

Phänomenologie als Urwissenschaft und neue “Metaphysik der Metaphysik”. Die systematische Genealogie von Heideggers philosophischen Anfängen

Manuela Massa in herzlicher Verbundenheit

Abstract: Phenomenology as a Primordial Science and New “Metaphysics of metaphysics”. The Systematic Genealogy of Heidegger’s Philosophical Beginnings

This essay reconstructs the inner consistency and posthumously reconstructable and manageable systematicity of Heidegger’s independent phenomenological beginnings immediately after World War I. Heidegger shares with Husserl the understanding of phenomenology as a primordial science, he specifies this from the logical orientation on the “question of objectivity” and in the “formal display”, which goes back to nominalism. Against this philosophical background Heidegger contradicts the reduction of philosophy on the one hand to scientism and historicism, and on the other hand to worldview. The primary-scientific-philosophical claim rather remains valid, where in first attempts the categories of existence are outlined in a phenomenology of the living world reference of existence, where the counterpoint of “ruin” and “ethos” is sketched as an interpretation of residence, and where ideological and religious approaches to the world are examined phenomenologically. It is the thesis of the treatise that Heidegger thereby already sets the impulse that goes beyond the ‘fundamental ontology’ in *Being and Time* and aims at a “metaphysics of metaphysics” in the Kantian sense.

Keywords: Existence, Heidegger, Husserl, Metaphysics, Phenomenology

Als Heidegger als junger Privatdozent, Assistent Husserls und eigenständiger akademischer Denker am Ende des Ersten Weltkriegs erstmals das Katheder in Freiburg betrat, deutete sich früh und in entschiedenen Konturen der Umriss eines Denkens an, das in *Sein und Zeit* seine systematisierte Form finden sollte. Der „heimliche König“ im Reich des Geistes, wie ihn Hannah Arendt nannte¹, wirkte zunächst, nach seinen Qualifikationsschriften², primär als akademischer Lehrer, als Maieutiker im tiefen Sinn und Protreptiker³, der in eine Fundamentalwissenschaft einführte, die es so noch nicht gab: eine neue zetematische Urwissenschaft, die das In-der-Welt-sein menschlichen Daseins erkunden sollte. Von der Methodenstrenge der Philosophie als erster Wissenschaft im Husserlschen Sinn unterschied sich Heideggers Weg von Anfang an, indem er

* Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule Basel/Hochschule für Politik München.

¹ Arendt (1988), S. 232ff.

² Dazu Seubert (2019), S. 44ff.

³ Protreptiker nicht nur in dem klassischen Doppelsinn eines Werbens um die Philosophie, sondern auch einer Warnung vor ihr, die sich vor allem an die Ungeeigneten richtet.

Phänomenologie als fundamentale Ontologie und zugleich als eine Hermeneutik des Daseins auffasste und in eigenen Kategorien explizierte: den Existenzialien als den Kategorien der Existenz⁴. Heidegger legte damit zunächst tastend, dann mit immer größerer Sicherheit den Anspruch einer Fundierung der Phänomenologie frei, die zu temporal zu verstehenden Kategorien der Existenz führen sollte. Dieser Ansatz war Wegweisend, unerhört und provozierend: Er tendierte zweifelsohne nicht hinter den mit Husserl gewonnenen Status der Phänomenologie als einer „strengen“ ersten Wissenschaft zurück, wie es, zumindest in Husserls Sicht diejenigen seiner Schüler taten, die zu einer materialen Metaphysik und Wertelehre (Scheler) oder allgemeinen Anthropologie, bzw. einer Erneuerung der Psychologie weitergingen und letztlich den Anspruch der Phänomenologie nicht erreichten. Ähnlich wie der Impuls der frühidealistischen Philosophie sich zu Kant positionierte, könnte man Heideggers Intention auch dahingehend wiedergeben, Husserl habe nur die Resultate geliefert, die Prämissen dazu gelte es zu finden⁵.

