

Martin Heidegger

**Die Grundprobleme  
der Phänomenologie**

**KlostermannSeminar**

Die vorliegende Ausgabe innerhalb der Reihe *Klostermann Seminar*  
ist wort- und seitengleich mit der 3. Auflage des Bandes 24 der Martin  
Heidegger Gesamtausgabe.  
Marburger Vorlesung Sommersemester 1927  
Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann

Bibliographische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind  
im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

1.–2. Tausend 2005

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 1975

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Über-  
setzung. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses  
Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen  
Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer Systeme  
zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.  ISO 9706

Druck: Hanf Buch- und Mediendruck GmbH, Pfungstadt

Printed in Germany

ISSN 1612-4545

ISBN 3-465-03419-8

## INHALT

### EINLEITUNG

§ 1. Exposition und allgemeine Gliederung des Themas . . . . .	1
§ 2. Der Begriff der Philosophie. Philosophie und Weltanschauung	5
§ 3. Philosophie als Wissenschaft vom Sein . . . . .	15
§ 4. Die vier Thesen über das Sein und die Grundprobleme der Phänomenologie . . . . .	20
§ 5. Der methodische Charakter der Ontologie. Die drei Grund- stücke der phänomenologischen Methode . . . . .	26
§ 6. Der Aufriß der Vorlesung . . . . .	32

### ERSTER TEIL

#### *Phänomenologisch-kritische Diskussion einiger traditioneller Thesen über das Sein*

##### *Erstes Kapitel*

<i>Die These Kants: Sein ist kein reales Prädikat</i>	35
§ 7. Der Gehalt der Kantischen These . . . . .	35
§ 8. Phänomenologische Analyse der von Kant gegebenen Erläu- terung des Seins- bzw. Daseinsbegriffes . . . . .	57
a) Sein (Dasein, Existenz, Vorhandensein), absolute Position und Wahrnehmung . . . . .	57
b) Wahrnehmen, Wahrgenommenes, Wahrgenommenheit. Unterschied von Wahrgenommenheit und Vorhandenheit des Vorhandenen . . . . .	64
§ 9. Nachweis der Notwendigkeit einer grundsätzlicheren Fassung des Problemgehalts der These und seiner radikaleren Begrün- dung . . . . .	67
a) Die Unzulänglichkeit der Psychologie als positiver Wissen- schaft für die ontologische Aufklärung der Wahrnehmung	67
b) Die Seinsverfassung der Wahrnehmung. Intentionalität und Transzendenz . . . . .	77
c) Intentionalität und Seinsverständnis. Entdecktheit (Wahrgenommenheit) des Seienden und Er- schlossenheit des Seins . . . . .	94

## Zweites Kapitel

<i>Die auf Aristoteles zurückgehende These der mittelalterlichen Ontologie: Zur Seinsverfassung eines Seienden gehören das Wassein (essentia) und das Vorhandensein (existentia)</i> . . . . .		108
§ 10.	Der Gehalt der These und ihre traditionelle Diskussion . . . . .	108
a)	Vorzeichnung des traditionellen Problemzusammenhanges für die Unterscheidung von essentia und existentia . . . . .	108
b)	Vorläufige Umgrenzung von esse (ens), essentia und existentia im Horizont des antiken und scholastischen Verständnisses . . . . .	116
c)	Der Unterschied von essentia und existentia in der Scholastik (Thomas v. Aquino, Duns Scotus, Suarez) . . . . .	124
a)	Die Thomistische Lehre von der distinctio realis zwischen essentia und existentia in ente creato . . . . .	128
β)	Die Scotistische Lehre von der distinctio modalis (formalis) zwischen essentia und existentia in ente creato . . . . .	131
γ)	Die Lehre des Suarez von der distinctio sola rationis zwischen essentia und existentia in ente creato . . . . .	132
§ 11.	Phänomenologische Klärung des der zweiten These zugrundeliegenden Problems . . . . .	140
a)	Die Frage nach dem Ursprung von essentia und existentia . . . . .	141
b)	Der Rückgang auf das herstellende Verhalten des Daseins zum Seienden als unausdrücklicher Verständnishorizont für essentia und existentia . . . . .	149
§ 12.	Nachweis der unzureichenden Fundierung der traditionellen Problembehandlung . . . . .	158
a)	Intentionale Struktur und Seinsverständnis des herstellenden Verhaltens . . . . .	158
b)	Der innere Zusammenhang zwischen der antiken (mittelalterlichen) und Kantischen Ontologie . . . . .	165
c)	Notwendigkeit der Einschränkung und Modifikation der zweiten These. Grundartikulation des Seins und ontologische Differenz . . . . .	169

## Drittes Kapitel

<i>Die These der neuzeitlichen Ontologie: Die Grundweisen des Seins sind das Sein der Natur (res extensa) und das Sein des Geistes (res cogitans)</i> . . . . .		172
---	--	-----

§ 13. Die Kennzeichnung des ontologischen Unterschiedes zwischen <i>res extensa</i> und <i>res cogitans</i> an Hand der Kantischen Auffassung des Problems . . . . .	172
a) Die neuzeitliche Orientierung am Subjekt, ihr nichtfundamentalontologisches Motiv und ihre Verhaftetheit der überlieferten Ontologie . . . . .	173
b) Kants Auffassung von Ich und Natur (Subjekt und Objekt) und seine Bestimmung der Subjektivität des Subjekts . . . . .	177
a) Die <i>personalitas transcendentalis</i> . . . . .	177
β) Die <i>personalitas psychologica</i> . . . . .	182
γ) Die <i>personalitas moralis</i> . . . . .	185
c) Kants ontologische Scheidung von Person und Sache. Die Seinsverfassung der Person als Zweck an sich selbst . . . . .	194
§ 14. Phänomenologische Kritik der Kantischen Lösung und der Nachweis der Notwendigkeit einer grundsätzlichen Fragestellung . . . . .	199
a) Kritische Betrachtung von Kants Interpretation der <i>personalitas moralis</i> . Die ontologischen Bestimmungen der moralischen Person unter Umgehung der ontologischen Grundfrage nach ihrer Seinsart . . . . .	199
b) Kritische Betrachtung von Kants Interpretation der <i>personalitas transcendentalis</i> . Kants negativer Nachweis der Unmöglichkeit einer ontologischen Interpretation des Ichdenke . . . . .	201
c) Sein im Sinne von Hergestelltsein als Verständnishorizont für die Person als endliche geistige Substanz . . . . .	209
§ 15. Das grundsätzliche Problem der Mannigfaltigkeit der Weisen des Seins und der Einheit des Seinsbegriffes überhaupt . . . . .	219
a) Erster Vorblick auf die Existenzverfassung des Daseins. Ansatz bei der Subjekt-Objekt-Beziehung ( <i>res cogitans</i> – <i>res extensa</i> ) als Verfehlung der existenzialen Verfassung des seinsverstehenden Seins beim Seienden . . . . .	219
b) Das Mitenthülltsein des Selbst im seinsverstehenden Sichrichten auf Seiendes. Der Widerschein aus den besorgten Dingen als faktisch-alltägliches Selbstverständnis . . . . .	224
c) Radikalere Interpretation der Intentionalität für die Aufklärung des alltäglichen Selbstverständnisses. Das In-der-Welt-sein als Fundament der Intentionalität . . . . .	229
a) Zeug, Zeugzusammenhang und Welt. In-der-Welt-sein und Innerweltlichkeit . . . . .	231

