

Title	<I. Zur Phänomenologie Heideggers> Heideggers Destruktion des Subjekts
Author(s)	COSMUS, Oliver
Citation	Interdisziplinäre Phänomenologie = Interdisciplinary Phenomenology (2006), 3: 13-26
Issue Date	2006
URL	<a href="http://hdl.handle.net/2433/188143">http://hdl.handle.net/2433/188143</a>
Right	© 2006, Lehrstuhl für "Philosophy of Human and Environmental Symbiosis" an der "Graduate School of Global Environmental Studies", Kyoto University published by the Chair of Philosophy of Human and Environmental Symbiosis, Kyoto University
Type	Departmental Bulletin Paper
Textversion	publisher

## Heideggers Destruktion des Subjekts

Oliver COSMUS

Seit den Meditationen des Descartes steht das Subjekt im Zentrum des philosophischen Fragens. Das gilt nicht nur für die klassische Epoche von Descartes bis zu Kant und den nachfolgenden idealistischen Systemen, sondern ebenso sehr auch für das 20. Jahrhundert, das sich durch vielfältige Kritik an diesen Entwürfen auszeichnet. Die verschiedenen philosophischen Strömungen des vergangenen Jahrhunderts kommen bei allem Widerstreit darin überein, dass sich *ein* Lehrstück bei allen wichtigen Denkern wiederfindet, nämlich die Kritik am Subjekt der cartesisch-kantischen Tradition. Das gilt für Husserl, Heidegger, Wittgenstein, Ryle, Lévi-Strauss, Foucault, Derrida und viele andere - natürlich in je eigener Ausprägung. Aus dieser Diskussion soll im Folgenden Heideggers *Destruktion des Subjekts* herausgehoben und nachvollzogen werden

Destruktion des Subjekts, das soll auch bei Heidegger sowenig Zerstörung oder Vernichtung heißen, wie es die zeitgenössische Philosophie ja nach wie vor sehr wohl mit dem Menschen in seinem *subjektiven* Betroffensein von Sein und Welt zu tun hat. Destruktion des Subjekts heißt vielmehr: Grundlegung der Subjektivität, aber nicht mehr in einem einheitlich-autonomen Subjekt. Auf die philosophische Entwicklung des 20. Jahrhunderts insgesamt bezogen, erscheint die Destruktion des Subjekts im Resultat als eine Depontenzierung von dessen Handlungs- und Erkenntnisleistungen. Das trifft in dieser Allgemeinheit auch auf Heideggers Philosophie zu. Doch darüber hinaus bestehen natürlich große Unterschiede zwischen Heidegger und den genannten anderen Denkern. Zur Erhellung der spezifischen Subjektkritik Heideggers beziehe ich mich im folgenden hauptsächlich auf „Sein und Zeit“, da er hier besonders umfassend und für sein folgendes Schaffen wegweisend auf die Subjektproblematik eingeht.

Das Buch „Sein und Zeit“, das bekanntlich ein Fragment geblieben ist, leistet in seinen veröffentlichten Teilen eine Analyse des menschlichen Seins. Der Grundansatz des *ganzen* Werks aber geht auf die Errichtung einer universalen Ontologie oder „Fundamentalontologie“. „Fundamental“ soll sie deshalb heißen, weil es den bisherigen Ontologien an einer zureichenden Klärung der Bedeutung des Begriffs „seiend“ - ihres eigentlichen Grundbegriffs also - mangle, wobei dieser Mangel, wie Heidegger in seinem Buch einleitend ankündigt<sup>1</sup>, kein zufälliges Faktum der Philosophiegeschichte sei, sondern ein notwendiges, dessen Bedingungen erst durchschaut werden müssen,

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 17. Auflage, Tübingen 1993, S. 19ff. Zitate aus „Sein und Zeit“ sind im folgenden durch die Angabe der Seitenzahl in Klammern nach dem Zitat vermerkt.

bevor Abhilfe geschaffen werden kann. Die Klärung des Seinsbegriffs kann jedoch, so Heidegger, nicht geleistet werden, ohne dass zuvor, bzw. zugleich der nach dem Sein fragende Mensch selbst einer ontologischen Analyse unterzogen wird. Denn insofern nach dem Sein *gefragt* wird, wird dieses nicht einfach an ihm selbst in Betracht gezogen, sondern als ein strukturelles Moment einer expliziten Fragestellung.

Aus der Fragesituation ergeben sich bestimmte Bedingungen für die Untersuchung: Zum einen muss der Gegenstand der Frage vorgängig bekannt - und in gewisser Weise auch schon verstanden - sein, damit überhaupt nach ihm gefragt werden kann. Desweiteren ist eine angemessene Zugangsart zum Gegenstand der Frage nötig, damit die Untersuchung nicht fehlgeht. Schließlich muss die Antwort auf die Frage verstandesmäßig begreifbar sein, nur so ergibt sie einen *Sinn*. Außerdem muss im Falle des Seins, das selbst kein Gegenstand im engeren Sinne ist, ein bestimmtes Seiendes ausgewählt werden, das dann auf den gesuchten Sinn von Sein hin befragt und untersucht wird.

Soll uns der Bedingungscharakter des Fragens durchsichtig werden, und das muss er, wenn wir den Sinn von Sein verstehen wollen, dann muss die Seinsfrage in ihren sämtlichen Momenten aufgeklärt werden. Es ist klar, worauf sich diese Untersuchung zu richten hat: auf uns selbst, denn das Fragen ist eine Möglichkeit desjenigen, der fragt, oder, wie Heidegger sagt, das Fragen ist ein „Modus“ des Fragenden. Die fundamentalontologische Untersuchung setzt also die Klärung voraus, was da vor sich geht, wenn wir die Seinsfrage stellen. Hier liegt, wie Heidegger sagt, „eine merkwürdige 'Rück- oder Vorbezogenheit' des Gefragten (Sein) auf das Fragen als Seinsmodus eines Seienden“ (8) vor. Diese 'Rück- oder Vorbezogenheit' des Seins, so stellt sich in „Sein und Zeit“ heraus, besteht darin, dass das Sein nur im Vollzug des Verstehens verstanden wird und damit *unter den Bedingungen des Vollzugs* steht, wenn es verstanden wird. Das heißt, in guter neuzeitlicher Tradition, dass wir nicht sozusagen am Verstehensvollzug vorbei das Sein, wie es an sich selbst ist, erblicken können, sondern das Sein *erscheint* uns, und zwar nach Bedingungen, die von unserer Verfasstheit als verstehende Wesen abhängen.