Was sich auch in seiner späteren Marburger und Freiburger Zeit bewähren sollte, zeigt sich schon in den frühen Vorlesungen Heideggers: Die Mitteilung in den Kollegs bildet durch die Referenzen und deren Auslegung selbst einen systematischen Zusammenhang und vollzieht einen genealogisch systematischen Gedankenweg.

Wesentliche Elemente der zeitgenössischen akademischen Philosophie zwischen Rickert, Dilthey und Husserl, mit der sich Heidegger intensiv auseinandergesetzt hatte⁶, verbindet er mit den Grundimpulsen aus Franz Brentanos Explikation der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles zu einem komplexen Gefüge unterschiedlicher Fäden. Dies scheint nicht ganz unähnlich der aporetischen Struktur der Frühdialoge Platons, wie sie in der *Politeia* zusammengeführt werden sollten. Bei Heidegger sollte *Sein und Zeit* der Sammlungsort dieser Gedankenlinien sein.

1.

Es ist also keineswegs zufällig, dass Heidegger seine Lehrtätigkeit mit einem Kolleg „Zur Bestimmung der Philosophie“ eröffnet; und ebenso wenig ist es zufällig, dass er eingangs den Blick auf das Verhältnis von Wissenschaft und Universität, und auf das prekäre Verhältnis von Wissenschaft und Weltanschauung lenkt: Die hermeneutische Situation ist von Bedeutung für die Entwicklung des Gedankenganges. In einem durchaus Nietzscheanischen Geist zielt Heidegger auf die Erneuerung der Wissenschaft durch das Leben⁷, das er näher als «Wirkung ursprünglich motivierten persönlich-unpersönlichen *Seins*» (56/57: 5)⁸ aufgefasst sehen will. Sachlichkeit und eine praktisch sich bezeugende Lebensform werden in diesem Idealtyp von Wissenschaft verbunden; wobei weder die „weltanschauliche“ Attitüde noch die bürokratische Organisation zu einer solchen Reform, im Sinn der erneuten Formgebung der Universität geeignet seien.

Weltanschauung indes ist für Heidegger zwar keineswegs mit Philosophie zu verwechseln. Sie ist aber eine immanente Aufgabe der Philosophie. Dies impliziert, dass Philosophie von Weltanschauung unterschieden werden muss; dass aber beide nicht etwa klinisch voneinander separiert werden können. Vielmehr wird die Weltanschauung der Philosophie, wenn denn nicht ein gänzlich neuer Begriff von Philosophie exponiert werden soll, gleichsam zur eigensten Frage (56/57: 12). Dies bedeutet, dass die Weltanschauung Philosophie zur Selbst-Explikation und Selbst-Unterscheidung nötigt.

⁴ Vgl. Imdahl (1997), S. 43ff., sowie van Buren (1994), S. 30ff.

⁵ Anspielung auf Schellings Brief an Hegel vom Dreikönigsabend 1795; Hofmeister (1952), S. 14.

⁶ Eine genaue Kartographie der zugrundeliegenden Argumentationsstrukturen und ihrer Zuordnung wäre sinnvoll. Vgl. dazu Kisiel (1993).

⁷ Die Nietzsche-Impulse bei Heidegger sind zunächst eher implizit, auch der allgemeinen Präsenz Nietzsches geschuldet. Vgl. Seubert (2000), S. 30ff. Siehe auch Kapferer (1988), S. 193ff.

⁸ Die erste Ziffer der Klammernachweise richtet sich auf den Band der Heidegger GA, die zweite auf die Seitenangabe.

2.

Die Konzeption einer «Urwissenschaft» ist die primäre Antwort auf diese Selbstexplikation. Dabei begreift Heidegger die Idee von Philosophie als Urwissenschaft als genuin zirkulär. Zirkelhaftigkeit tritt am Punkt letzter Ursprünge ein, die nur aus sich selbst zu begreifen sind (56/57: 16). Die Gegenkonzeption würde auf eine Letztbegründung hinauslaufen, die Heidegger ebenso konsequent als dogmatische Fixierung zurückweist wie den Historismus, der sich durch seine inhärente Relativität gerade diesem Letztbegründungsansatz entzieht, bzw. ihn in eine unendliche Schleife hineinzieht.