- β) Das Worumwillen. Die Jemeinigkeit als Grund für uneigentliches und eigentliches Selbstverständnis . . . 242
- d) Das Ergebnis der Analyse im Hinblick auf das leitende Problem der Mannigfaltigkeit der Seinsweisen und der Einheit des Seinsbegriffes . . . . . 247

#### Viertes Kapitel

*Die These der Logik: Alles Seiende läßt sich unbeschadet der jeweiligen Seinsweise ansprechen und besprechen durch das »ist«. Das Sein der Kopula . . . . .* 252

- § 16. Die Kennzeichnung des ontologischen Problems der Kopula unter Bezugnahme auf einige charakteristische Erörterungen im Verlaufe der Geschichte der Logik . . . . . 255
- a) Das Sein im Sinne des »ist« der Aussage im verbindenden Denken bei Aristoteles . . . . . 255
- b) Das Sein der Kopula im Horizont des Wasseins (essentia) bei Th. Hobbes . . . . . 260
- c) Das Sein der Kopula im Horizont von Wassein (essentia) und Wirklichsein (existentia) bei J. St. Mill . . . . . 273
- d) Das Sein der Kopula und die Lehre vom Doppelurteil bei H. Lotze . . . . . 282
- e) Die verschiedenen Interpretationen des Seins der Kopula und das Fehlen einer radikalen Problemstellung . . . . . 286
- § 17. Das Sein als Kopula und das phänomenologische Problem der Aussage . . . . . 292
- a) Unzureichende Sicherung und Umgrenzung des Phänomens der Aussage . . . . . 292
- b) Phänomenologischer Aufweis einiger Wesensstrukturen der Aussage. Die intentionale Verhaltung der Aussage und ihre Fundierung im In-der-Welt-sein . . . . . 295
- c) Aussage als mitteilend-bestimmende Aufzeigung und das »ist« der Kopula. Enthülltheit des Seienden in seinem Sein und Differenziertheit des Seinsverständnisses als ontologische Voraussetzung für das indifferente »ist« der Aussage 300
- § 18. Aussagewahrheit, die Idee der Wahrheit überhaupt und ihre Beziehung zum Begriff des Seins . . . . . 304
- a) Wahrsein der Aussage als Enthüllen. Entdecken und Erschließen als Weisen des Enthüllens . . . . . 304

b) Die intentionale Struktur des Enthüllens. Die existenziale Seinsart der Wahrheit. Enthülltheit als Bestimmung des Seins von Seiendem . . . . .	309
c) Enthülltheit von Wassein und Wirklichsein im Dist. der Aussage. Die existenziale Seinsart der Wahrheit und die Abwehr subjektivistischer Mißdeutungen . . . . .	311
d) Die existenziale Seinsart der Wahrheit und die ontologische Grundfrage nach dem Sinn von Sein überhaupt . . . . .	317

ZWEITER TEIL

<i>Die fundamentalontologische Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt. Die Grundstrukturen und Grundweisen des Seins . . . . .</i>	321
--	-----

*Erstes Kapitel*

<i>Das Problem der ontologischen Differenz . . . . .</i>	322
§ 19. Zeit und Zeitlichkeit . . . . .	324
a) Historische Orientierung über den traditionellen Zeitbegriff und Charakteristik des diesem zugrundeliegenden vulgären Zeitverständnisses . . . . .	327
a) Aufriß der Aristotelischen Zeitabhandlung . . . . .	330
β) Auslegung des Aristotelischen Zeitbegriffs . . . . .	336
b) Das vulgäre Zeitverständnis und der Rückgang zur ursprünglichen Zeit . . . . .	362
a) Die Seinsart des Uhrgebrauchs. Jetzt, Dann und Damals als Selbstaussagen der Verhaltungen des Gegenwärtigen, Gewärtigen und Behaltens . . . . .	363
β) Die Strukturmomente der ausgesprochenen Zeit: Bedeutsamkeit, Datierbarkeit, Gespanntheit, Öffentlichkeit . . . . .	369
γ) Die ausgesprochene Zeit und ihr Ursprung aus der existenzialen Zeitlichkeit. Der ekstatische und horizontale Charakter der Zeitlichkeit . . . . .	374
δ) Der Ursprung der Strukturmomente der Jetzt-Zeit aus der ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit. Die Seinsart des Verfallens als Grund für die Verdeckung der ursprünglichen Zeit . . . . .	379
§ 20. Zeitlichkeit und Temporalität . . . . .	389

a)	Verstehen als Grundbestimmung des In-der-Welt-seins . . .	389
b)	Existenzielles Verstehen, Verstehen von Sein, Entwurf des Seins . . . . .	395
c)	Die zeitliche Interpretation des existenziellen eigentlichen und uneigentlichen Verstehens . . . . .	405
d)	Die Zeitlichkeit des Verstehens von Bewandnis und Bewandnisganzheit (Welt) . . . . .	412
e)	In-der-Welt-sein, Transzendenz und Zeitlichkeit. Die horizontalen Schemata der ekstatischen Zeitlichkeit . . . . .	418
§ 21.	Temporalität und Sein . . . . .	429
a)	Temporale Interpretation des Seins als des Zuhandenseins. Praesenz als horizontales Schema der Ekstase des Gegenwärtigen . . . . .	431
b)	Die Kantische Interpretation des Seins und die temporale Problematik . . . . .	445
§ 22.	Sein und Seiendes. Die ontologische Differenz . . . . .	452
a)	Zeitlichkeit, Temporalität und ontologische Differenz . . . . .	452
b)	Zeitlichkeit und Vergegenständlichung von Seiendem (positive Wissenschaft) und Sein (Philosophie) . . . . .	455
c)	Temporalität und Apriori des Seins. Die phänomenologische Methode der Ontologie . . . . .	461
	<i>Nachwort des Herausgebers</i> . . . . .	471



## EINLEITUNG

### § 1. Exposition und allgemeine Gliederung des Themas

Die Vorlesung<sup>1</sup> macht sich zur Aufgabe, die *Grundprobleme der Phänomenologie* zu stellen, auszuarbeiten und streckenweise einer Lösung näherzubringen. Aus dem, was die Phänomenologie zum Thema macht und wie sie ihren Gegenstand erforscht, muß sich ihr Begriff entwickeln lassen. Die Absicht der Betrachtung geht auf den *Sachgehalt* und die *innere Systematik* der Grundprobleme. Ziel ist die *Aufklärung* derselben aus ihrem Grunde.

Damit ist zugleich negativ gesagt: Wir wollen nicht historisch kennenlernen, was es mit der modernen Richtung in der Philosophie, genannt Phänomenologie, für eine Bewandnis hat. Wir handeln nicht von der Phänomenologie, sondern von dem, wovon sie selbst handelt. Dies wiederum wollen wir nicht lediglich zur Kenntnis nehmen, um dann berichten zu können: Phänomenologie handelt von dem und jenem, sondern die Vorlesung handelt selbst davon, und Sie sollen mithandeln bzw. mithandeln lernen. Es geht nicht darum, Philosophie zu kennen, sondern philosophieren zu können. Eine Einführung in die Grundprobleme möchte dazu hinleiten.

