, des theoretischen Einstellungsbezuges selbst, soll formal angezeigt werden. Dieser Bezugssinn soll in der Schwebe gehalten werden, nicht in dem Sinne, daß er verschwindet, sondern so, daß er *eigentlich vollzogen wird*,

d. h. daß *in* diesem Bezug der alles durchherrschende Sinn des Seins freigelegt wird: der Sinn des Seins als Vorhandensein.

### Phänomenologie und Theologie

Die Charakteristik der formalen Anzeige in den frühen Freiburger Vorlesungen wird in dem Aufsatz *Phänomenologie und Theologie* fortgeführt und erweitert. Es handelt sich hier um den Begriff der Wissenschaftlichkeit, um den in ihm liegenden Charakter der ontologischen Direktion. Für Heidegger ist die Theologie eine positive Wissenschaft (PT 49), und zwar so, daß die Wissenschaftlichkeit der Theologie an den spezifischen Gegenstand dieser Wissenschaft, den Glauben, gebunden ist. Wie jede Wissenschaft braucht auch die Theologie eine Direktion, eine fundamentale Ausrichtung auf die Bedingungen ihrer Möglichkeit. Die Grundbegriffe der Naturwissenschaft erhalten ihre Aufweisung und Begründung in der Ontologie der Natur (64). Die Theologie jedoch erhält ihre Direktion nicht aus der Ontologie, sondern aus dem Glauben. Die Theologie ist auf den Glauben bezogen, in ihrer Artikulation ist sie ein Teilhaben am Glauben, und als solches ein spezifisch verstehender Vollzug (52-53). Der Glaube jedoch ist wesentlich eine Transformation der nicht-christlichen Existenz in eine christliche. Dementsprechend ist die Theologie als Wissenschaft ein Vollzug dieser „Wiedergeburt“: „der Glaube ist als Wiedergeburt zugleich *die* Geschichte, zu deren Geschehen die Theologie selbst an ihrem Teil beitragen soll“ (PT 54). Das „Gestelltwerden vor Gott“ ist ein „Umgestelltwerden der Existenz“.

Welche Bedeutung hat nun die Philosophie für die Theologie, wenn sie niemals eine Direktion zu geben vermag? Für Heidegger liegt die Bedeutung der Philosophie für die Theologie darin, daß sie als formal anzeigende *Mitanleitung* und als *Korrektiv* auftritt. Das heißt, daß in der christlichen Existenz das vorchristliche Verstehen zwar „überwunden“ wird, nicht aber, daß es verschwunden ist. Auf existenzial-ontologischer Ebene *bleibt* das vorchristliche Dasein im Glauben enthalten. Die Theologie beruht mit auf dem vorchristlichen Verstehen von Schuld; nur so kann sie zu einer rationalen Wissenschaft werden. Dies bedeutet jedoch nicht, daß sich das christliche Sündenbewußtsein gleichsam aus dem existenzial-ontologischen Schuldbegriff ableiten ließe. Das *Formale* des philosophischen Schuldbegriffes liegt vielmehr darin, daß dieser Begriff den christlich-theologischen Begriff der Sünde bestimmt, jedoch innerhalb des letzteren nicht als solcher zum Thema wird (65). Der *anzeigende* Charakter des philosophischen Schuldbegriffes liegt darin, daß der philosophische Begriff auf den *spezifischen Charakter* des theologischen Sündenbegriffes hinweist, indem er zeigt, daß sich die theologisch begriffene Sünde gerade nicht aus der Ontologie ableiten läßt. Der existenzial-ontologische Schuldbegriff fungiert als *Korrektiv* des theologischen Begriffes der Sünde. Was meint Heidegger hier mit *Korrektiv*? Ist es ihm, wie es O. Pöggeler meint, um Sachkritik zu tun, „wenn nämlich eine

Glaubensüberzeugung in der überlieferten Form nicht als 'Antwort auf eine Frage des Daseins verstanden werden kann' (*Heidegger und die hermeneutische Philosophie* 415)? Wir sind der Meinung, daß das Korrektiv, im Sinne des Vollzugscharakters der Philosophie, viel weiter reicht.