Heidegger nähert sich der vorthoretischen Urwissenschaft zunächst durch eine luzide Ausdeutung der Erlebensstruktur an: In Rede steht damit zu allererst das „fragende Verhalten“ selbst, also die existentielle Rolle des Fragenden, der im psychischen Subjekt von dem untersuchten Subjekt nicht zu lösen ist. Damit verbindet sich das Umwelterlebnis (56/57: 70ff.), aus dem eine epistemische und zugleich ontologische Genealogie der Erlebnisstrukturen hervorgeht. In diesem Zusammenhang expliziert sich die Aufeinanderfolge einer hermeneutischen Intuition, die über die hermeneutische Intuition zu einer unmittelbaren Evidenz führt.

Was Heidegger im Sommersemester 1919 folgen lässt, instrumentiert diesen Ansatz weiter: Dabei wird die transzendente Wertphilosophie als Kulturphilosophie der Gegenwart gekennzeichnet, wobei er sich primär an Lotze, Cohen, Natorp und Windelband orientiert⁹.

3.

Nukleus der philosophischen Selbstbegründung gegenüber der Weltanschauung ist die *Idee* einer Urwissenschaft: Was dabei als «Idee» erwiesen wird, sollte später unter dem Begriff der «formalen Anzeige» entwickelt werden. Heidegger spricht selbst von der bestimmaren Bestimmtheit der Idee und «bestimmaren Unbestimmtheit des Ideengegenstandes» (56/57: 14); und er deutet an, dass Natorp diesen Zusammenhang als „Gebiet“ bezeichnet habe. Hier ergebe sich ein Zirkel, der der Idee der Urwissenschaft wesentlich eigen ist: Diese Idee muss selbst «wissenschaftlich» im Sinn einer Ersten Philosophie gewonnen werden, so dass aus ihr weitere Erkenntnisformen gewonnen werden können. Zugleich aber muss sie vorausgesetzt sein. *«Ist daher einmal für die echte wissenschaftliche Methode ein echter Ansatz gewonnen, dann offenbart die Methode ihre gleichsam schöpferische Enthüllung von neuen Problemsphären»* (56/57: 16). Damit ist die Zirkelhaftigkeit der Urwissenschaft, die eine thetische Letztbegründung gerade konsequent verhindern muss, explizit deutlich gemacht. Auch der Grundgedanke einer Destruktion philosophiehistorischer Grundstellungen ist in diesem Zusammenhang bereits thematisiert. Heidegger betont, dass die Geschichte der Philosophie selbst ein genuin philosophisches Problem sei (56/57: 21), und er fügt in einem Gestus, der Nietzscheanische Spuren deutlich erkennen lässt, hinzu, dass «jede Geschichte und Geschichte der Philosophie in einem ausgezeichneten Sinne» sich «im Leben an und für sich» konstituiere (56/57: 21).

Erkennbar ist, wie wesentlich die Gegenüberstellung zur Weltanschauung für die Anfänge von Heideggers Denkweg ist: Damit verbindet sich eine innere Normativität und ein Selbstanspruch dieses Denkens, das weder in positive Wissenschaft noch in Weltanschauung ableiten darf: Auf diese Weise werden die Markierungen bezeichnet, innerhalb deren sich Heideggers Konzeption bewegt. Auch Heideggers vielfache und differenzierte Selbstkritiken folgen noch dieser Bahn¹⁰: Wenn er mit der wirkmächtig kolportierten Aussage, dass «Nietzsche ihn kaputt gemacht» habe¹¹, eine verfehlte Abbiegung seines Denkens bezeichnet, so liegt der Fokus erneut auf der Überschreitung der Grenze von der Philosophie zur Weltanschauung.