Und diese Grundprobleme selbst? Sollen wir auf gut Glauben hinnehmen, daß das, was zur Erörterung kommt, in der Tat den Bestand der Grundprobleme ausmacht? Wie gelangen wir zu diesen Grundproblemen? Nicht direkt, sondern auf dem Umwege einer *Erörterung bestimmter Einzelprobleme*. Aus diesen schälen wir die Grundprobleme heraus und bestimmen ihren systematischen Zusammenhang. Aus diesem Verständnis

<sup>1</sup> Neue Ausarbeitung des 3. Abschnitts des I. Teiles von »Sein und Zeit«.

der Grundprobleme soll sich ergeben, inwiefern durch sie die Philosophie als Wissenschaft notwendig gefordert ist.

Die Vorlesung gliedert sich demnach in *drei Teile*. Wir kennzeichnen sie roh zunächst durch die folgende Gliederung:

1. Konkrete phänomenologische Fragen als Hinleitung zu den Grundproblemen

2. Die Grundprobleme der Phänomenologie in ihrer Systematik und Begründung

3. Die wissenschaftliche Behandlungsart dieser Probleme und die Idee der Phänomenologie

Der *Weg* der Betrachtung führt von gewissen Einzelproblemen zu den Grundproblemen. So entsteht die Frage: Wie gewinnen wir den *Ausgang* der Betrachtung, wie wählen und umgrenzen wir die Einzelprobleme? Bleibt das dem Zufall und der Willkür überlassen? Damit diese Einzelprobleme nicht als beliebig aufgerafft erscheinen, soll eine einleitende Betrachtung zu ihnen führen.

Am einfachsten und sichersten lassen sich, möchte man meinen, die konkreten phänomenologischen Einzelprobleme aus dem Begriff der Phänomenologie herleiten. Phänomenologie ist ihrem Wesen nach das und das, also fällt in ihren Aufgabenkreis dies und jenes. Indessen, der Begriff der Phänomenologie soll allererst gewonnen werden. Dieser Weg ist demnach ungangbar. Aber zur Umgrenzung der konkreten Probleme bedürfen wir schließlich nicht eines eindeutigen und allseitig begründeten Begriffs der Phänomenologie. Statt seiner könnte eine Orientierung an dem genügen, was man heute unter dem Namen ›Phänomenologie‹ kennt. Freilich gibt es innerhalb der phänomenologischen Forschung wieder verschiedene Bestimmungen ihres Wesens und ihrer Aufgaben. Aber selbst wenn man diese Unterschiede in der Bestimmung des Wesens der Phänomenologie zur Einstimmigkeit bringen könnte, bliebe es fraglich, ob der so gewonnene, gleichsam durchschnittliche Begriff der Phänomenologie uns eine Orientierung über die auszuwählenden konkreten Probleme verschaffen könnte.

Denn es müßte zuvor feststehen, daß die phänomenologische Forschung heute das Zentrum der philosophischen Problematik gewonnen und aus deren Möglichkeiten ihr eigenes Wesen bestimmt hat. Das ist aber, wie wir sehen werden, nicht der Fall — und so wenig ist es der Fall, daß es eine der Hauptabsichten der Vorlesung ist zu zeigen, daß die phänomenologische Forschung, in ihrer Grundtendenz begriffen, nichts anderes darstellen kann als das ausdrücklichere und radikalere Verständnis der Idee der wissenschaftlichen Philosophie, wie sie in ihrer Verwirklichung seit der Antike bis zu Hegel in immer neuen und in sich einheitlich zusammenhängenden Bemühungen angestrebt wurde.

Bislang wird, auch innerhalb der Phänomenologie, diese selbst verstanden als eine philosophische Vorwissenschaft, die den eigentlichen philosophischen Disziplinen der Logik, Ethik, Ästhetik und Religionsphilosophie den Boden bereitet. In dieser Bestimmung der Phänomenologie als Vorwissenschaft übernimmt man aber den traditionellen Bestand der philosophischen Disziplinen, ohne zu fragen, ob nicht gerade durch die Phänomenologie selbst dieser Bestand der überlieferten philosophischen Disziplinen in Frage gestellt und erschüttert wird, — ob nicht in der Phänomenologie die Möglichkeit liegt, die Veräußerlichung der Philosophie in diese Disziplinen rückgängig zu machen und ihre eigene große Tradition aus ihren wesentlichen Antworten in ihren Grundtendenzen neu anzueignen und zum Leben zu bringen. Wir behaupten: Die Phänomenologie ist nicht eine philosophische Wissenschaft unter anderen, auch nicht die Vorwissenschaft für die übrigen, sondern der Ausdruck ›Phänomenologie‹ ist der Titel für die *Methode der wissenschaftlichen Philosophie überhaupt*.

Die Aufklärung der Idee der Phänomenologie ist gleichbedeutend mit der Exposition des Begriffs der wissenschaftlichen Philosophie. Damit haben wir freilich noch keine inhaltliche Bestimmung dessen gewonnen, was Phänomenologie bedeutet, noch weniger sehen wir daraus, wie diese Methode sich

vollzieht. Wohl aber ist angedeutet, daß und warum wir uns der Orientierung an irgendeiner phänomenologischen Richtung der Gegenwart entschlagen müssen.

Wir deduzieren die konkreten phänomenologischen Probleme nicht aus einem dogmatisch vorgelegten Begriff der Phänomenologie, vielmehr lassen wir uns zu ihnen hinführen durch eine allgemeinere und vorläufige Erörterung des Begriffs der wissenschaftlichen Philosophie überhaupt. Diese Erörterung vollziehen wir in einer stillschweigenden Anmessung an die Grundtendenzen der abendländischen Philosophie von der Antike bis zu Hegel.

In der Frühzeit der Antike bedeutet φιλοσοφία soviel wie Wissenschaft überhaupt. Später lösen sich einzelne Philosophien, d. h. einzelne Wissenschaften, so etwa Medizin und Mathematik, aus der Philosophie los. Die Bezeichnung φιλοσοφία verbleibt jetzt einer Wissenschaft, die allen anderen besonderen Wissenschaften zugrundeliegt und sie umgreift. Die Philosophie wird die Wissenschaft schlechthin. Sie findet sich mehr und mehr als erste und höchste Wissenschaft oder, wie man zur Zeit des deutschen Idealismus sagte, als absolute Wissenschaft. Ist sie das, dann liegt in dem Ausdruck ›wissenschaftliche Philosophie‹ ein Pleonasmus. Er besagt: wissenschaftliche absolute Wissenschaft. Es genügt zu sagen: Philosophie. Darin liegt: Wissenschaft schlechthin. Warum geben wir nun gleichwohl dem Ausdruck ›Philosophie‹ das Beiwort ›wissenschaftlich‹? Eine Wissenschaft, und gar die absolute Wissenschaft, ist doch ihrem Sinne nach wissenschaftlich. Wir sagen zunächst ›wissenschaftliche Philosophie‹, weil Auffassungen von der Philosophie herrschen, die ihren Charakter als Wissenschaft schlechthin nicht nur gefährden, sondern negieren. Diese Auffassungen von Philosophie sind nicht erst von heute, sondern laufen, seit es Philosophie als Wissenschaft gibt, neben der Entwicklung der wissenschaftlichen Philosophie her. Im Sinne dieser Auffassung der Philosophie soll diese nicht nur und nicht in erster Linie eine theoretische Wissenschaft sein, son-

dem praktisch die Auffassung der Dinge und ihres Zusammenhanges und die Stellungnahme zu ihnen lenken und die Deutung des Daseins und seines Sinnes regeln und leiten. Philosophie ist Welt- und Lebensweisheit oder, wie man mit einem heute geläufigen Ausdruck sagt, Philosophie soll eine Weltanschauung geben. So läßt sich die wissenschaftliche Philosophie gegen die Weltanschauungsphilosophie unterscheiden.