Im Blick auf diese Konzeption kann sich nun der Gedanke aufdrängen, dass die hier geforderte Untersuchung der im Menschsein liegenden Bedingungen des Seinsverstehens nichts anderes ist, als eine transzendente Untersuchung des Subjekts, denn hier geht es ja noch nicht (bzw. nur mittelbar) um das gefragte Sein, sondern um die, wie Kant es nennt, „Erkenntnisart“ dieses Gegenstandes<sup>2</sup>, nämlich um die Bedingungen der Möglichkeit des Verstehens von Sein. Zur Seinfrage gehört eine

---

<sup>2</sup> „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, *sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen*, insofern diese *a priori möglich sein soll*, überhaupt beschäftigt.“ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Hrsg. Raymund Schmidt, Hamburg 1990, B 25.

Voruntersuchung des Verstehens, denn Seiendes oder Sein ist nur im Horizont des geschehenden Seinsverständnisses gegeben. Dieses muss in seinen Funktionen oder Vermögen bestimmt werden, wenn die im Seinsverstehen gewonnenen Seinsbegriffe nicht ihrerseits letztlich unbegründet bleiben sollen. Diese Bedingungen des Verstehens, so schließen wir, liegen im Subjekt; oder die Gesamtheit dieser Vermögen nennen wir „das Subjekt“. Die Analyse dieser Bedingungen wäre demnach nichts anderes als eine durchgeführte Philosophie der Subjektivität, bzw. des Subjekts. Ist die Daseinsanalyse von „Sein und Zeit“ nicht also eine Analyse der menschlichen Subjektivität, eine transzendental angelegte Untersuchung der Bedingungen der Möglichkeit des Verstehens von Sein?

Die Antwort lautet: nein, die Daseinsanalyse von „Sein und Zeit“ ist nichts von alledem, sie ist weder eine Subjektanalyse noch eine Variante der Transzendentalphilosophie, sie ist sogar *der äußerste denkbare Gegensatz von alledem, sie ist dessen Destruktion*. Das wird immer wieder übersehen, so dass dieser Text bis heute noch von einigen Interpreten als eine Phänomenologie der Subjektivität verstanden wird, die Heidegger dann erst in seiner sog. „Kehre“ zugunsten eines transsubjektiven Seinsdenkens hinter sich gelassen habe.<sup>3</sup> Davon kann allerdings keine Rede sein.

Heidegger spricht in „Sein und Zeit“ mit Bedacht vom „Dasein“, nicht vom „Subjekt“. Oder genauer: Er unterscheidet das Dasein vom Subjekt, denn auch das Subjekt ist, wie wir sehen werden, ein wichtiges Thema in „Sein und Zeit“. Worin, so stellt sich nun die Frage, unterscheidet sich das Dasein vom Subjekt? Sehen wir zunächst darauf, wie Heidegger den Begriff des Daseins einführt. Das Dasein sind wir je selbst, als Fragende, also der Mensch, so heißt es zuerst.<sup>4</sup> Etwas später lesen wir aber, der Titel „Dasein“ sei „als reiner Seinsausdruck zur Bezeichnung dieses Seienden“ (12) gewählt. „Dasein“ nennt also terminologisch das spezifische Sein des Menschen. Was ist dieses Sein? Was ist die spezifische Seinsweise des Menschen? Sie besteht darin, dass der Mensch im Unterschied zu allem anderen Seienden im Bezug zum Sein steht. Der Mensch, und nur der Mensch, versteht Sein, er kann „ist“ sagen, für ihn „existiert“ die Welt und alles, was darin ist. Da er selbst existiert, steht der Mensch damit auch in einem ausgezeichneten Bezug zu ihm selbst, zu seinem eigenen Sein, er versteht sich selbst in seinem Sein. „Diesem Seienden eignet, dass mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist, *Seinsverständnis ist selbst eine*

---

<sup>3</sup> So z. B. maßgeblich: C. F. Gethmann, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn 1974.

<sup>4</sup> Vgl. SuZ, S. 7: „Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als Dasein.“ S. 11: „Wissenschaften haben als Verhaltensweisen der Menschen die Seinsart dieses Seienden (Mensch). Dieses Seiende fassen wir terminologisch als *Dasein*.“

*Seinsbestimmtheit des Daseins.*“ (Ebd.) Doch dieser Selbstbezug ist, wie wir noch sehen werden, nicht der vorrangige Bezug des Daseins.

Hier können wir die Frage stellen: Ist diese Bestimmung des Menschen als Dasein nicht bloß eine *andere* Formulierung für die Subjektivität des Subjekts? Als Subjekt und Vernunftwesen bezieht sich der Mensch auf Objekte, und er ist sich auch darin bewusst, dass diese sind oder nicht sind. Ebenso ist er sich seiner eigenen Existenz bewusst, er kann „ich“ zu sich sagen. Liegt der Unterschied hier also nur darin, dass Heidegger sich einen bestimmten Aspekt der mehrfältigen Objektstruktur herausnimmt, nämlich das vom Subjekt gesetzte Sein, wie Kant sagt: „bloß die Position“<sup>5</sup> des Objekts? Anscheinend lässt sich diese Parallele ziehen. Wir werden aber bald sehen, dass nicht der Bezug auf das Sein, sondern umgekehrt der Bezug auf das Objekt eine entscheidende Verengung des von Heidegger angesprochenen Sachverhalts darstellt.