⁹ Vgl. Strube (2009), sowie Stolzenberg (1995).

¹⁰ Vgl. dazu Heidegger (2017), dazu im Einzelnen Seubert (2019), S. 185ff.

¹¹ Siehe zur Genealogie der Legende und Nachweisen: Müller-Lauter (2000), S. 17.

Anders als Weltanschauungen ist Philosophie zur Sachlichkeit verpflichtet, was Momente des Entlebens, der Distanznahme, fordert.

Weit über die prominenten zeitgenössischen Positionierungen hinaus, die Heidegger aufnimmt, namentlich einschlägige Arbeiten von Rickert¹² und Windelband¹³, wird zunächst deutlich, dass er auf einer konsistenten Linie mit Husserl die genetische Methode des Psychologismus hinter sich lässt und an Husserls Psychologismuskritik anschließt¹⁴. Der Psychologismus und die Rückführung von Geltung auf Genesis ist gerade keine plausible philosophische Methode. Die von Rickert entwickelte „teleologisch-kritische Methode“ hält an der Normativität der Logik fest, sie trifft überdies die Werthaltigkeit von Wahrheit und einen Grundzug des Urteilens, das als Antwort auf die Frage nach dem Gegenstand verstanden werden muss (56/57: 50ff.). Ausgeblendet bleibt aber die vorthoretische Sphäre des Lebens selbst. Deshalb kommt Heidegger noch einmal auf die Objektsphäre des Psychischen zurück. Auch wenn die Zurückweisung des Psychologismus im Recht bleibt: Das Psychische gibt aufgrund seines Fluktuanzcharakters und seiner inneren Bewegtheit eben den Gegenstandsbereich vor, an dem sich die Phänomenologie abarbeiten muss. Denn das Psychische ist «ein Sein nicht in Ruhe, sondern in ständiger Veränderung, ein Vorgangszusammenhang, in der Zeit verlaufend, gerade durch die Zeitlichkeit charakterisiert» (56/57: 61), einen Fluss im Am-Leben-sein, der gerade nicht auf letzte Entitäten reduzierbar und mithin nicht atomisierbar ist¹⁵. Damit wird in nuce die Notwendigkeit einer Korrektur und Modifizierung von Husserls Votum «Zu den Sachen selbst!» begründet. Es wirft ungelöste ontologisch epistemologische Folgeprobleme auf, die Heidegger prägnant benennt. Denn «Wenn es nur Sachen gibt? Dann gibt es überhaupt keine Sachen; es gibt nicht einmal *nichts*, weil es bei einer Allherrschaft der Sachsphäre auch kein „es gibt“ gibt. Gibt es das „es gibt“?» (56/57: 62). Zunächst wird dies von Heidegger in der Matrix des Erlebnisbegriffs verdeutlicht: der zentralen, durchgängigen Kategorie Diltheys. Dabei vertieft sich die Perspektive aber auf die Rolle des Erlebenden selbst, der im Erlebniszusammenhang meist überblendet wird. Das Erlebnis führt also gerade auf die Subjektivitätsstruktur: «*Gerade weil der Erlebnissinn bezuglos ist zu meinem Ich (mir als dem und dem), ist der doch irgendwie notwendige Ichbezug und das Ich in der schlichten Hinschau nicht zu sehen*» (56/57: 69). Das Erlebnis könne selbst auf ein Ding reduziert und in einen jeweiligen Jetzt-Pol, also eine statische Präsenz, verhärtet werden. Den dabei unbedachten Subjektivitätszusammenhang benennt Heidegger einerseits als Selbstvollzug des Fragens durch ein Ich: «*Ich frage: „Gibt es etwas?“ Das „gibt es“ ist ein „es geben“ für ein Ich – und doch bin ich es nicht, für den, auf den der Fragesinn Bezug hat*» (56/57: 69). Das Frageerlebnis führe in die Umweltlichkeit jenes Ich, worin in erstem Umriss das in der Welt seiende Dasein sich abzeichnet, sein Verhalten zu Seiendem, so dass die Sachhaltigkeit sich von den Erlebnissen auf die Selbstwelt verschiebt. Damit bringt Heidegger, scheinbar en passant, aber mit weitreichenden Folgen den Begriff des Ereignisses ins Spiel («Charakterisierung des Erlebnisses als Ereignis – Bedeutungshafte, nicht sach-artig.») (56/57: 69)¹⁶. Der Weg zur Urwissenschaft macht also die Problematik des Theoretischen selbst sichtbar. Die auf Umweltlichkeit bezogene vorthoretische Sphäre ist selbst nicht in der Logik von Voraussetzungen, bzw. Voraussetzungseinholungen zu beschreiben, die sämtlich unter dem Primat des Theoretischen stehen: Einem Primat, den Husserl in seiner Konzeption der Ersten Philosophie und in Cartesianischem Geist sogar besonders betonte. Das „Welten“ der Umwelt würde, so Heideggers Akzentuierung, von Grund auf verfehlt, wenn es in den theoretischen Begriffsrahmen einbezogen würde. Es erschließt sich vielmehr erst in seiner Selbstaussweisung in sich selbst (56/57: 91). Offensichtlich ist es Heideggers Absicht zu