Was sich in der philosophischen Anzeige bekundet, ist der Unterschied zwischen, ja die Gegnerschaft von theologischem und philosophischem Verstehensentwurf. Was die formale Anzeige erfordert, ist eine Umwandlung des Bezuges des Theologen zu seinem Sachgebiet. Worauf Heidegger hinauswill, ist „zurückfragen nach der ursprünglichen Seinsverfassung des Seienden, das Gegenstand bleiben und neu *werden* soll“ (67). Die Radikalität dieser Verlegung zeigt sich am schärfsten, wenn wir sie mit dem theologischen Transformationsvollzug vergleichen. Für Heidegger ist der Glaube als Existenzmöglichkeit der Todfeind der philosophischen Existenz (PT 66). Es handelt sich hier um die „grundsätzliche (existenziale) Gegenüberstellung zweier Existenzmöglichkeiten“. Von der Theologie zur Ontologie übergehen heißt, eine radikale Verwandlung durchzumachen, und zwar nicht eine Transformation innerhalb der christlichen Existenz, sondern eine Transformation, die die gläubige Existenz vor das Dasein führt und dadurch die tödliche Feindschaft zwischen Glaube und Philosophie sichtbar macht (vgl. GA 61, p. 2). Die formale Anzeige weist auf nichtthematische Weise von der Theologie zur Philosophie; es ist jedoch fraglich, ob von der Philosophie je eine Rückkehr zur Theologie möglich ist. *Die formale Anzeige könnte eine Verwandlung einleiten, ohne daß es die Möglichkeit einer Rückkehr gäbe.*

Grundsätzlich ist hier zu fragen, in welchem Sinne und ob überhaupt die ontologische und fundamental-ontologische Grundlegung der Wissenschaften als Direktion aufgefaßt werden könne. Der Aufsatz *Phänomenologie und Theologie* erweckt den Eindruck, Philosophie als Artikulation direkter Grundbegriffe gäbe eine Fundierung entsprechend dem Prinzip des zureichenden Grundes. Aber dann wird verkannt, daß *alle* philosophische Grundlegung formal anzeigend ist, und als solche eine Verwandlung vorbereitet, eine Verwandlung, die nicht nur die ontologischen Grundbegriffe, sondern auch den „ontischen“ Gegenstandsbereich betrifft. Jede Wissenschaft wird von einem vor-ontologischen Verstehen ihres Sachgebietes geleitet. Die philosophische Artikulation dieses vor-ontologischen Verstehens beschließt in sich eine Verwandlung unbestimmter vorwissenschaftlicher Auffassungen. Wenn die eigentliche Geschichte der Wissenschaften sich nicht in der Anhäufung neuer Tatsachen vollzieht, sondern in der Umbildung ihrer Grundbegriffe und sich somit in der Wandlung des Verständnisses der Seinsverfassung ihres Gebietes vollzieht (GA 25, p. 34, cf. SZ 10), dann ist es unvermeidlich, daß sich, im Rahmen einer solchen Verwandlung, auch das ontische Verstehen verlegt und verändert. Dann sind die Direktiven immer zugleich auch formal anzeigende Korrektive.

In welche Richtung weist letztlich die philosophische Anzeige? Geht es Heidegger um eine Befreiung von der Vorherrschaft der naturwissenschaftlichen Erkenntnisweise, und weist sie auf andere Möglichkeiten der Naturauffassung hin? Keineswegs. Wenn die philosophischen Grundbegriffe auf die Möglichkeit einer Wandlung hinweisen, dann liegt in solcher Verwandlung auch und zuerst einmal das Eingehen auf die Seinsweise des naturhaften Seienden. Der Zugang zum Sein der Natur führt nicht an dem Entwurf der Naturwissenschaften vorbei; dieser Entwurf *ist* die Art und Weise, wie sich die Natur geschicklich darstellt. Die entscheidende Wendung Galileis ist nicht ein Sichabwenden von der Seinsweise der Natur, sondern eher eine Zuwendung zu ihr:

Galilei ... fragt: Wie muß überhaupt Natur im vorhinein in den Blick genommen und bestimmt werden, damit der Tatsachenbeobachtung überhaupt *Naturtatsachen* zugänglich werden? Wie muß Natur im vorhinein bestimmt und gedacht werden, damit das Ganze dieses Seienden als solches grundsätzlich der rechnenden Erkenntnis zugänglich wird? (GA 25, p. 30f.)

Ist nicht der mathematische Naturentwurf und die darin ruhende rechnende Erkenntnis ein beschränkter Entwurf, der an der Seinsweise der Natur gleichsam vorbeigeht? Keineswegs:

Erst im Lichte des mathematischen Entwurfes der Natur, d.h. in der Umgrenzung durch die Grundbegriffe Körper, Bewegung, Geschwindigkeit, Ort, Zeit, werden bestimmte *Naturtatsachen* als *Naturtatsachen* zugänglich (GA 25, p. 31).