Dafür ist zunächst der leicht zu übersehende Umstand zu beachten, dass Heidegger hier dezidiert nach dem „Sein des *ganzen* Menschen“ (48, Hervorhebung von mir, O.C.) fragt. Das soll heißen: *Der Mensch* ist Dasein, nicht etwa nur ein bestimmtes Vermögen in ihm, das Sein versteht, etwa der Verstand oder das Bewusstsein. - Das ist ein wichtiger Unterschied zur Subjektphilosophie, denn das Subjekt ist *nicht* der Mensch, sondern der Mensch ist mehr als das Subjekt, der Mensch ist außerdem noch Körper, der Mensch ist Lebewesen, der Mensch ist Tier. Das gehört traditionell gedacht zum Sein des Menschen als *animal rationale*: Subjektsein und Körpersein, Lebewesensein, Tiersein. Heidegger aber sagt: der Mensch ist *nicht* Dasein und außerdem noch Körper, Lebewesen, Tier, sondern der Mensch ist als ganzer und im ganzen: Seinsbezug, Dasein. Denn: „In der Frage nach dem Sein des Menschen aber kann dieses nicht aus [...] noch zu bestimmenden Seinsarten [...] summativ errechnet werden.“ (Ebd.) Heidegger ist damit in seiner Fragestellung offener und grundsätzlicher als die traditionelle Subjektphilosophie, denn *in dieser ist bereits vorentschieden*, dass dasjenige am Menschen, das nicht Subjekt ist, sein Körpersein, sein Leibsein, sein Tiersein *vom Standpunkt des Subjekts aus* begriffen wird.

Diese so verhängnisvolle wie selbstverständliche Entscheidung hat zur Folge gehabt, dass der Philosophie der Mensch in seinem eigentlichen Menschsein aus dem Blick gerät. Das wird besonders deutlich am Beispiel des Todes: Das Subjekt kennt keinen Tod; das transzendente Ich ist unsterblich, es wird weder geboren, noch kann es sterben. Aus dieser Sicht erscheinen Geburt und Tod des Menschen bloß als ein Anfang und Ende in der Zeit. *Der Mensch* aber *kann* sterben, und das heißt er *ist* sterblich, das Sterben-können gehört zu seinem Sein. Dasein ist Können, ist beweglich

---

5 A.a.O., B 626.

sein, ist sterblich sein, ist geschichtlich sein, im Unterschied zum festgestellten Tiersubjekt. Nach dem Sein zu fragen bedeutet also keine Verengung, sondern eine Entgrenzung des philosophischen Fragens.

Nun könnte aber wiederum der Verdacht aufkommen, hierbei handele es sich nur eine Umgestaltung des Subjektivitätsgedankens, oder sogar um die konsequente Vollendung der Subjektphilosophie. Der *ganze Mensch* in seinem Leibsein, in seinem Gestimmtsein, in seinem Sterblichsein als Subjektwesen, *das* Sein versteht und auslegt, das scheint nun Dasein zu bedeuten. Die Analyse des Daseins aber zeigt, dass dem nicht so ist, dass Dasein dem Subjekt gegenüber vielmehr eine neutrale Struktur ist, von der aus sich Subjektivität vielmehr erst begreifen und begründen lässt. Als was also bestimmt Heidegger das Dasein konkret?

Der methodische Ansatz der Frage bei Heidegger ist wohlbekannt, es ist der phänomenologische. Warum es der phänomenologische sein muss, wird aus dem Gesagten deutlich: Da das Dasein als Seinsverstehen eine ontische Bedingung für alle Ontologie ist, darf keine beliebige Idee von Sein und Wirklichkeit schon im vorhinein an das Dasein herangebracht werden. Daraus folgt: „Die Zugangs- und Auslegungsart muss vielmehr dergestalt gewählt sein, dass dieses Seiende sich an ihm selbst von ihm selbst her zeigen kann.“ (16) Wie also zeigt sich das Dasein an ihm selbst von ihm selbst her? Die grundsätzliche Bestimmung des Daseins lautet: „Das Dasein bestimmt sich als Seiendes je aus einer Möglichkeit, die es *ist* und d. h. zugleich in seinem Sein irgendwie versteht.“ (43) D. h. weil das Dasein Seinsverstehen ist, *ist* es jeweils das, als was es sich versteht, und es versteht sich als das, was es auf diese Weise ist. Und weil das, als was das Dasein sich jeweils versteht, in seinen Möglichkeiten liegt, ist das Dasein zuinnerst Möglichsein, oder, wie Heidegger im 5. Kapitel des 1. Abschnitts von „Sein und Zeit“ sagt, „Möglichkeit als Existenzial [...] ist die ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins“ (143f.).

Die Möglichkeiten des Möglichseins nun schöpfen sich aber nicht aus einer absoluten Freiheit - der Mensch vermag nicht Gott zu werden -, sondern sind bedingt und bestimmt durch eine *Struktur*. Das Seinsverstehen des Daseins ist in sich strukturiert, und zwar als In-der-Welt-sein. Das Dasein ist kein bestimmtes Wassein, sondern es verhält sich verstehend *zu* diesem Wassein. Dieses Verstehen ist ein als In-der-Welt-sein strukturiertes Verstehen, so dass wir sagen können, diese Struktur ist das eigentliche Sein oder das Wesen des seinsverstehenden Daseins. Heidegger nennt das In-der-Welt-sein: die „wesenhafte Verfassung“ (54) des Daseins oder die „Wesensstruktur des Daseins“ (56).

Was heißt nun „In-der-Welt-sein“? An der Beantwortung *dieser* Frage hängt die ganze Problematik der subjektivitätstheoretischen Missdeutung von „Sein und Zeit“. Diese besagt, dass es sich beim Dasein um ein Subjekt handelt, das in seinem Sein auf Welt bezogen ist. Ebenso wie schon bei Husserl das Sich-beziehen-auf ..., also die Intentionalität, das entscheidende Grundcharakteristikum des Bewusstseins ist, so sei es

bei Heidegger entsprechend der verstehende Bezug zur Welt, hier gedacht als ein - nicht räumlich zu verstehendes - In-sein (vgl. 53f.), welches das spezifische Sein des Daseins ausmache. Gegen diese Missdeutung des Daseins richtet sich die folgende Argumentation.