Wir versuchen, diesen Unterschied eindringlicher zu besprechen und zu entscheiden, ob er zu Recht besteht oder ob der Unterschied in eines dieser Glieder aufgehoben werden muß. Auf diesem Wege soll sich für uns der Begriff der Philosophie verdeutlichen und uns instand setzen, die Auswahl der zu behandelnden Einzelprobleme des ersten Teiles zu rechtfertigen. Dabei ist zu bedenken, daß diese Erörterungen über den Begriff der Philosophie nur vorläufig sein können, vorläufig nicht nur in Absicht auf das Ganze der Vorlesung, sondern vorläufig überhaupt. Denn der Begriff der Philosophie ist das eigenste und höchste Resultat ihrer selbst. Ebenso kann die Frage, ob Philosophie überhaupt möglich ist oder nicht, nur durch die Philosophie entschieden werden.

## § 2. Der Begriff der Philosophie *Philosophie und Weltanschauung*

Bei der Erörterung des Unterschieds von wissenschaftlicher Philosophie und Weltanschauungsphilosophie gehen wir passend vom letztgenannten Begriff aus, und zwar zunächst vom Wortbegriff ›Weltanschauung‹. Dieses Wort ist keine Übersetzung etwa aus dem Griechischen oder Lateinischen. Einen Ausdruck wie *κοσμοθεωρία* gibt es nicht, sondern das Wort ist eine spezifisch deutsche Prägung, und zwar wurde es innerhalb der Philosophie geprägt. Es taucht zuerst in Kants »Kritik der Urteilskraft« in seiner natürlichen Bedeutung auf: Weltanschauung im Sinne von Betrachtung der sinnlich gege-

benen Welt oder, wie Kant sagt, des mundus sensibilis, Weltanschauung als schlichte Auffassung der Natur im weitesten Sinne. So gebrauchen das Wort dann Goethe und Alexander von Humboldt. Dieser Gebrauch stirbt in den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts ab unter dem Einfluß einer neuen Bedeutung, die dem Ausdruck ›Weltanschauung‹ durch die Romantiker, in erster Linie durch Schelling, gegeben wurde. Schelling sagt in der »Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie« (1799): »Die Intelligenz ist auf doppelte Art, entweder blind und bewußtlos, oder frei und mit Bewußtsein produktiv; bewußtlos produktiv in der Weltanschauung, mit Bewußtsein in dem Erschaffen einer ideellen Welt«. <sup>1</sup> Hier ist Weltanschauung nicht ohne weiteres dem sinnlichen Betrachten zugewiesen, sondern der Intelligenz, wenngleich der bewußtlosen. Ferner ist das Moment der Produktivität, d. h. des selbständigen Bildens der Anschauung betont. So nähert sich das Wort der Bedeutung, die wir heute kennen, einer selbstvollzogenen, produktiven und dann auch bewußten Weise, das All des Seienden aufzufassen und zu deuten. Schelling spricht von einem Schematismus der Weltanschauung, d. h. von einer schematisierten Form für die verschiedenen möglichen faktisch auftretenden und gebildeten Weltanschauungen. Die so verstandene Anschauung der Welt braucht dabei nicht in theoretischer Absicht und mit den Mitteln theoretischer Wissenschaft vollzogen zu werden. Hegel spricht in seiner »Phänomenologie des Geistes« von einer »moralischen Weltanschauung«. <sup>2</sup> Görres gebraucht die Wendung »poetische Weltanschauung«. Ranke spricht von der »religiösen und christlichen Weltanschauung«. Bald ist die Rede von demokratischer, bald von pessimistischer Weltanschauung oder auch von der mittelalterlichen Weltanschauung. Schleiermacher sagt: »Unser Wissen um Gott ist erst vollendet

<sup>1</sup> Schelling, W W (Schröter) Bd. 2, p. 271.

<sup>2</sup> Hegel, W W (Glockner) Bd. 2, p. 461 ff.

mit der Weltanschauung.« Bismarck schreibt einmal an seine Braut: »Es gibt doch wunderliche Weltanschauungen bei sehr klugen Leuten«. Aus den aufgezählten Formen und Möglichkeiten der Weltanschauung wird deutlich, daß darunter nicht nur die Auffassung des Zusammenhangs der Dinge der Natur, sondern zugleich die Deutung des Sinnes und Zweckes des menschlichen Daseins und damit der Geschichte verstanden wird. Weltanschauung begreift immer in sich Lebensanschauung. Die Weltanschauung erwächst einer Gesamtbesinnung auf Welt und menschliches Dasein, und das wiederum in verschiedener Weise, ausdrücklich und bewußt bei den einzelnen oder durch Übernahme einer herrschenden Weltanschauung. Man wächst in einer solchen auf und lebt sich in sie hinein. Die Weltanschauung ist bestimmt durch die Umgebung: Volk, Rasse, Stand, Entwicklungsstufe der Kultur. Jede so eigens gebildete Weltanschauung erwächst einer natürlichen Weltanschauung, einem Umkreis von Auffassungen der Welt und Bestimmungen des menschlichen Daseins, die jeweils mit jedem Dasein mehr oder minder ausdrücklich gegeben sind. Wir müssen von der natürlichen Weltanschauung die eigens gebildete oder die Bildungsweltanschauung unterscheiden.

Die Weltanschauung ist nicht Sache eines theoretischen Wissens, weder hinsichtlich ihres Ursprungs noch bezüglich ihres Gebrauchs. Sie wird nicht einfach wie ein Wissensgut im Gedächtnis behalten, sondern sie ist Sache einer zusammenhaltenden Überzeugung, die mehr oder minder ausdrücklich und direkt Handel und Wandel bestimmt. Die Weltanschauung ist ihrem Sinne nach auf das jeweilige heutige Dasein bezogen. Sie ist in dieser Bezogenheit auf das Dasein Wegweisung für dieses und Kraft für es in seiner unmittelbaren Bedrängnis. Ob die Weltanschauung durch Aberglauben und Vorurteile bestimmt ist oder ob sie sich rein auf wissenschaftliche Erkenntnis und Erfahrung stützt oder gar, was die Regel ist, ob sie aus Aberglauben und Wissen, aus Vorurteil und Besinnung sich mischt, das gilt gleichviel, ändert an ihrem Wesen nichts.