Gerade das wird auch in *Sein und Zeit* hervorgehoben. Das „Vorbildliche“ der Naturwissenschaft liege gerade darin, „daß in ihr das thematische Seiende *so* entdeckt ist, wie Seiendes einzig entdeckt werden kann: im vorgängigen Entwurf seiner Seinsverfassung“ (SZ 362). Der mathematische Entwurf der Natur sei nicht etwas Abkünftiges und „Uneigentliches“, sondern gründe „in einer Entschlossenheit des Daseins“ (363).

Der mathematische Entwurf der Natur ist der Zugang zum Sein der Natur selbst. Dieser Entwurf ist es, der den Bereich erschließt, in dem das naturhafte Seiende in seinem Sein — in seiner Schwere — hervortritt. Wir müssen uns sogar fragen, ob nicht die „Todfeindschaft“ zwischen Philosophie und Theologie, die sich letztlich darin zeigt, daß Theologie und der Glaube indifferent werden, ihren Grund in der Schwere des Seienden im Ganzen habe.

## Sein und Zeit

In *Sein und Zeit* heißt es, daß die Grammatik aus der Macht der Logik befreit werden müsse. Heidegger weist auf die fast unlösbaren Schwierigkeiten hin, die sich einstellen, wenn die Phänomene auf eigentliche Weise umgrenzt werden sollen. Die sprachliche und gedankliche Umgrenzung eines Phänomens geschieht in Aussagen. Für die Aussagestruktur ist das apophantische „als“ der

theoretischen Aussage bestimmend (SZ 158). Die Sprache der Wissenschaft und der Metaphysik ist im vorhinein orientiert auf die Aussage als die bestimmende Erkenntnisform. Diese Orientierung auf die Aussage ist kein „Fehler“ der Metaphysik, der der „Verbesserung“ bedürfe — sie entspringt einer zweifachen Ausrichtung, die für das Dasein charakteristisch ist.

Heidegger bezeichnet die zwei gleichursprünglichen Grundmöglichkeiten des Daseins als die der Eigentlichkeit und die der Uneigentlichkeit. Diesen zwei Grundmöglichkeiten gemäß entwirft sich das Dasein als In-der-Welt-sein sowohl auf die Bedeutsamkeit (die Welt als das Bedeutungs Ganze, innerhalb dessen Zuhandenes und Vorhandenes begegnen), als auch auf das Umwillen, die eigene Seinsweise des Daseins:

Das Verstehen *kann* sich primär in die Erschlossenheit der Welt legen, das heißt das Dasein kann sich zunächst und zumeist aus seiner Welt her verstehen. Oder aber das Verstehen wirft sich primär in das Worumwillen, das heißt das Dasein existiert als es selbst (SZ 146).

Das Dasein hat sich je schon in eine dieser beiden Richtungen verlegt. Das soll jedoch nicht heißen, daß in solcher Verlegung das Dasein ausschließlich von der Bedeutsamkeit oder nur vom Umwillen her bestimmt ist. Die Modifikationen des Verstehens sind auch die einheitliche Struktur des Daseins als In-der-Welt-seins bezogen.

Das Sichverlegen in eine dieser Grundmöglichkeiten des Verstehens legt aber die andere nicht ab. *Weil vielmehr das Verstehen jeweils die volle Erschlossenheit des Daseins als In-der-Welt-seins betrifft, ist das Sichverlegen des Verstehens eine existenziale Modifikation des Entwurfes als ganzen.* Im Verstehen von Welt ist das In-Sein immer mitverstanden, Verstehen der Existenz als solcher ist immer ein Verstehen von Welt (SZ 146).

Sofern sich das Dasein aus seiner Welt her versteht, findet es sich zugleich in einem uneigentlichen Umwillen („Das Umwillen des Unterkommens, des Unterhalts, des Fortkommens“ — SZ 297). Umgekehrt gibt es die Möglichkeit eines eigentlichen Seins bei dem Zuhandenen (SZ 298, 326). Sein-bei und Verfallen sind nicht identisch; auch in der Grundmöglichkeit der Eigentlichkeit hält sich das Dasein in einem Sein-bei, das von der Seinsweise des Daseins her bestimmt ist, der Seinsweise, in der das Dasein sich zu eigen ist.