Heidegger erklärt im 2. Kapitel des 1. Abschnitts über - so der Titel - „Das In-der-Welt-sein überhaupt als Grundverfassung des Daseins“, dass mit dem In-der-Welt-sein, trotzdem es sich dabei um einen zusammengesetzten Ausdruck handele, ein *einheitliches* Phänomen genannt sei. An diesem lassen sich nun drei Momente voneinander abheben: 1. Die Welt aus der Perspektive eines „in der Welt“, 2. das „Seiende“, das in der Weise des In-der-Welt-seins ist, und 3. das In-sein als solches. Diese Momente sind nicht voneinander isolierbar, nicht ohne einander verstehbar. „Jede Hebung des einen dieser Verfassungsmomente bedeutet die Mithebung der anderen, das sagt: jeweilig ein Sehen des ganzen Phänomens.“ (53) Wenn das Dasein als In-der-Welt-sein aber die gesamte einheitliche Struktur darstellt, dann kann es nicht zugleich das als zweites Moment dieser Struktur genannte „Seiende, das je in der Weise des In-der-Welt-sein ist“ sein. Dieses Moment - und nur dieses - ist das Subjekt des In-der-Welt-seins, und als „Subjekt“ (oder „Selbstsein“) wird es von Heidegger in der Analyse auch tatsächlich bezeichnet.<sup>6</sup> Das Dasein dagegen ist nicht lediglich das Subjekt des In-der-Welt-seins, denn es ist kein Moment dieser Struktur, sondern es hält Subjekt, In-sein und Welt<sup>7</sup> in einer einheitlichen Struktur zusammen, *es ist selbst diese ganze Struktur*. Das Subjekt als ein Moment des Daseins kann deshalb nicht mit diesem identifiziert werden.

Wie ist nun das Verhältnis zwischen Subjekt und Dasein zu denken? Hierzu ist zunächst zu bemerken, dass sich diese Konzeption des Daseins als einer einheitlichen Struktur oder eines einheitlichen Geschehniszusammenhanges von Subjekt und Welt gegen die Vorstellung richtet, es gebe ein bloßes Subjekt in abgeschlossener Totalität als etwas für sich Vorhandenes. Diese Kritik richtet sich in ihrer vollen Schärfe übrigens auch gegen Husserl: Zwar wendet sich Husserl seinerseits mit seinem Konzept der Intentionalität gegen die Vorstellung eines isoliert für sich existierenden Subjekts.<sup>8</sup> Jedoch begreift er das Bewusstsein trotz des Intentionalitätsgedankens als eine *monadische Sphäre* und kann sich deshalb unter Zuhilfenahme bestimmter reflexiver Akte theoretisch auf ein reines Ich oder reines Bewusstsein beziehen. Diese Art

---

<sup>6</sup> Allerdings setzt Heidegger „Subjekt“ hier in Anführungszeichen, um es vom traditionell gedachten Subjekt als Sein- und Erkenntnisprinzip zu unterscheiden. Vgl. SuZ, S. 114.

<sup>7</sup> „Welt“ meint phänomenologisch natürlich nicht die Gesamtheit aller Gegenstände, sondern das Verweisungsganze der Bedeutsamkeit. Vgl. SuZ, S. 123.

<sup>8</sup> Bewusstsein ist nach Husserl immer Bewusstsein *von etwas* und ist ohne dieses kein Bewusstsein.

theoretischer und nach Husserl auch wissenschaftsfähiger Thematisierung, so Heideggers implizite Kritik, interpretiert das Bewusstsein von vornherein als ein Vorhandenes auf seine mögliche Vorhandenheit hin und verdeckt so dessen ursprüngliche Seinscharakteristik.

Allerdings kann Husserls Phänomenologie doch auch als ein legitimer Vorläufer der Daseinsanalytik betrachtet werden, denn er charakterisiert das Sein des Bewusstseins als ein Sein in Akten und trifft damit schon in gewisser Weise den Geschehnischarakter des Daseins, den Heidegger als den *Vollzug* des Seinsverstehens denkt. Auf der einen Seite teilt Heidegger den Standpunkt aller Subjektphilosophie, dass es nämlich keine Welt 'gibt', ohne ein auf sie bezogenes Subjekt. Aber Heidegger verneint auf der anderen Seite auch, dass es umgekehrt ein von dieser Welt unterscheidbares Subjekt gibt, das durch Reduktion zum Gegenstand einer isolierten Betrachtung werden kann. Welt und Subjekt sind vielmehr nur Momente, sind nur verschiedene Aspekte oder Sichtweisen einer einzigen, einheitlichen Struktur: „In-der-Welt-sein“. Das ist das strukturelle Sein des Daseins, und dass dieses In-der-Welt-sein ein „Selbst“ oder ein „Ich“ hat, mithin ein Subjekt ist, das erscheint nur gleichsam unter der Perspektive einer Fokussierung bestimmter Momente oder Merkmale des ursprünglich ganzen Daseins. Und dass das Subjekt des Daseins ein Selbst oder Ich ist, das auf eine Welt bezogen ist, das liegt nach Heidegger gerade *nicht* im Subjektsein des Daseins begründet, und eben damit verlässt Heidegger den Boden der neuzeitlichen Subjektphilosophie von Descartes bis Husserl. Doch bevor wir diesen Schritt nachvollziehen, gilt es zu klären, wie Heidegger zu der Auffassung kommt, das Subjektsein des Daseins sei nur ein relatives Strukturmoment, das 1) kein selbständiges Sein habe, und in dem 2) auch nicht der Grund für seine Bezogenheit auf Welt zu finden sei.