¹² Rickert (1915), S. 449ff. u.ö. Heidegger zog wohl auch die 5. Auflage heran, *ibid.*, S. 207.

¹³ Windelband (1884), S. 165ff. Im Hintergrund auch Ruge (1912), S. 1ff.

¹⁴ Vgl. Husserl (1976), S. 52ff.

¹⁵ Dazu Heideggers Rezension von Karl Jaspers ‚Psychologie der Weltanschauungen‘ (1919/21), in Heidegger (1976), S. 1ff.

¹⁶ Der Vollzug des Erlebnisses als Ereignis wird von dem Erlebnis als „Vorgang“ unterschieden. Dies ist ein strukturbildender Zug bis in Heidegger (1997), S. 107ff. mit der Unterscheidung von „Ereignis“ und „Erlebnis“.

zeigen, dass die Phänomenologie bislang nicht in diesen vorthoretischen Bereich vorgedrungen sei. Denn auch «wenn sie der Präntention folgte, nur beschreibend zu verfahren, operierte sie doch „schon in Begriffen“» (56/57: 101) und setzte Begriffe voraus. Mit Nicloai Hartmann formuliert Heidegger: «Der Begriff aber ist das logische Vehikel der Allgemeinheit» (56/57: 101)¹⁷. Die Abkehr von Natorp setzt eben hier an dem zentralen Punkt von dessen „Verabsolutierung des Logischen“ ein (56/57: 108), die, wie Heidegger hintergründig bemerkt, mit Husserls „Idee der formalen Ontologie und Logik als „Mathesis universalis““ verbunden ist.

Der frühe Heidegger tendiert an diesem neuralgischen Punkt, bei aller Kritik, wiederum zur Husserlschen Phänomenologie, ähnlich wie er bei aller Psychologismuskritik doch den Frageimpuls des Psychologismus wieder aufnahm. Geht Husserl doch nicht auf die Was-Bestimmungen des Gegenstandes, sondern auf die Modifikationen von dessen Wie-sein. Die Erlebnissphäre kann nur phänomenologisch erschlossen werden, wobei Heidegger Husserls Prinzip der Prinzipien als einen methodisch-phänomenologischen Grundansatz versteht, der allen Prinzipien seinerseits voraus- und zugrunde liege. Das Prinzip der Prinzipien lautet bekanntlich: «*Alles, was sich in der „Intuition“ originär... darbietet, [ist] einfach hinzunehmen... als was es sich gibt*»¹⁸.

Heidegger deutet das Prinzip der Prinzipien, bezogen auf einen Gedanken, den Husserl gerade nicht ausdrücklich ausspreche, als «Urintention des wahrhaften Lebens überhaupt, die Urhaltung des Erlebens und Lebens als solchem» (56/57: 110), wobei er zugesteht, dass Husserl sich über diesen vorthoretischen Charakter nicht erklärt habe.