Daß sich das Dasein vor-ontologisch zunächst und zumeist aus der Welt als Bedeutsamkeit versteht, bedeutet ontologisch, daß das Dasein genötigt ist, sich als vorhandenes Seiendes zu verstehen (vgl. SZ 293). Sofern die Philosophie das Dasein als „Subjekt“ versteht, bleibt es ontologisch bei der Ansetzung von etwas, dessen Sein den Sinn von Vorhandensein behält (SZ 114). Daß die Aussage als Grundform des philosophischen (und des wissenschaftlichen) Denkens erscheint, hat seinen Grund in der das Dasein bestimmenden Tendenz, die Seinsart des Daseins als die eines indifferenten Vorhandenseins zu „begreifen“.

Bestimmend für die Seinsweise der Uneigentlichkeit ist, daß diese nicht *als solche* hervortritt: „Das Dasein soll im Ausgang der Analyse gerade nicht in der Differenz eines bestimmten Existierens interpretiert, sondern in seinem indifferenten Zunächst und Zumeist aufgedeckt werden“ (SZ 43 — vgl. 323). Uneigentlichkeit ist primär ein Nichtvorkommen des Daseins vor ihm selbst, eine „Vergessenheit“ der Seinsweise des Daseins, die ihrerseits als solche verdeckt bleibt.

Der einzige philosophische Weg, auf dem sich das Dasein jeweils auf Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, als Grundweisen seines Seinkönnens, beziehen kann, ist der des formal anzeigenden Gebrauchs der Begriffe: nur im Bezugsganzen der Alltäglichkeit und der überlieferten Ontologie kann so etwas wie Fundamentalontologie von der Stelle kommen und die ihr eigene Fragerichtung einhalten. Dadurch ist jeder philosophische Entwurf zuerst einmal undurchsichtig und verzerrt (vgl. SZ 8, 15). In diesem Mitgehen mit der Durchschnittlichkeit des Alltäglichen und mit der überlieferten Ontologie versucht Heidegger durch Formalisierung der Begriffe eine gewisse Distanz entstehen zu lassen. In *Sein und Zeit* zielt diese Formalisierung darauf ab, die Seinsweise des Daseins von den Seinsweisen der Vorhandenheit und der Zuhandenheit abzuheben.

Wiederum tritt die eigentümliche Doppelstruktur hervor, die für die formale Anzeige kennzeichnend ist. Die Daseinsanalytik findet sich immer schon in einer überlieferten Begrifflichkeit. Sie nimmt diese Begrifflichkeit auf, und zwar so, daß sie deren primären Gehalt zugleich abdrängt und verlegt. Die Formalanzeige ist *prohibitiv*. Wenn Heidegger von dem Wesen des Daseins als Existenz spricht, dann nimmt er zwar Wort und Begriff des „Wesens“ und des „Daseins“ bzw. des „Ichs“ auf — die zunächst sich aufdrängenden Bedeutungen dieser Begriffe aber, die nach dem Bereich der Vorhandenheit ausgerichtet sind, werden abgedrängt (SZ 231). Primär steht in der Vorhabe das uneigentliche Sein des Daseins (233). Die Gewinnung eines eigentlichen phänomenologischen Zugangs besteht in der prohibitiven Funktion der formalen Anzeige: „Abdrängung der sich andrängenden und mitlaufenden Auslegungstendenzen“ (67).

Zugleich aber gibt das Prohibitive, das die geläufigen Wortbedeutungen Aushöhlende der formalen Anzeige, positive Anweisungen. Wenn Heidegger sagt, Dasein sei Seiendes, das ich je selbst bin, das jemeines ist, dann wehrt er nicht nur die geläufige Deutung des Ichs als Subjekt ab. In der Bestimmung der Seinsweise des Daseins als Existenz liegt wesentlich die Anzeige der ontologischen Verfassung des Daseins. Diese Anzeige zeichnet zugleich die Richtung vor, in der sich die Bestimmung der Existenz (die Daseinsbestimmungen) überhaupt erst gewinnen lassen: das Seinsverständnis, das das Dasein je schon in seinem Wesen ist: „Die formale Anzeige der Existenzidee war geleitet von dem im Dasein selbst liegenden Seinsverständnis“ (313). Das bedeutet aber nicht, daß die Daseinsanalytik nunmehr über den Begriffsgehalt des Ichs im Sinne eines Existenzials verfügt. Die formale Anzeige kann nur in eine Richtung weisen:

„Allerdings gewinnt die ontologische Interpretation des ‚Ich‘ keineswegs dadurch schon die *Lösung* des Problems, daß sie der alltäglichen Ich-Rede die Gefolgschaft versagt, wohl aber die *Vorzeichnung der Richtung*, in der weitergefragt werden muß“ (322).