Dieser Hinweis auf charakteristische Merkmale dessen, was wir mit dem Ausdruck ›Weltanschauung‹ meinen, mag hier genügen. Eine strenge Sachdefinition müßte auf einem anderen Wege, wie wir noch sehen werden, gewonnen werden. Jaspers sagt in seiner »Psychologie der Weltanschauungen«: »wenn wir von Weltanschauungen sprechen, so meinen wir Ideen, das Letzte und das Totale des Menschen, sowohl subjektiv als Erlebnis und Kraft und Gesinnung, wie objektiv als gegenständig gestaltete Welt.«<sup>3</sup> Für unsere Absicht der Unterscheidung von Weltanschauungsphilosophie und wissenschaftlicher Philosophie gilt es vor allem zu sehen: Die Weltanschauung erwächst ihrem Sinne nach aus dem jeweiligen faktischen Dasein des Menschen gemäß seinen faktischen Möglichkeiten der Besinnung und Stellungnahme und erwächst so *für* dieses faktische Dasein. Die Weltanschauung ist etwas, was aus, mit und für das faktische Dasein jeweils geschichtlich existiert. Eine philosophische Weltanschauung ist eine solche, die eigens und ausdrücklich oder jedenfalls vorwiegend durch die Philosophie ausgebildet und vermittelt werden soll, d. h. durch theoretische Spekulation mit Ausschaltung der künstlerischen und religiösen Deutung der Welt und des Daseins. Diese Weltanschauung ist nicht ein Nebenprodukt der Philosophie, sondern ihre Ausbildung das eigentliche Ziel und Wesen der Philosophie selbst. Philosophie ist ihrem Begriffe nach Weltanschauungsphilosophie. Daß die Philosophie auf das Universale der Welt und das Letzte des Daseins, das Woher, das Wohin und das Wozu von Welt und Leben abzielt in der Weise der theoretischen Welterkenntnis, unterscheidet sie sowohl von den Einzelwissenschaften, die immer nur einen bestimmten Bezirk der Welt und des Daseins betrachten, als auch von den künstlerischen und religiösen Verhaltungen, die nicht primär im theoretischen Verhalten gründen. Daß die Philosophie die Bildung einer Weltanschauung zum Ziele hat, scheint außer Frage

<sup>3</sup> K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin 1925<sup>3</sup>, p. 1 f.



zu stehen. Diese Aufgabe muß das Wesen der Philosophie und ihren Begriff bestimmen. Philosophie ist Weltanschauungsphilosophie, scheint es, so wesentlich, daß man auch diesen Ausdruck als einen überlasteten zurückweisen möchte. Außerdem noch eine wissenschaftliche Philosophie anstreben zu wollen, ist Mißverstand. Denn die philosophische Weltanschauung, sagt man, soll natürlich wissenschaftlich sein. Darunter versteht man: Sie soll erstens die Resultate der verschiedenen Wissenschaften beachten und für den Aufbau des Weltbildes und die Deutung des Daseins verwenden, sie soll zweitens wissenschaftlich insofern sein, als sie die Bildung der Weltanschauung streng nach den Regeln des wissenschaftlichen Denkens vollzieht. Diese Auffassung der Philosophie als Weltanschauungsbildung auf theoretischem Wege ist so selbstverständlich, daß sie gemeinhin und weithin den Begriff der Philosophie bestimmt und demnach auch im vulgären Bewußtsein vorschreibt, was man von der Philosophie zu erwarten habe und was man von ihr erwarten soll. Umgekehrt, wenn die Philosophie der Beantwortung der weltanschaulichen Fragen nicht genügt, gilt sie im vulgären Bewußtsein als etwas Nichtiges. Ansprüche an die Philosophie und Stellungnahme zu ihr regeln sich aus dieser Vorstellung von ihr als wissenschaftlicher Weltanschauungsbildung. Ob der Philosophie die Ausführung dieser Aufgabe gelingt oder mißlingt, man verweist auf ihre Geschichte und sieht in dieser den unzweideutigen Beleg dafür, daß sie erkenntnismäßig von den letzten Fragen handelt: von der Natur, von der Seele, d. h. der Freiheit und Geschichte des Menschen, von Gott.

Wenn Philosophie wissenschaftliche Weltanschauungsbildung ist, dann fällt die Unterscheidung ›wissenschaftliche Philosophie‹ und ›Weltanschauungsphilosophie‹ dahin. Beide in einem machen ihr Wesen aus, so daß letztlich die Weltanschauungsaufgabe das eigentliche Gewicht bekommt. Das *scheint* auch die Meinung Kants zu sein, der den Wissenschaftscharakter der Philosophie auf eine neue Basis gebracht hat. Wir brau-

chen nur an die von ihm in der Einleitung in die »Logik« vollzogene Scheidung zwischen *Philosophie nach dem Schulbegriff* und *Philosophie nach dem Weltbegriff* zu erinnern.<sup>4</sup> Wir wenden uns damit einer gern und oft angeführten Scheidung von Kant zu, die scheinbar als Beleg dienen kann für den Unterschied von wissenschaftlicher Philosophie und Weltanschauungsphilosophie, genauer als Beleg dafür, daß auch Kant, für den gerade die Wissenschaftlichkeit der Philosophie im Zentrum des Interesses stand, die Philosophie selbst als Weltanschauungsphilosophie faßt.

Philosophie nach dem *Schulbegriff* oder, wie Kant auch sagt, Philosophie in der scholastischen Bedeutung, ist nach ihm die Lehre von der Geschicklichkeit der Vernunft, zu der zwei Stücke gehören: »erstlich ein zureichender Vorrat von Vernunftkenntnissen aus Begriffen, fürs andere: ein systematischer Zusammenhang dieser Erkenntnisse, oder eine Verbindung derselben in der Idee eines Ganzen.« Kant denkt hier daran, daß zur Philosophie in der scholastischen Bedeutung einmal der Zusammenhang der formalen Grundsätze des Denkens und der Vernunft überhaupt und zum anderen die Erörterung und Bestimmung derjenigen Begriffe gehört, die der Erfassung der Welt, d. h. für Kant der Natur, als notwendige Voraussetzung zugrunde liegen. Philosophie nach dem Schulbegriff ist das Ganze der formalen und materialen Grundbegriffe und Grundsätze der Vernunftkenntnis.

Den *Weltbegriff* der Philosophie oder, wie Kant auch sagt, die Philosophie in der weltbürgerlichen Bedeutung, bestimmt Kant so: »Was aber Philosophie nach dem Weltbegriffe (in sensu cosmico) betrifft, so kann man sie auch eine Wissenschaft von der höchsten Maxime des Gebrauchs unserer Vernunft nennen, sofern man unter Maxime das innere Prinzip der Wahl unter verschiedenen Zwecken versteht.« Die Philosophie nach dem Weltbegriff handelt von dem, wozu aller Vernunft-

<sup>4</sup> Kant, W W (Cassirer) Bd. 8, p. 342 ff.

gebrauch, auch der der Philosophie selbst, ist, was er ist. »Denn Philosophie in der letzteren Bedeutung ist ja die Wissenschaft der Beziehung alles Erkenntnis- und Vernunftgebrauchs auf den Endzweck der menschlichen Vernunft, dem, als dem obersten, alle anderen Zwecke subordiniert sind und sich in ihm zur Einheit vereinigen müssen. Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung läßt sich auf folgende Fragen bringen: 1) Was kann ich wissen? 2) Was soll ich tun? 3) Was darf ich hoffen? 4) Was ist der Mensch?«<sup>5</sup> Im Grunde, sagt Kant, konzentrieren sich die drei ersten Fragen in der vierten: Was ist der Mensch? Denn aus der Aufklärung dessen, was der Mensch sei, ergibt sich die Bestimmung der letzten Zwecke der menschlichen Vernunft. Auf diese muß auch die Philosophie im Sinne des Schulbegriffs bezogen sein.