Auch wenn die Konturen der vorthoretischen Urwissenschaft zunächst sehr skizzenhaft bleiben, treten doch wesentliche Motive zutage. (1) Dass das Etwas als „Erlebbares überhaupt“ zu verstehen ist, als «Wesensmoment des Lebens an und für sich» (56/57: 116). (2) Damit werden zwei maßgebende Momente der Theoretisierung verständlich gemacht: jene der formalen Gegenständlichkeit und jene der materialen Objektsphäre. (3) Nur ansatzweise steht die Temporalität des erlebnisverstehenden Verhaltens mit im Blick. Heidegger gibt zunächst nur eine Vorgliederung mit dem Verweis, diese Struktur sei «später zu klären». Als latent temporal erweist sich die Struktur in «*Rückgriff* (Motivation), *Vorgriff* (Tendenz), *Begriff* (Objekt), Vor-, Rückgriffe („Sicht“») (56/57: 116). (4) Schließlich zeigt Heidegger, dass in der phänomenologischen Welterschließung die „hermeneutische Intuition“ einer Sprachlichkeit leitend ist, die nicht objektartig meinent ist, sondern «vorwelthaft, bzw. welthaft» (56/57: 117). Sie zeigt damit das Leben „in seiner motivierten Tendenz bzw. tendierenden Motivation“ (56/57: 117).

4.

Damit ist der Schritt in die praktisch-philosophische Problemaneignung vollzogen, der Heidegger unter dem Titel *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* im nachfolgenden Sommersemester 1919 eigens nachgeht. Er wählt dabei einen dezidiert kulturtheoretischen Ansatzpunkt: Dabei spielt neben Hermann Cohen¹⁹ vor allem Wilhelm Windelbands Exposition der Praktischen Vernunft als ethisches Grundmotiv und als Prinzip der Prinzipien eine prominente Rolle. Zunächst wird in der Vorlesung auf dem Weg von Windelband zu Rickert das Verhältnis von „Urteil“ und „Beurteilung“ geklärt: die eigentliche Zielrichtung liegt aber auf einer anderen Ebene. Einerseits darin, dass die Wahrheit des Urteils auf die Bejahung seines Wertes bezogen wird. Es sind Werte, die durch das vollzogene Urteil anerkannt werden können (56/57: 188), womit die Transzendenz des Sollens über das Sein eröffnet werden kann. Damit wird ein zweiter

¹⁷ Hartmann (1912), S. 137; auch Natorps Husserl-Kritik (Natorp, 1918, S. 236ff.) wird von Heidegger umsichtig und abwägend aufgenommen. Vor allem wendet er sich dabei dem „mittelbaren Erfassen“ als Problemanzeige zu, einerseits weil der theoretische Anspruch im Marburger Neukantianismus explizit erhoben wird, andererseits weil Natorp eine „absolute Darstellung der Erlebnisse“ reklamiert. Streckenweise entsteht der Eindruck, dass Heidegger eher der Natorpschen als der Husserlschen Position zuneigt.

¹⁸ Husserl (1976), S. 43.

¹⁹ Heidegger bezieht sich vorrangig auf Cohen (1871); die jüdischen Schriften Cohens blieben weitgehend unberücksichtigt.

normativer Weg in den vorthoretischen Bereich eingeschlagen. «Wenn wir als Gegenstand das bezeichnen, wonach sich das Erkennen, d.i. das Urteilen, richtet, so kann nur das Sollen, das im Urteilen anerkannt wird, der Gegenstand sein» (56/57: 189). Sollen sei dem Sein vorgängig. Mit dem Sollen ist im Anschluss an Rickert das „transcendente „Minimum““ nachgewiesen, das Jeder anerkennt, wie er auch sonst über das Erkennen denken mag (56/57: 190f.).