„Dasein“, „Ich“, „Existenz“ sind phänomenologischen Charakters. In welchem Sinne Heidegger von „Phänomene“ spricht, wird wesentlich durch den formalanzeigenden Charakter seiner „Phänomenologie“ mitbestimmt — der Begriff des Phänomens ist damit grundsätzlich verwandelt. Wird „Phänomen“ als das Sichzeigende aufgefaßt, und läßt man offen, welches Seiende oder ob überhaupt das Seiende Phänomen ist, dann ist lediglich der formal-allgemeine Phänomenbegriff gewonnen (31). Faßt man Phänomen in ungefährem Sinne als Erscheinung auf, dann spricht Heidegger vom „vulgären“ Phänomenbegriff. „Phänomen“ im eigentlichen Sinne aber betrifft, wie es schon 1923 heißt, „das Wie des Zugangs, der Erfassung und Verwahrung (GA 63, p. 71) — Phänomen als thematische Kategorie für die Bereitschaft des Umgangs heißt: „ständige Bereitung des Weges“ (GA 63, p. 76). Wenn Heidegger sagt, daß die Gewinnung des eigentlichen Phänomenbegriffs einen prohibitiven Sinn habe — Fernhaltung alles nichtausweisenden Bestimmens (SZ 35) —, und in diesem Zusammenhang von einer phänomenologischen Reduktion spricht, dann knüpft er dem Wortlaut nach, *nicht aber der Sache nach*, an einen zentralen Terminus der Phänomenologie Husserls an (GA 24, p. 29). Der prohibitive Sinn der Reduktion Heideggers bedeutet: Abwendung des Blickes vom Seienden. In solcher Abwehr geht jedoch das Seiende nicht verloren. Dadurch, daß sich der Blick vom Seienden abwendet, wird dem Seienden die Möglichkeit offengehalten, sich in seinem *Sein* zu zeigen. In der Abwehr liegt also zugleich der positiv hinweisende Aspekt der Anzeige des Phänomenbegriffs. Der positive Sinn der phänomenologischen Reduktion ist: Anzeige der Richtung, aus der das *Sein* des Seienden sich dem Vernehmen zeigt:

diese Zurückführung des Blickes vom Seienden auf das Sein bedarf zugleich des positiven Sichhinbringens zum Sein selbst. Die pure Abwendung ist nur ein negativ methodisches Verhalten, das nicht nur der Ergänzung durch ein positives bedarf, sondern ausdrücklich der Hinführung zum Sein, d. h. der Leitung (GA 24, p. 29).

Dies bedeutet: *die Gewinnung des phänomenologischen Phänomenbegriffs ist der prohibitive und zugleich anweisende Vollzug der Formalanzeige*. Das Phänomen, das Sichzeigende ist das Sein des Seienden, sein Sinn, seine Modifikationen und Derivate (SZ 35). Als das Sichzeigende zeigt es wesentlich die Richtung an, an die sich der Verstehensvollzug hält. Das bedeutet aber, daß das phänomenologische Phänomen nicht primär ein Vorhandenes ist, das sich einem theoretischen Anschauen gegenüberstellt; *das Phänomen ist das Sichzeigende im Sinne des Anzeigenden, des Richtungsgebenden*. Die Gewinnung des phänomenologischen Phänomens ist ein Vollzug, das Verfolgen eines immer schon angezeigten Weges.

Die formale Anzeige kann sich nur *auslegend* vollziehen (148). Der Vollzug der Auslegung wird von Heidegger als *Entformalisierung* verstanden. In der ausdrücklichen Aufweisung wird der formale Phänomenbegriff zum phänomenologischen „entformalisiert“ (35).

Die Rede von der Entformalisierung darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß die formale Anzeige grundsätzlich den Charakter des *Formalen* hat und behält. Die Konkretion der Entformalisierung hat nichts mit einer existentiellen Verwirklichung oder einer praktischen Anwendung zu tun. Die formale Anzeige ist der Vollzug einer Bewegung, die im Vorhinein auf das *Möglichsein* des Daseins orientiert ist, eine Möglichkeit, die gleichsam zwischen dem eigentlichen und dem uneigentlichen Seinkönnen ihren Ort hat. Es ist nicht Heideggers Anliegen, Möglichkeiten zu verwirklichen; es handelt sich darum, die Möglichkeiten „größer“ werden zu lassen (262). Der Vollzug der formalen Anzeige ist ein Prozeß der Modalisierung, ein Weg, auf dem die „Versteifung“ des Daseins auf das Wirkliche durchbrochen werden kann. Alle existenzialen Analysen gründen zwar im existentiellen Verstehen (12, 13, 312); als formal-anzeigende entfernen sie das Dasein jedoch von diesen existenziellen Möglichkeiten. Entformalisierung der formalen Anzeige bedeutet nicht „konkret existieren“, sondern „vor die Möglichkeit des eigentlichen oder uneigentlichen Existierens stellen“. <sup>4</sup>