Deckt sich nun diese Kantische Scheidung von Philosophie in der scholastischen Bedeutung und Philosophie in der weltbürgerlichen Bedeutung mit der Unterscheidung von wissenschaftlicher Philosophie und Weltanschauungsphilosophie? Ja und nein. Ja, insofern Kant überhaupt innerhalb des Begriffs der Philosophie unterscheidet und aufgrund dieser Unterscheidung die End- und Grenzfragen des menschlichen Daseins in das Zentrum rückt. Nein, insofern die Philosophie nach dem Weltbegriff nicht die Aufgabe hat, eine Weltanschauung im gekennzeichneten Sinne auszubilden. Was Kant im letzten Grunde, ohne daß er das explizit zu sagen vermag, vorschwebt, auch als Aufgabe der Philosophie in der weltbürgerlichen Bedeutung, ist nichts anderes als die apriorische und insofern ontologische Umgrenzung der Bestimmtheiten, die zum Wesen des menschlichen Daseins gehören und die auch den Begriff einer Weltanschauung überhaupt bestimmen.<sup>6</sup> Als fundamentalste apriorische Bestimmung des Wesens des menschlichen Daseins kennt Kant den Satz: Der Mensch ist

<sup>5</sup> Ebd.; vgl. Kant, Kr. d. r. V. B 833.

<sup>6</sup> Vgl. Kant, Kr. d. r. V. B 844.

ein Seiendes, das als Zweck seiner selbst existiert.<sup>7</sup> Auch die Philosophie nach dem Weltbegriff hat es im Sinne Kants mit Wesensbestimmungen zu tun. Sie sucht nicht eine bestimmte faktische Deutung der gerade faktisch erkannten Welt und des gerade faktisch gelebten Lebens, sondern das zu umgrenzen, was zur Welt überhaupt, zum Dasein überhaupt und damit zu einer Weltanschauung überhaupt gehört. Die Philosophie nach dem Weltbegriff hat für Kant genau denselben methodischen Charakter wie die Philosophie nach dem Schulbegriff, nur daß Kant aus Gründen, die wir hier nicht näher erörtern, den Zusammenhang beider nicht sieht, genauer: Er sieht den Boden nicht, um beide Begriffe auf einem gemeinsamen ursprünglichen Grunde zu begründen. Darüber werden wir später handeln. Jetzt ist nur deutlich, daß man sich, wenn man die Philosophie als wissenschaftliche Weltanschauungsbildung faßt, nicht auf Kant berufen darf. Kant kennt im Grunde nur Philosophie als Wissenschaft.

Die Weltanschauung erwächst, wie wir sahen, je aus einem faktischen Dasein gemäß seinen faktischen Möglichkeiten und ist, was sie ist, je für dieses bestimmte Dasein, womit in keiner Weise ein Relativismus der Weltanschauungen behauptet ist. Was eine so gebildete Weltanschauung sagt, läßt sich auf Sätze und Regeln bringen, die ihrem Sinne nach auf eine bestimmte real seiende Welt, auf das bestimmte faktisch existierende Dasein bezogen sind. Alle Welt- und Lebensanschauung ist setzend, d. h. auf Seiendes seiend bezogen. Sie setzt Seiendes, sie ist positiv. Weltanschauung gehört zu jedem Dasein und ist wie dieses je faktisch geschichtlich bestimmt. Zur Weltanschauung gehört diese mehrfache Positivität, daß sie je in einem so und so seienden Dasein verwurzelt ist, als solche sich auf die seiende Welt bezieht und das faktisch existierende Dasein deutet. Weil zum Wesen der Weltanschauung und damit der Weltanschauungsbildung überhaupt diese Positivi-

<sup>7</sup> Vgl. a.a.O. B 868.

tät gehört, d. h. die Bezogenheit auf Seiendes, seiende Welt, seiendes Dasein, deshalb kann Weltanschauungsbildung gerade nicht Aufgabe der Philosophie sein, was nicht aus-, sondern einschließt, daß Philosophie selbst eine ausgezeichnete Urform der Weltanschauung ist. Philosophie kann und muß vielleicht unter vielem anderen zeigen, daß zum Wesen des Daseins so etwas wie Weltanschauung gehört. Philosophie kann und muß umgrenzen, was die Struktur einer Weltanschauung überhaupt ausmacht. Sie kann aber nie eine bestimmte Weltanschauung als diese und jene ausbilden und setzen. Philosophie ist ihrem Wesen nach nicht Weltanschauungsbildung, hat aber vielleicht gerade deshalb einen elementaren und prinzipiellen Bezug zu aller, auch der nicht theoretischen, sondern faktisch geschichtlichen Weltanschauungsbildung.

Die These, daß Weltanschauungsbildung nicht zur Aufgabe der Philosophie gehört, besteht freilich nur zu Recht unter der Voraussetzung, daß die Philosophie sich nicht auf Seiendes als dieses und jenes, es setzend, positiv bezieht. Läßt sich diese Voraussetzung, Philosophie bezieht sich nicht positiv auf Seiendes wie die Wissenschaften, rechtfertigen? Womit soll die Philosophie sich denn beschäftigen, wenn nicht mit Seiendem, mit dem, was ist, sowie mit dem Seienden im Ganzen? Was nicht ist, ist doch das Nichts. Soll etwa die Philosophie als absolute Wissenschaft das Nichts zum Thema haben? Was kann es geben außer Natur, Geschichte, Gott, Raum, Zahl? Von all dem Genannten sagen wir, wenn auch in einem verschiedenen Sinne, es *ist*. Wir nennen es Seiendes. Darauf bezogen, sei es theoretisch oder praktisch, verhalten wir uns zu Seiendem. Außer diesem Seienden *ist nichts*. Vielleicht *ist* kein anderes Seiendes außer dem aufgezählten, aber vielleicht *gibt es* doch noch etwas, was zwar nicht *ist*, was es aber gleichwohl in einem noch zu bestimmenden Sinne *gibt*. Mehr noch. Am Ende gibt es etwas, was es geben *muß*, damit wir uns Seiendes als Seiendes zugänglich machen und uns zu ihm verhalten können, etwas, das zwar nicht ist, das es aber geben muß,

damit wir überhaupt so etwas wie Seiendes erfahren und verstehen. Seiendes vermögen wir als solches, als Seiendes, nur zu fassen, wenn wir dergleichen wie *Sein* verstehen. Verstünden wir nicht, wenngleich zunächst roh und unbegrifflich, was Wirklichkeit besagt, dann bliebe uns Wirkliches verborgen. Verstünden wir nicht, was Realität bedeutet, dann bliebe Reales unzugänglich. Verstünden wir nicht, was Leben und Lebendigkeit besagt, dann vermöchten wir uns nicht zu Lebendigem zu verhalten. Verstünden wir nicht, was Existenz und Existenzialität besagt, dann vermöchten wir selbst nicht als Dasein zu existieren. Verstünden wir nicht, was Bestand und Beständigkeit bedeutet, dann blieben uns bestehende geometrische Beziehungen oder Zahlverhältnisse verschlossen. Wir müssen Wirklichkeit, Realität, Lebendigkeit, Existenzialität, Beständigkeit verstehen, um uns positiv zu bestimmtem Wirklichen, Realen, Lebendigen, Existierenden, Bestehenden verhalten zu können. Wir müssen Sein verstehen, damit wir an eine seiende Welt ausgeliefert sein können, um in ihr zu existieren und unser eigenes seiendes Dasein selbst sein zu können. Wir müssen Wirklichkeit verstehen können *vor* aller Erfahrung von Wirklichem. Dieses Verstehen von Wirklichkeit bzw. Sein im weitesten Sinne gegenüber der Erfahrung von Seiendem ist in einem bestimmten Sinne *früher* als das letztgenannte. Das vorgängige Verstehen von Sein vor aller faktischen Erfahrung von Seiendem besagt freilich nicht, daß wir zuvor einen expliziten Begriff vom Sein haben müßten, um Seiendes theoretisch oder praktisch zu erfahren. Wir müssen Sein verstehen, Sein, das selbst kein Seiendes mehr genannt werden darf, Sein, das nicht unter anderem Seienden als Seiendes vorkommt, das es aber gleichwohl geben muß und auch gibt im Verstehen von Sein, im Seinsverständnis.