Der damit angedeutete praktisch-philosophische axiologische Weg wird von Heidegger an dieser Stelle nicht weitergegangen. Und auch später bleibt es bei Spuren. Er verliert sich in Rekonstruktionen der Rickertschen Philosophie des Gegenstandes. Dabei wirft Heidegger aber den kritischen Einwand auf, der für sein eigenes Denken einen wichtigen Impuls bildet: Rickert habe sich der Negation, dem Verneinungsurteil nicht ausgesetzt.

5.

(1) In der Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* im WS 1919/20 zieht Heidegger die Problematik der Urwissenschaft weiter aus. Er zeichnet seinen Ansatz in eine flächig gezeichnete Tour d'Horizon der philosophischen Situation der Gegenwart im Allgemeinen und der Phänomenologie im Besonderen ein (58: 6ff.). Dabei tritt er bereits mit größerem Nachdruck als eigenständiger Denker auf, der die Phänomenologie vor allem als «Wissenschaft des faktischen Lebens» expliziert (58: 25ff.). Dabei sind gezielt gewählt semantische Verschiebungen gegenüber der vorausgehenden Vorlesung zu konstatieren. Denn im Fokus steht nicht die vorthoretische Urwissenschaft, sondern vielmehr der Umriss einer Ursprungswissenschaft des Lebens. Neuartig ist der Verweis auf den „Reliefcharakter“ dieses Lebens (58: 38 ff.), wobei einzelne Züge, die im Lebenszusammenhang mehr oder minder unthematisch mitschwingen, reliefartig thematisch zu machen sind. Konstatiert wird die Irritierbarkeit in der wechselseitigen Durchdringung von «Um-, Mit- und Selbstwelt»; daneben die Tendenz einer «Stabilisierung» der Lebenstendenzen, sie sich noch in der Fluktuanz des Lebensgeschehens aufhält²⁰. Davon unterscheidet Heidegger, als Vorgestalt des „Man“, «ein Hintreiben zur Tyrannis und radikalen Ausformung» (58: 39) in Versuchen, Momente der Selbstwelt in größter möglicher Reinheit zu fixieren und gleichsam zu verabsolutieren.

Faktisches Leben zeigt sich in verschiedenen «Bekundungsschichten», wobei Heideggers Interesse besonders auf die Selbstwelt und damit die Subjektivität gerichtet ist. Als maßgebliche materiale Instanz, die die Phänomenologie formal anzeigend explizieren kann, exponiert Heidegger dabei eine christliche Wendung in das Innere, die im Blick auf Augustinus *Confessiones* auch die Erkenntnis auf die „letzte und vollste Selbsterfahrung“ zurückführt und in ihr zur Selbstgenügsamkeit und Erleuchtung gelangen sieht.

Der Ursprungscharakter der Phänomenologie bewährt sich Heidegger zufolge darin, zu zeigen, dass alle Wissenschaft aus der «faktischen Lebenswelt» hervorgeht und auf diese bezogen bleibt. Als Grundproblem der Phänomenologie fasst er dann auf, dass vom faktischen Lebensvollzug und seinen formal angezeigten Strukturen her dieses Ursprungsgebiet exponierbar sein muss. Leben soll also nicht, wie es ex negativo in der Diltheyschen Lebensphilosophie der Fall ist, erforscht und kartographiert werden (58: 81), es soll aus der Richtung auf seinen eigenen Ursprung aufgefasst werden. Leben soll selbst als entspringend aufgefasst werden, in konsequenter Einklammerung aller postfestum folgenden theoriegeleiteten oder weltanschaulichen Positionen²¹.

(2) Auffällig ist, dass Heidegger noch einmal auf die Psychologie zurückkommt und ihre Suche nach «streng wissenschaftlicher» Erkenntnis des psychischen Lebenszusammenhangs durchaus als mögliches Vorbild für die Phänomenologie expliziert. Dies ist im Licht einer zwiefachen Beobachtung eher ungewöhnlich: psychologische

²⁰ Vgl. zur Struktur W. Stegmaier (1992), S. 7ff. Diese strukturinventive Sicht würde ohne weiteres auf Heidegger erweitert werden können.