Wenn wir Heideggers Analyse der formalen Anzeige in *Sein und Zeit* die Analyse aus den Freiburger Vorlesungen gegenüberstellen, dann zeigt sich ein grundlegender Unterschied. Er betrifft den Status der Eigentlichkeit. Die Freiburger Vorlesungen können die Möglichkeit eines eigentlichen Seinkönnens außerhalb der Ruinanz nicht zulassen — Eigentlichkeit ist Steigerung der Ruinanz. In *Sein und Zeit* gibt es Stellen, die den Anschein erwecken, als könnte es eine Position der Eigentlichkeit *außerhalb* der Uneigentlichkeit geben (z. B. SZ 263). Wenn wir die Fragestellung von Band 61 festhalten, dann können wir nicht umhin, Eigentlichkeit jeweils als eine Modifizierung der Uneigentlichkeit aufzufassen (299). Der Begriff der Modifizierung schließt ein, daß das Modifizierte — das uneigentliche Seinkönnen — nicht ab- und weggelegt werden kann. Aber dann kann die Eigentlichkeit nie ein fundamentaler, selbständiger Topos sein. In der Tat zeigen mehrere Stellen in *Sein und Zeit*, daß die scheinbar umfassende Disjunktion der Eigentlichkeit und der Uneigentlichkeit durchbrochen wird, indem Heidegger auf eine weitaus fundamentalere *Indifferenz* des Daseins hinsichtlich des ganzen Unterschiedes zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit hinweist. Dasein als In-der-Welt-sein ist primär „undifferenziert in seinen primären Modi der Existenz und Realität“ (324, vgl. auch 43, 53,

---

<sup>4</sup> Darum kann Heidegger sagen, daß seiner Analyse eine ontische Auffassung der eigentlichen Existenz, das heißt ein faktisches Ideal, zugrunde liege (SZ 310). Da aber dieses Ideal keine Basis für eine Deduktion bildet, sondern nur der Anstoß zu einer Verlegung des Daseins ist, ist und bleibt die formale Anzeige „existenziell unverbindlich“ (313). „Die existenziale Interpretation wird nie einen Machtanspruch über existenzielle Möglichkeiten und Verbindlichkeiten übernehmen wollen“ (312).

121, 323, 232, 352f.). Primär ist das Dasein demnach weder eigentlich noch uneigentlich, sondern modal indifferent hinsichtlich dieser Seinsweisen. Bereits in der Marburger Vorlesung aus den Jahren 1925-26 heißt es: „Zumeist, und das ist wichtig, hält sich nun das Dasein weder im Modus der Eigentlichkeit noch in dem einer schlechthinnigen Verlorenheit, sondern in einer merkwürdigen Indifferenz, die wiederum nicht nichts ist, sondern etwas Positives“ (GA 21, p. 229-30). Dementsprechend heißt es in *Sein und Zeit*: aus der indifferenten Alltäglichkeit, und in sie zurück ist alles Existieren, wie es ist (SZ 43, cf. 354). Die Vorherrschaft der indifferenten Alltäglichkeit berührt nun unmittelbar den Status der formalen Anzeige; die begriffliche Anzeige kann nur aus der Indifferenz der Alltäglichkeit heraus und in sie hinein auf eine Verwandlung (Verlegung) des Daseins hinweisen.

Das Auszeichnende der Grunderfahrung der *Angst* liegt darin, daß sie die Möglichkeit eines eigentlichen Seinkönnens aufschließt, die die Indifferenz der Alltäglichkeit durchbricht und dem Dasein Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als Möglichkeiten seines Seins enthüllt (191). Es gibt aber zwei Stellen in *Sein und Zeit*, wo Heidegger an eine andere, und vielleicht gleich fundamentale, Grundstimmung rührt: die Grundstimmung der fahlen Ungestimmtheit. Diese Grundstimmung könnte fundamentaler sein, weil sich gerade in ihr enthüllt, daß die Seinsart des Daseins, sein Möglichsein, in einer indifferenten, sich selbst noch verdeckenden Vergessenheit ruht.