Heidegger gewinnt diese Auffassung auf dem Wege einer Kritik an dem überlieferten Subjektbegriff. Seine Kritik ist eine methodische und fungiert unter dem Titel „Destruktion“. Diese explizit für den zweiten Teil von „Sein und Zeit“ vorgesehene Destruktion (vgl. 39) betrifft nicht allein das neuzeitliche Subjekt, sondern den gesamten Bestand der philosophischen Überlieferung. Heidegger will damit nicht gegen andere philosophische Positionen vorgehen oder sich gegen sie profilieren, sondern „Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie“, so der Titel des § 6, bildet vielmehr selbst einen Teil der Grundaufgabe einer umfassenden Ausarbeitung der Seinsfrage. Die historisch rückwärts gewandte Aufgabenstellung einer Destruktion der Geschichte der Ontologie wird nämlich notwendig daraus, dass das Dasein an ihm selbst geschichtlich ist und damit auch sein Fragen nach Sein. Und wenn das Fragen sich je schon in einer geschichtlichen Situation befindet, dann muss diese Situation durchsichtig gemacht werden: „Die Ausarbeitung der Seinsfrage muss so aus dem eigensten Seinssinn des Fragens selbst als eines geschichtlichen die Anweisung vernehmen, seiner eigenen Geschichte nachzufragen, d. h. historisch zu



werden, um sich in der positiven Aneignung der Vergangenheit in den vollen Besitz der eigenen Fragemöglichkeiten zu bringen.“ (20f.)

Diese positive Aneignung der Vergangenheit aber setzt eine Destruktion der Überlieferung voraus, weil sich die Geschichtlichkeit des Daseins auch in einer Traditionsbildung ausdrückt, welche ihre Güter als selbstverständliche Bestände den Nachkommenden überantwortet und so den Blick auf die ursprünglichen Quellen überlieferter Kategorien und Begriffe *verdeckt* (vgl. 21). Destruktion bedeutet also den Abbau der traditionellen Vorgaben und den Rückgang auf die ursprünglichen Bestimmungen, die sozusagen untergründig auch die überlieferte Ontologie leitend bestimmen.

Dabei wird nun eine entscheidend wichtige Grundeinsicht der Daseinsanalytik bestätigt, die zur Revision des Subjektbegriffs führt: Die traditionelle Ontologie folgt von Anfang an einer im Dasein liegenden Tendenz, das eigene Sein aus der Welt zu verstehen. Das ist die schon in den frühen Vorlesungen analysierte „Reluzenz“ (21) des Daseins. Sich aus der Welt zu verstehen heißt, sich von dem her zu verstehen, zu dem man sich „wesenhaft ständig und zunächst verhält“ (15), d. h. aus dem innerweltlich Vorhandenen. Das *Zuhandene*, so Heidegger, wird dabei übersprungen „und zuerst das Seiende als vorhandener Dingzusammenhang (*res*) begriffen“ (201). So hat sich der Mensch in seinem Selbst- und Subjektsein immer schon als ein Vorhandenes verstanden, d. h. als ein bestimmtes Etwas, oder überhaupt ein „Was“.

Der Mensch ist aber wesentlich Dasein, d. h. nicht Subjekt oder irgendetwas, das sich als ein Wassein klassifizieren ließe, sondern im Geschehen des Daseins ist das Dasein jeweils *das*, als was es sich versteht. Das Dasein *kann* Subjekt sein, aber nicht ursprünglich, sondern gleichsam nur nachträglich, als Resultat eines auslegenden Vollzugs. Trotz dieser Nachträglichkeit der Momente des Daseins gegenüber dem ursprünglichen Vollzugscharakter des Strukturganzen hält eines dieser Momente das Sein des Daseins 'im Innersten zusammen', so dass dieses Moment - zumindest in „Sein und Zeit“ noch - als *Seinsgrund* des Daseins angesprochen werden kann. Aber dabei handelt es sich gerade nicht um das Subjekt. Heidegger unterscheidet, wie wir gesehen haben, drei konstitutive Strukturmomente am Dasein. Sie werden im 3., 4. und 5. Kapitel des 1. Abschnitts von „Sein und Zeit“ jeweils analysiert, wobei dieser jeweilige Hinblick immer auch die ganze Struktur in den Blick bringt. Im Verlauf dieser Analysen stellt sich heraus: *Der ursprüngliche Seinsgrund dieser Struktur, das lebendige Herz des Daseins, ist nicht das Subjektsein, sondern das In-sein.*

Nachdem in den Kapiteln 3 und 4 die Strukturmomente Welt und Subjektsein (letzteres als Selbst- und Mitsein) erläutert werden, verbleibt das In-sein als drittes zu erläuterndes Strukturmoment des Daseins. Diesem kommt nun die besondere Funktion zu, das Sein des Daseins in ursprünglicherer Weise zu sein, als die beiden anderen Strukturmomente. Das setzt voraus, dass das In-sein nicht als ein Verhältnis zwischen zwei bereits existierenden Seienden aufgefasst wird. Heidegger macht schon im 2.

Kapitel darauf aufmerksam, dass das existenziale In-sein nicht nach der Art eines räumlichen Ineinander zu denken sei, so wie etwa das Wasser im Glas ist oder das Kleid im Schrank (vgl. 54). Ebenso falsch aber wäre es, wenn man daher annimmt, das Dasein sei in seiner Selbstheit eben nur auf eine ganz eigene und unvergleichliche Weise „in“ der Welt, so wie Heidegger dort sagt, als ein „wohnen bei ..., vertraut sein mit ...“ (ebd.), wenn auch dieses vertraute Umgehen als ein commercium, also als eine Beziehungsaufnahme von Seiten des Subjekts oder der Welt gedacht wird.

„Das“ Dasein ist primär nicht etwas Vorhandenes und als dieses ein bestimmtes Etwas, sondern Dasein versteht sein eigenes Sein und Sein-überhaupt in einem Vollzug, der es selber ist. Insofern das Dasein sich selbst in seinem Sein versteht, interpretiert es in irgendeiner Weise dieses Vollzugsgeschehen. Was aber ist dieses Vollzugsgeschehen für sich selbst betrachtet? Was geschieht in diesem Vollzug und wie? Das Sein ist im Verstehensvollzug „da“. Auch das eigene Sein des Daseins ist auf diese Weise da, so dass Heidegger sagen kann: das Dasein „*ist* selbst [...] sein Da“ (132).<sup>9</sup> „Da“ meint hier nicht soviel wie: da, dort, an diesem Ort, sondern es meint die Erschlossenheit des Seins. Etwas existiert, ist, und ist deshalb „da“. Diese Erschlossenheit ist das Sein des Daseins oder, wie Heidegger auch sagen kann, „Das Dasein ist seine Erschlossenheit“ (133).