§ 3. *Philosophie als Wissenschaft vom Sein*

Wir behaupten nun: *Das Sein ist das echte und einzige Thema der Philosophie*. Das ist keine Erfindung von uns, sondern diese Themenstellung wird mit dem Anfang der Philosophie in der Antike lebendig und wirkt sich in der grandiosesten Form in der Hegelschen Logik aus. Jetzt behaupten wir lediglich, das Sein sei das echte und einzige Thema der Philosophie. Das besagt negativ: Philosophie ist nicht *Wissenschaft vom Seienden*, sondern vom *Sein* oder, wie der griechische Ausdruck lautet, *Ontologie*. Wir fassen diesen Ausdruck in der größtmöglichen Weite und nicht in der Bedeutung, die er im engeren Sinne, etwa in der Scholastik oder auch in der neuzeitlichen Philosophie bei Descartes und Leibniz hat.

Die Grundprobleme der Phänomenologie erörtern besagt dann nichts anderes, als diese Behauptung von Grund aus begründen: daß Philosophie *Wissenschaft vom Sein* sei und wie sie es sei, – besagt, die Möglichkeit und Notwendigkeit der absoluten *Wissenschaft vom Sein* erweisen und ihren Charakter auf dem Wege des Untersuchens selbst zu demonstrieren. Philosophie ist die theoretisch-begriffliche Interpretation des Seins, seiner Struktur und seiner Möglichkeiten. Sie ist ontologisch. *Weltanschauung* dagegen ist setzendes Erkennen von Seiendem und setzende Stellungnahme zu Seiendem, nicht ontologisch, sondern ontisch. Die *Weltanschauungsbildung* fällt außerhalb des Aufgabenkreises der Philosophie, nicht weil die Philosophie in einem unvollkommenen Zustand ist und noch nicht zureicht, um auf die *Weltanschauungsfragen* eine einstimmige und universal überzeugende Antwort zu geben, sondern *Weltanschauungsbildung* fällt außerhalb des Aufgabenkreises der Philosophie, weil diese grundsätzlich nicht auf Seiendes bezogen ist. Nicht aus einem Mangel begibt sich die Philosophie der *Weltanschauungsbildung* als Aufgabe, sondern aufgrund eines Vorzugs, daß sie von dem handelt, was jede Setzung von Seiendem, auch die weltanschauliche,

wesensmäßig schon *voraussetzen* muß. Der Unterschied zwischen wissenschaftlicher Philosophie und Weltanschauungsphilosophie ist hinfällig, nicht weil – wie es früher schien – die wissenschaftliche Philosophie die Weltanschauungsbildung als obersten Zweck hat und daher in die Weltanschauungsphilosophie aufgehoben werden müßte, sondern weil der Begriff einer Weltanschauungsphilosophie überhaupt ein Unbegriff ist. Denn er sagt, Philosophie als Wissenschaft vom Sein soll bestimmte Stellungnahmen und bestimmte Setzungen von Seiendem vollziehen. Der Begriff einer Weltanschauungsphilosophie ist, wenn man auch nur ungefähr den Begriff der Philosophie und ihrer Geschichte versteht, ein hölzernes Eisen. Wenn das eine Glied des Unterschiedes zwischen wissenschaftlicher Philosophie und Weltanschauungsphilosophie ein Unbegriff ist, dann muß auch das andere unangemessen bestimmt sein. Hat man eingesehen, daß Weltanschauungsphilosophie grundsätzlich unmöglich ist, wenn sie Philosophie sein soll, dann bedarf es zur Kennzeichnung der Philosophie nicht erst des unterscheidenden Beiwortes ›wissenschaftliche‹ Philosophie. Daß sie das ist, liegt in ihrem Begriffe. Daß sich im Grunde alle großen Philosophien seit der Antike mehr oder minder ausdrücklich als Ontologie verstehen und als solche sich selbst gesucht haben, läßt sich historisch zeigen. Ebenso läßt sich aber auch zeigen, daß diese Versuche immer wieder scheiterten und warum sie scheitern mußten. Ich habe in den Vorlesungen der beiden vorigen Semester über die antike Philosophie und die Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquino bis Kant diesen historischen Nachweis geführt. Wir nehmen jetzt auf diesen historischen Beweis des Wesens der Philosophie, der seinen eigenen Charakter hat, nicht Bezug. Vielmehr versuchen wir, im Ganzen der Vorlesung die Philosophie aus sich selbst zu begründen, sofern sie ein Werk der Freiheit des Menschen ist. Die Philosophie muß sich aus sich selbst als universale Ontologie rechtfertigen.



Vorerst aber bleibt der Satz: Philosophie ist Wissenschaft vom Sein, eine pure Behauptung. Dementsprechend ist die Ausschaltung der Weltanschauungsbildung aus dem Aufgabenkreis der Philosophie noch nicht gerechtfertigt. Wir haben diese Unterscheidung zwischen wissenschaftlicher Philosophie und Weltanschauungsphilosophie beigezogen, um den Begriff der Philosophie vorläufig zu verdeutlichen und gegen den vulgären abzugrenzen. Verdeutlichung und Abgrenzung geschehen wiederum in der Absicht, die Auswahl der zunächst zu behandelnden konkreten phänomenologischen Probleme zu begründen und der Wahl den Anschein völliger Willkür zu nehmen.

Philosophie ist die Wissenschaft vom Sein. Wir verstehen künftig unter Philosophie wissenschaftliche Philosophie und nichts anderes. Demgemäß haben alle nichtphilosophischen Wissenschaften Seiendes zum Thema, und zwar dergestalt, daß es ihnen als Seiendes jeweils vorgegeben ist. Es wird im voraus von ihnen gesetzt, es ist für sie ein positum. Alle Sätze der nichtphilosophischen Wissenschaften, auch die der Mathematik, sind positive Sätze. Wir nennen daher alle nichtphilosophischen Wissenschaften im Unterschied von der Philosophie positive Wissenschaften. Positive Wissenschaften handeln vom Seienden, d. h. je von bestimmten Gebieten, z. B. der Natur. Innerhalb dieses Gebietes wiederum schneidet die wissenschaftliche Fragestellung bestimmte Bezirke heraus: Natur als physisch-materielle leblose und Natur als lebendige Natur. Den Bezirk des Lebendigen gliedert sie in einzelne Felder: Pflanzenwelt, Tierwelt. Ein anderes Gebiet des Seienden ist das Seiende als Geschichte, dessen Bezirke die Kunst-, Staats-, Wissenschafts- und Religionsgeschichte sind. Wiederum ein anderes Gebiet des Seienden ist der reine Raum der Geometrie, der aus dem umweltlichen vorthoretisch entdeckten Raum herausgeschnitten wird. Das Seiende dieser Gebiete ist uns bekannt, wenngleich wir zunächst und zumeist nicht imstande sind, sie scharf und eindeutig gegeneinander abzugrenzen. Wohl aber vermögen wir, zur vorläufigen Kennzeichnung, die

praktisch positivwissenschaftlich genügt, jederzeit Seiendes zu nennen, das als Fall in das Gebiet fällt. Wir können uns immer ein bestimmtes Seiendes aus einem bestimmten Gebiet als Beispiel gleichsam zuspielden. Die eigentliche Aufteilung der Gebiete vollzieht sich geschichtlich nicht nach einem vorgeetzten Plan eines Wissenschaftssystems, sondern gemäß der jeweiligen grundsätzlichen Fragestellung der positiven Wissenschaften.