Die fahle Ungestimmtheit der Gleichgültigkeit vollends, die an nichts hängt und zu nichts drängt und sich dem überläßt, was je der Tag bringt, und dabei in gewisser Weise doch alles mitnimmt, demonstriert *am eindringlichsten* die Macht des *Vergessens* in den alltäglichen Stimmungen des nächsten Besorgens (345, cf. 371).

Es ist die Analyse des Schuldigseinkönnens des Daseins, die einen entscheidenden Hinweis auf das Grundlegende der Indifferenz, der Gleichgültigkeit enthält. Der Prozeß der prohibitiven Aushöhlung und des richtunggebenden Hinweisens, die beide die Struktur der formalen Anzeige ausmachen, wird auf paradigmatische Weise an Heideggers Verwendung des Schuldbegriffes verdeutlicht. In der Seinsart der Alltäglichkeit besagt das Schuldig-sein etwa, daß eine Schuld zu begleichen ist, oder daß jemand eine in ethischem Sinne tadelnswerte Tat begangen hat. Der gängige Schuldbegriff wird nun von Heidegger formalisiert (283). Der formal existenziale Schuldbegriff bezeichnet eine fundamentale Seinsmöglichkeit des Daseins, das „nichtige Grundsein einer Nichtigkeit“. Im Schuldbegriff soll nicht ein existenzielles Defizit bezeichnet werden; er soll darauf hinweisen, daß das Dasein dazu aufgerufen ist, das uneigentliche und indifferente Überhören des eigenen Selbst des Daseins zu unterbrechen und aufzubrechen (271). Im Schuldbegriff ist die *Entschlossenheit* angezeigt — jedoch die Anzeige eines eigentlichen Seinkönnens bedeutet in keiner Weise, daß mit der Übernahme der Schuld Uneigentlichkeit und Indifferenz ausgelöscht sind. Daß das Dasein als Schuldigseinkönnen nichtiger Grund einer Nichtigkeit

ist, deutet zugleich auf das Verfallen als wesentliche Charakteristik des Daseins (285).

Ein erster Hinweis auf das Gewicht und die Schwere der Gleichgültigkeit läßt sich vielleicht dem Gedanken entnehmen, daß zum Schuldigsein eine fundamentale „Gewissenlosigkeit“ gehört (SZ 288). Dies würde bedeuten, daß sich das Dasein zunächst und zumeist weder in der eigentlichen Schuld noch in der uneigentlichen Schuld, sondern in einer Indifferenz hält, in der die „Schuld“ einer sich selbst verdeckenden Vergessenheit anheimgefallen ist. Insofern der Ruf des Gewissens zugleich die wesentliche Gewissenlosigkeit des Daseins enthüllt, ruht das Schuldigsein in einer Indifferenz, welche in der fahlen Ungestimmtheit angezeigt ist.

Das Dasein wird im Ruf des Gewissens als „schuldig“ angesprochen. In dem Hören dieses Rufes bekundet sich eine *Ferne*: „Gerufen wird aus der Ferne in die Ferne“ (271). In dem Ruf des Gewissens bekundet sich die Seinsverfassung des Daseins, eine Seinsverfassung, die ontisch am nächsten, ontologisch jedoch am fernsten ist. Die „ontische“ Nähe ist die Indifferenz der Alltäglichkeit. Im Hinblick auf diese Indifferenz kann Heidegger sagen, daß im Dasein eine wesenhafte Tendenz auf *Nähe* liegt (105). Heidegger zufolge vollzieht sich im heutigen Dasein eine in ihrem Daseinssinn noch nicht übersehbare Entfernung der „Welt“: „Alle Arten der Steigerung der Geschwindigkeit, die wir heute mehr oder minder gezwungen mitmachen, drängen auf Überwindung der Entfernung“ (ibid.). Was sich in der Grundstimmung der fahlen Ungestimmtheit aufschließt, ist das Faktum dieser Entfernung. In der Entfernung, ihrer Enthüllung in der Stimmung der fahlen Ungestimmtheit, beruht letztlich das „nichtige Grundsein des Daseins“.