Welt und Subjekt können als bereits Erschlossene da sein, aber sie sind *nicht* das Erschließen selbst. Das Erschließen, das den eigentlichen Sinn des Seinsverstehens ausmacht, lässt erst Welt und Subjekt erscheinen. Dieses reine Geschehen des Erschließens ist das In-sein als solches, das also keine nachträgliche Beziehungsaufnahme darstellt, sondern die Quelle ist, von der her sich die gesamte Struktur des In-der-Welt-seins „lichtet“ (vgl. 350f.) und somit erst „da“ ist. Als die konstitutiven Weisen, „In“ zu sein, d. h. sein „Da“ zu sein, stellen sich „Befindlichkeit“, „Verstehen“ und „Rede“ (vgl. 130ff.) heraus. Das sind, traditionell gedacht, Eigenschaften oder Bestimmungen des Subjekts. Heidegger aber unterscheidet hier gerade das In-sein vom Subjektsein. Der Grund dafür ist klar: Insofern das Dasein Subjekt *ist*, ist es bereits als ein Seiendes erschlossen. Das In-der-Welt-sein, dessen eines Moment das der Selbstheit ist, wird als ganze Struktur erschlossen. Gegenüber dieser Erschlossenheit ist das Erschließen selbst different. Das wird Heidegger später unter dem Titel „ontologische Differenz“<sup>10</sup> thematisieren. Das differente Erschließen ereignet sich als Verstehen, als befindlich-redendes Verstehen, welches zwar auch ein Moment der ganzen Erschließungsstruktur ist und damit auch in gewisser Weise seiend,

---

<sup>9</sup> Daher ja auch der von Heidegger gewählte Name „Dasein“.

<sup>10</sup> Vgl. M. Heidegger, Die Grundprobleme der Phänomenologie, Marburger Vorlesung SS 1927, Hrsg. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1975 (GA 24), S. 322ff.

aber anders als das Subjekt steht das Verstehen in der ontologischen Differenz, d. h. es ist zugleich auch das Moment, das die ganze Struktur „gleichursprünglich“ (200) als existierend hervortreten lässt.

Dieses Moment des Verstehens *kann also gar nicht* dem Subjekt zugerechnet werden, denn das liefe auf das hinaus, was seit Descartes als Existenzgewissheit für das Subjekt gilt: das verstehende Subjekt ist sich durch den *faktischen* Vollzug des Verstehens als Selbstvollzug in seinem Sein bereits sicher und findet sich damit unmittelbar als ein Vorhandenes vor. Das Phänomen der Erschlossenheit wird eben damit übersprungen, und die Zusammenführung des Subjekts mit der Welt muss dann noch nachträglich durchgeführt werden, was ein künstliches Problem darstellt, das in Aporien führt (vgl. 202ff.). Phänomenal sind Subjekt und Welt in ihrem Sein gleichursprünglich erschlossen, deshalb ist das Verhältnis des Subjekts zur Welt auch gar keine Beziehung, sondern geschieht als eine „Lichtung“ (133 u. 170), die Subjekt und Welt erst hervortreten lässt.

Aber auch hier kann sich wiederum ein Bedenken anmelden. Die gemachten Ausführungen geben den Anschein, als handele es sich bei diesem Verstehen qua Insein um ein ominöses, freischwebendes Sein, das sich zwischen Mensch und Welt eigenmächtig abspielt. Dabei gehört das Verstehen doch zum Menschen. Und ist nicht das In-der-Welt-sein als ganzes eben die ontologische Struktur des *Menschen* als Dasein, so dass alle analysierten Momente dieser Struktur, auch die Erschlossenheit des Seins, die sich als befindlich-redendes Verstehen konstituiert, Merkmale dieses bestimmten Seienden (Mensch) sind?

Es legt sich also wieder der Eindruck nahe, dass es sich hier sehr wohl noch um eine Philosophie der Subjektivität handelt, denn Heideggers strukturelle Unterscheidung von Subjekt und Verstehen wäre demnach letztlich doch nur eine *subjektimmanente* Unterscheidung, denn er bezieht sich dabei insgesamt auf den Menschen als Dasein, das sich als ein ganz bestimmtes Seiendes durch das Existenzial der Erschlossenheit auf anderes Seiendes als Seiendes (*on he on*) beziehen kann. Die Erschlossenheit wäre demnach der transzendente Ermöglichungsgrund dafür, dass Seiendes in seinem Sein gegeben ist und verstanden werden kann.

Aber auch diese Interpretation ist falsch, und zwar ganz und gar, sie enthält nicht ein einziges Körnchen Wahrheit. Das wird deutlich, wenn wir auf die Aufgabenstellung von „Sein und Zeit“ zurückkommen. Die veröffentlichten Abschnitte 1 und 2 verfolgen eine mehrfache Zielsetzung, von denen der Text aber nur eine ausdrücklich behandelt, nämlich die Analytik des Daseins. Schon für diese gilt, dass sie nicht das eigentliche Ziel der Untersuchung darstellt. Weil dieses Ziel, die Errichtung einer Fundamentalontologie, in „Sein und Zeit“ nicht erreicht wird, ist auch die Daseinsanalytik noch keine echte Ontologie des Daseins. Denn für das Entwerfen einer solchen regionalen Ontologie eines bestimmten Seienden ist die ursprüngliche Auslegung des Seins-überhaupt, d. h. die ausgearbeitete Seinsfrage eine notwendige

Voraussetzung. Die Daseinsanalytik ist also noch keine ausgearbeitete Ontologie, sondern sie hat eine dafür wegbereitende Funktion. „Die so gefasste Analytik bleibt ganz auf die leitende Aufgabe der Ausarbeitung der Seinsfrage orientiert.“ (17) Sie ist deshalb in bezug auf das Sein des Daseins eine nur vorläufige Untersuchung und verlangt nach der Ausarbeitung der Seinsfrage „ihre Wiederholung auf der höheren und eigentlichen ontologischen Basis“ (ebd.).