Seiendes vermögen wir uns jederzeit und leicht aus irgendeinem Gebiet vorzugeben und vorzustellen. Wir vermögen, wie wir zu sagen pflegen, uns dabei etwas zu denken. Wie steht es nun mit dem Gegenstand der Philosophie? Kann man sich so etwas vorstellen wie Sein? Faßt einen beim Versuch dazu nicht der Schwindel? In der Tat, wir sind zunächst ratlos und greifen ins Leere. Seiendes – das ist etwas, Tisch, Stuhl, Baum, Himmel, Körper, Worte, Handlung. Seiendes wohl – aber Sein? Dergleichen nimmt sich aus wie das Nichts, – und kein Geringerer als Hegel hat gesagt: Sein und Nichts sind dasselbe. Philosophie als Wissenschaft vom Sein die Wissenschaft vom Nichts? Wir müssen uns beim Ausgang unserer Betrachtung ohne jede Vorspiegelung und Beschönigung eingestehen: Unter Sein kann ich mir zunächst nichts denken. Andererseits steht ebenso sehr fest: Wir denken das Sein ständig. Sooft wir ungezählte Male jeden Tag sagen, ob in wirklicher Verlautbarung oder stillschweigend: das und das *ist* so und so, jenes *ist nicht* so, das *war*, *wird sein*. In jedem Gebrauch eines Verbum haben wir schon Sein gedacht und immer irgendwie verstanden. Wir verstehen unmittelbar: heute ist Samstag, die Sonne ist aufgegangen. Wir verstehen das ›ist‹, das wir redend gebrauchen, und begreifen es nicht. Der Sinn dieses ›ist‹ bleibt uns verschlossen. Dieses Verstehen des ›ist‹ und damit des Seins überhaupt versteht sich so sehr von selbst, daß sich ein bis heute unbestrittenes Dogma in der Philosophie breit machen konnte: Sein ist der einfachste und selbstverständlichste Begriff; er ist einer Bestimmung weder

fähig noch bedürftig. Man beruft sich auf den gesunden Menschenverstand. Aber allemal, wenn der gesunde Menschenverstand zur letzten Instanz der Philosophie gemacht wird, muß diese mißtrauisch werden. Hegel sagt in »Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt«: »Die Philosophie ist ihrer Natur nach etwas Esoterisches, für sich weder für den Pöbel gemacht noch einer Zubereitung für den Pöbel fähig; sie ist nur dadurch Philosophie, daß sie dem Verstande und damit noch mehr dem gesunden Menschenverstande, worunter man die lokale und temporäre Beschränktheit eines Geschlechts der Menschen versteht, gerade entgegengesetzt ist; im Verhältnis zu diesem ist an und für sich die Welt der Philosophie eine verkehrte Welt.«<sup>1</sup> Die Ansprüche und Maßstäbe des gesunden Menschenverstandes dürfen keine Geltung beanspruchen und keine Instanz darstellen bezüglich dessen, was Philosophie ist und was sie nicht ist.

Wenn Sein der verwickeltste und dunkelste Begriff wäre? Wenn das Sein auf den Begriff zu bringen die dringlichste und immer wieder neu zu ergreifende Aufgabe der Philosophie wäre? Heute, wo man so barbarisch und weitstänzerisch philosophiert, wie vielleicht in keiner Periode der abendländischen Geistesgeschichte, und heute, wo man gleichwohl auf allen Gassen eine Auferstehung der Metaphysik hinausschreit, hat man völlig vergessen, was Aristoteles in einer seiner wichtigsten Untersuchungen der »Metaphysik« sagt: Καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία.<sup>2</sup> »Das von altersher und jetzt und künftighin und ständig Gesuchte und das, woran die Frage immer wieder scheitert, ist das Problem, was ist das Sein.« Wenn Philosophie die Wissenschaft vom Sein ist, dann ergibt sich als Anfangs-, End- und Grundfrage der Philosophie: Was bedeutet Sein? Von wo aus ist dergleichen wie Sein überhaupt zu verstehen? Wie ist Seinsverständnis überhaupt möglich?

<sup>1</sup> Hegel, WW (Glockner) Bd. 1, p. 185 f.

<sup>2</sup> Arist., Met. Z 1, 1028 b 2 ff.

§ 4. Die vier Thesen über das Sein  
und die Grundprobleme der Phänomenologie

Bevor wir diese Fundamentalfragen aufrollen, gilt es, uns zunächst überhaupt einmal mit Erörterungen über das Sein vertraut zu machen. Zu diesem Zweck behandeln wir im ersten Teil der Vorlesung als konkrete phänomenologische Einzelprobleme einige charakteristische Thesen über das Sein, die im Verlauf der abendländischen Geschichte der Philosophie seit der Antike ausgesprochen worden sind. Dabei interessieren uns nicht die geschichtlichen Zusammenhänge der philosophischen Untersuchungen, innerhalb deren diese Thesen über das Sein auftreten, sondern ihr spezifisch sachlicher Gehalt. Dieser soll kritisch diskutiert werden, so daß wir von da zu den oben genannten Grundproblemen der Wissenschaft vom Sein überleiten. Die Erörterung dieser Thesen soll uns zugleich vertraut machen mit der phänomenologischen Behandlungsart von Problemen, die sich auf das Sein beziehen. Als solche Thesen wählen wir vier:

1. Die These Kants: Sein ist kein reales Prädikat.

2. Die These der auf Aristoteles zurückgehenden mittelalterlichen Ontologie (Scholastik): Zur Seinsverfassung eines Seienden gehören das Was-sein (essentia) und das Vorhandensein (existentia).

3. Die These der neuzeitlichen Ontologie: Die Grundweisen des Seins sind das Sein der Natur (res extensa) und das Sein des Geistes (res cogitans).

4. Die These der Logik im weitesten Sinne: Alles Seiende läßt sich unbeschadet seiner jeweiligen Seinsweise ansprechen durch das ›ist‹; das Sein der Kopula.

Diese Thesen scheinen zunächst willkürlich aufgerafft. Näher besehen hängen sie auf das innigste unter sich zusammen. Die Betrachtung des in diesen Thesen Genannten führt zu der Einsicht, daß diese Thesen nicht zureichend – auch nur als Probleme – aufgeworfen werden können, solange