In der Formalisierung des Begriffes „Schuld“ tritt der *Grund* der Vergessenheit, des Wegfallens des Seins des Daseins, in seiner ganzen Schärfe hervor. Wie bereits erwähnt worden ist, umschreibt Heidegger den formalen Begriff „Schuld“ als „Grundsein einer Nichtigkeit“. Dieser Begriff der Schuld weist formal auf eine Seinsweise des Daseins hin. Zugleich weist er jedoch auch auf etwas anderes hin, und zwar darauf, daß das Dasein diesen Grund nicht selber gelegt hat, sondern in einer eigentümlichen Schwere ruht (SZ 284). Diese Schwere offenbart sich dem Dasein als Last; der *Grund* dieser Schwere ist aber nichts Daseinsmäßiges; er hat nicht die Seinsweise des Daseins. Dasein ist das „Sein des Grundes“, es ist der Grund *als* Grund — aber es *ist* nicht der Grund, es ist aus dem Grunde entlassen:

*Selbst* seiend ist das Dasein das geworfene Seiende als Selbst. *Nicht durch* es selbst, sondern *an* es selbst *entlassen* aus dem Grunde, um *als dieser* zu sein. Das Dasein ist nicht insofern selbst der Grund seines Seins, als dieser aus eigenem Entwurf erst entspringt, wohl aber ist es als Selbstsein das *Sein* des Grundes (SZ 284-85).

Damit ergibt sich, daß die formale Anzeige, die in das Da als Offensein hineinzeigt, zugleich den Grund anzeigt, der jeglichem Offen- und Erschlossen-

sein vorausgeht. Es handelt sich hier nicht um das Sein des Grundes, sondern um den Grund des Seins. Ist nicht die Schwere dieses Grundes der verborgene Richtungssinn, der die Indifferenz der Alltäglichkeit und ihre Tendenz auf Nähe bestimmt?

Abschließend soll das Problem der formalen Anzeige verschärft hervorgehoben werden, und zwar anhand der vielfach besprochenen Frage des *Vorranges* des Daseins (bzw. des dem Dasein zugehörigen Seinsverständnisses). Heidegger weist in *Sein und Zeit* auf eine entscheidende Möglichkeit hin, auf die Möglichkeit, daß die Ontologie ins Vor-ontologische zurückkehren müsse.

... läßt sich die Ontologie *ontologisch* begründen oder bedarf sie auch hierzu eines *ontischen* Fundamentes, und *welches* Seiende muß die Funktion der Fundierung übernehmen?

Was so einleuchtend erscheint wie der Unterschied des Seins des existierenden Daseins gegenüber dem Sein des nichtdaseinsmäßigen Seienden (Realität zum Beispiel), ist doch nur der *Ausgang* der ontologischen Problematik, aber nichts, wobei die Philosophie sich beruhigen kann (436-37).

Die Anzeige von Sein und Seinsstruktur ist nicht Sache einer Ontologie. Ist sie aber die Sache einer *Fundamental*-ontologie, dann müssen wir fragen, worin das „Fundamentale“ dieser Fundamentalontologie beruht. Liegt es, wie es unsere Ausführungen nahelegen, in einem Vor-ontologischen? Zwingt uns somit das Problem der formalen Anzeige selbst auf die „Anzeige“ eines vor-ontologischen Fundamentes zurück? In Band 26 heißt es: die Möglichkeit, daß es Sein im Verstehen gibt, hat zur Voraussetzung die faktische Existenz des Daseins, und diese wiederum das faktische Vorhandensein der Natur. Sein kann nur verstanden werden, wenn eine mögliche Totalität von Seiendem schon da ist (GA 26, p. 199).<sup>5</sup> Heißt das, daß die formale Anzeige von der Erschlossenheit des Daseins und dem Sinne des Seins in ihr „ontisches“ Fundament zurückverwiesen wird? Zeigt sich hier ein Wesenszusammenhang zwischen diesem „ontischen Fundament“ und der sich hier ans „Licht“ drängenden Schwere als Grund des Daseins? Hängt das Fundamentale der Fundamentalontologie wesentlich mit der Indifferenz der alltäglichen Durchschnittlichkeit zusammen?

## Literatur

GA 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (1921-22), Frankfurt 1985.

GA 63: *Ontologie* (Hermeneutik der Faktizität) (1923), Frankfurt 1988.

---

<sup>5</sup> Diese Formulierungen enthalten eine Feststellung dessen, was in *Sein und Zeit* noch ein *Problem* ist: daß Sein nur im Verstehen des Daseins „ist“, daß Seiendes aber unabhängig von der Erschlossenheit *ist* — die Frage lautet: was bedeutet das *ist* des daseinsunabhängigen Seienden?

GA 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925), Frankfurt 1979.

GA 21: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1925-26), Frankfurt 1976.

GA 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), Frankfurt 1975.

GA 25: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (1927-28), Frankfurt 1977.

GA 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1928), Frankfurt 1978.

SZ: *Sein und Zeit*, Fünfzehnte, an Hand der Gesamtausgabe durchgesehene Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang, Tübingen 1984 (1927).