Die Wegbereitung der Daseinsanalytik für die Seinsfrage besteht, wie wir schon gesehen haben, darin, dass es notwendig ist, ein bestimmtes Seiendes zur Untersuchung hinzuzuziehen, das auf den Sinn von Sein „abgefragt“ (6), bzw. von dem dieser „abgelesen“ (7) werden soll. Dieses Seiende muss das Dasein sein, weil es an ihm selbst ontologisch ist und Sein nicht unabhängig vom Dasein gegeben ist (und untersucht werden kann). Das Dasein muss also zunächst selbst in seinem Sein bestimmt werden.

Nun kann dieses Sein aber gar nicht bestimmt werden, ohne dass darin der Sinn von Sein-überhaupt bereits ausgelegt ist. Beides lässt sich also methodisch nicht voneinander trennen: Der Seinssinn des Daseins bestimmt sich einerseits vom leitenden Sinn von Sein-überhaupt her, andererseits lässt sich der Sinn von Sein nur bestimmen, wenn das fragende und seinsverstehende Dasein selbst in seinem Sein verstanden ist. Deshalb bedeutet die „aufweisende Grund-Freilegung“ (8) der Daseinsanalytik nicht nur eine schrittweise Selbstaneignung des Daseins, sondern ebenso auch einen wichtigen Schritt hin zur Beantwortung der Seinsfrage überhaupt. Je mehr sich das Dasein also frei von Verstellungen zeigt, desto mehr wird auch der Sinn von Sein-überhaupt als das vom Dasein Erfragte sichtbar. Dieser bleibt wiederum für die ontologische Analytik des Daseins jederzeit leitend und wirkt so auf diese zurück.

Weil das Dasein an ihm selbst ontologisch ist, besteht von vornherein eine Abhängigkeit zwischen dem Sinn von Sein und dem Seinssinn der Struktur, die das Verstehen des Seins ermöglicht. Das bestimmende Moment dieser Abhängigkeit ist die Zeit. Sein wird grundsätzlich zeitlich, bzw. aus der Zeit heraus verstanden. Damit ist gemeint, dass die Grundregionen des Seienden sich voneinander durch das Kriterium der Zeit unterscheiden. Heidegger führt dies in „Sein und Zeit“ kurz vor und unterscheidet dort verschiedene Regionen des Seienden als zeitliche, zeitlose, unzeitliche und überzeitliche (vgl. 18). Diese „Temporalität“ des Seins (vgl. 19 u. 23-25) verweist auf die zeitliche Strukturiertheit unseres Seinsverstehens, ohne die das Sein nicht temporal gegliedert in Erscheinung treten könnte. Den Aufweis der zeitlichen Strukturiertheit der Erschlossenheit des Daseins wird im 2. Abschnitt von „Sein und Zeit“ erbracht.

Ist nun die Zeitlichkeit ursprünglich eine spezifische Bestimmung unseres Seinsverständnisses oder ist sie eine Eigenschaft des Seins selbst? Wir merken bald, dass sich diese Frage nicht sinnvoll stellen lässt. Denn zum einen gilt: Wenn unser Seinsverständnis im Innersten zeitlich strukturiert ist, dann kann sich das Sein auch

dem gemäß nur als ein zeitlich bestimmtes zeigen. Das ist schlüssig. Aber auch das Umgekehrte ist wahr: Sein kann überhaupt nur dann verstanden werden, wenn dieses Verstehen in seiner Grundanlage ihm grundsätzlich angemessen ist. Das ist genauso klar, denn niemand wird behaupten wollen, das Sein sei nur ein kontingentes Produkt des Menschen.

Was folgt daraus? Die Frage geht hier immer auf das Sein - ausdrücklich auf das des Daseins, unausdrücklich auf das des Seins-überhaupt. Wenn sich der Seinssinn des Daseins im Innersten als Zeitlichkeit offenbart, dann wird auch dieser Sinn aus dem Sinn von Sein-überhaupt heraus verstanden. Zu diesem muss die Zeit als Horizont gehören, sonst könnte sich das Sein in der Erschlossenheit nicht als ein zeitliches offenbaren. Die Zeitlichkeit des Daseins verweist auf die Temporalität des Seins und weist damit bereits über sich hinaus. Zeitlichkeit ist kein immanenter Seinscharakter eines bestimmten Seienden namens „Dasein“, sondern zeitliches Dasein ist ein Sachverhalt, der *über das Sein jedes Seienden hinausgeht*. Das bedeutet, dass dasjenige, was als Dasein zeitlich strukturiert ist, nämlich die Erschlossenheit des Seins, nicht nur den Sinn eines bestimmten Seienden wiedergibt, sondern außerdem auch über den Sinn von Sein-überhaupt Auskunft gibt. Zum Sein selbst muss (temporale) Erschlossenheit gehören, denn sonst könnte das Dasein nicht in zeithaft-erschließendem Bezug zu ihm stehen.

Dasein heißt also mehr als Menschsein, Dasein heißt mehr als Seiend-sein, Dasein ist Erschlossenheit des Seins, d. h. das Dasein steht in der ontologischen Differenz, ist selbst die ontologische Differenz. Das Dasein verbleibt nicht innerhalb der Grenzen eines Selbst, sondern Dasein ist der Mensch nur, indem er in eins damit Öffnung und Weg zum Sein *ist*. Dasein wird damit also nicht, wie es in der Daseinsanalytik den Anschein haben könnte, isoliert aus seinem eigenen Sein heraus als es selbst verstanden - wie nämlich das Selbstbewusstsein oder die Subjektivität, wofür die Erschlossenheit jeweils ungefragt und unbemerkt immer schon in Anspruch genommen ist.

Wer diesen Unterschied zwischen Subjekt und Dasein nicht sieht, wird, wie beispielhaft Walter Schulz, immer wieder zu dem Urteil kommen, es handele sich bei „Sein und Zeit“ um eine Philosophie der Subjektivität, nach Schulz sogar um das „Endwerk“ der Philosophie der Subjektivität.<sup>11</sup> Walter Schulz ist deshalb ein gutes Beispiel, weil er im Gegensatz zu vielen, die später publiziert haben, die Doppelaufgabe von „Sein und Zeit“, nämlich den Seinssinn des Daseins *und* den Sinn von Sein-überhaupt zu erbringen, nicht dahingehend missverstanden hat, dass es in den ersten beiden Abschnitten von „Sein und Zeit“ lediglich nur um eine Ontologie des

---

<sup>11</sup> Vgl. Walter Schulz, Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers, in: Philosophische Rundschau 1, Tübingen 1953/54, S. 79.

Daseins gehe, während der Sinn von Sein-überhaupt erst Thema in dem nicht mehr publizierten 3. Abschnitt geworden wäre.<sup>12</sup> Schulz erkennt sehr wohl den leitenden und methodisch unauflösbaren Wechselbezug zwischen Sinn von Sein-überhaupt und Sein des Daseins, dass nämlich das eine nicht unabhängig vom anderen bestimmt werden kann, doch damit tappt er erst recht in die Falle, denn er identifiziert nun beide miteinander: Die Frage nach dem Sinn von Sein sei „ganz und gar eine Angelegenheit des Daseins [...]. Die Frage fragt nach dem Sinn dieses Daseins und nach gar nichts anderem“<sup>13</sup>. Schulz identifiziert so Daseinsanalytik mit Fundamentalontologie.<sup>14</sup> Das Sein wird damit zu einem Moment des Subjekts, was nach Schulz nur die konsequente geschichtliche Vollendung der Philosophie der Subjektivität in der reinen Selbstvermittlung des Subjekts ist.

Das Dasein aber ist kein grandioses, auch noch das Sein selbst umgreifendes Subjekt, sondern es ist, wie Heidegger nach „Sein und Zeit“ immer schärfer herausgestellt hat, die offene Stelle für das Sein, welches nicht als eine Eigenschaft eines bestimmten Seienden verrechnet werden kann. Die einsetzende Kehre in Heideggers Denken bedeutet aber keine Verschärfung der Destruktion des Subjekts, sondern was in der Kehre geschieht, ist, dass Heidegger aufhört, die Erschlossenheit des Seins als ein Strukturmoment des Daseins begreifen zu wollen. Natürlich ist das Seinsverstehen weiterhin dem Dasein zuzurechnen. Doch ist damit nicht eine feste Struktur verbunden, die als das Lichtungsgeschehen ermöglichend vorausgesetzt werden kann. Heidegger war in „Sein und Zeit“ davon ausgegangen, Ontologie müsse sich auf ein bestimmtes Seiendes gründen und dieses sei das Dasein. Doch es zeigte sich alsbald, dass das Lichtungsgeschehen nicht in etwas gründen kann, das zugleich als ein bereits Gelichtetes in Anspruch genommen wird. Der Versuch, den Sinn von Sein-überhaupt aus der Analyse der Erschlossenheitsstruktur auf den Begriff zu bringen, musste scheitern. Das Suchen nach einem 'Grund' des Seins im Dasein führte zur Entdeckung einer gewissen Grund-losigkeit oder Abgründigkeit des Seins. Das Sein ist demnach im Seienden als dessen Seiendheit offenbar, als *die Offenbarkeit selbst* bleibt es jedoch dem Verstehen verschlossen. Was sich aber zeigt, ist, dass die Offenbarkeit des Seins in einer geschichtlichen Bewegung steht, und so kann sich der Mensch einmal als der Sterbliche, ein anderes Mal als animal rationale, dann wiederum als (absolutes) Subjekt und schließlich auch als Dasein auslegen.

Gewöhnlich wird diese Entwicklung in Heideggers Denken dahingehend interpretiert, der frühe Heidegger habe das Dasein zum Thema gehabt und sich erst

---

<sup>12</sup> Vgl. a.a.O., S. 76.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> „Ontologische Analytik des Daseins 'macht' die Fundamentaontologie 'aus'.“ A.a.O., S. 78.

nach seiner 'Kehre' dem Sein als solchen zugewendet. In Wahrheit verhält es sich eher umgekehrt: Heideggers Fragen ging es von Anfang an um das Sein, und nur unter dieser Perspektive ist das Dasein Thema geworden. Von einer nach „Sein und Zeit“ beginnenden Abkehr vom Dasein hin zu einer Betrachtung des Seins als solchen, kann schon deshalb keine Rede sein, weil Heidegger stets davon ausgegangen ist, dass es kein Sein ohne eine Lichtung durch das Menschenwesen gibt. In den Feldweg-Gesprächen (Mitte der 40er Jahre) hält Heidegger deshalb fest: „Die Unabhängigkeit der Wahrheit *vom* Menschen ist ja doch eine Beziehung *zum* Menschenwesen“.<sup>15</sup>

Alles andere wäre denn auch ein Rückfall in eine vorkritische Metaphysik. Sehr wohl aber betont Heidegger nach der Kehre noch schärfer die Unabhängigkeit des Seins von einem verfügenden Subjekt. Aber damit wird gerade das Da-sein zum eigentlichen Thema seines Denkens, deutlicher und entschiedener noch als in „Sein und Zeit“, weil es nun nicht mehr nur in vorbereitender Funktion für die Errichtung einer Ontologie in Betracht gezogen wird. Das Da-sein wird nun vielmehr in seinem eigensten Bezug zum unverfügbaren Sein bestimmt, welcher Bezug nun eigens zum Austrag kommen kann - nämlich in der Haltung der Gelassenheit.

---

<sup>15</sup> Martin Heidegger, Feldweg-Gespräche (1944/45), Hrsg. Ingrid Schüßler, Frankfurt am Main 1995 (GA 77), S. 143.