²¹ Der philosophisch geniale Kunstgriff besteht in der Tat darin, dass sowohl Apriori-Systeme als auch Weltanschauungen auf die Seite der um Wissen und Selbstaufklärung nicht bekümmerten Meinung gerückt werden.

Spuren der Fundamentalontologie von *Sein und Zeit* suchte Heidegger später in seinen Selbstkommentaren zurückzuweisen. Einer anthropologisch-psychologischen Verwechselbarkeit seines Ansatzes erteilte er auch gegenüber seinen Schülern meist eine klare Absage²². Und eigentlich kam er erst in seinen späten *Zollikoner Seminaren* explizit auf die Berührung mit den innerpsychischen Phänomenen zurück²³. Umso überraschender kann, auch angesichts der Psychologismuskritik Husserls, dass Psychologie immerhin im Vorfeld der eigenen genuin phänomenologischen Fragerichtung situiert wird (58: 97ff).

Nicht die Übernahme von naturwissenschaftlichen Methoden gilt dabei als exemplarisch, sondern die originäre Befragung der „in Frage kommenden Erfahrungswelt“ (58: 92). Heidegger übt zwar an den verschiedenen, durcheinander laufenden Aspirationen und Tendenzen der Psychologie Kritik; wobei der eigentliche Mangel darin besteht, dass jene Aspirationen nicht erfüllt werden könnten und die Psychologie gerade nicht radikal genug nach der „*motivierenden Grunderfahrung und zwar Grunderfahrung der Selbstwelt*“ (58: 99) frage.

Die Explikation des Wie-Seins als herausgehobene Annäherungsweise wird auf die «Bedeutsamkeit als Wirklichkeitscharakter des faktischen Lebens» (58: 104) erweitert, die mit dem Wirklichkeitscharakter des faktischen Lebens mitgeht. Phänomenologie sei dabei nicht als Schulzusammenhang und auch nicht als Theoriebestand im Spiel, sondern vielmehr als Vertrautheit des Sehens. Die etwas später aufgeführten «Kategorien der Existenz», die Existenzialien, werden in diesem Zusammenhang noch nicht entfaltet.

Die faktische Welterfahrung modifiziert sich, wie Heidegger zeigt, in der Kenntnisnahme des eigenen Erfahrens und Erlebens.

Diese Modifizierung entfaltet sich im „Was“ und „Wozu“ der Modifikation, die das „Wodurch“ und „Worin“ der primären Vollzüge nicht unberührt lässt (58: 119). Anders als in den vorausgegangenen Vorlesungen, versucht Heidegger deutlich zu machen, wie theoretische Erkenntnis aus dem «Ganzheit bildenden» phänomenologischen Vollzug entspringt. Gezeigt wird, dass am Anfang der Theoriebildung eine «ausdrückliche so oder so (bedeutungsmäßig) geleistete Ganzheitsbildung» steht, die eine Übersehbarkeit des Phänomenkomplexes bedingt (58: 121). Es sei jedoch eine Fiktion, und letztlich eine Deformation des theoretischen Gesichtspunktes, wenn angenommen wird, dass die faktische Erfahrung auf einem Weg zunehmender Verallgemeinerung, eben einem «Entleben» erlöschen müsse (58: 122).

Die phänomenologische Schrittfolge versteht Heidegger dann näher als «Weg über die Selbstwelt». Er führt gerade nicht auf ein ursprüngliches Ich, wohl aber «zur Gewinnung des reinen verdinglichungsfreien Lebens aus Bedeutsamkeiten» (58: 156). Faktizität und nicht zuletzt das egologische Faktum erweisen sich eben nicht als spezifischer Fall der Allgemeinheit von Sachbegriffen, sondern als originäre Blickwendung auf dieses sich in seiner Bedeutsamkeit erschließende faktische Leben.

In der Nachschrift Oskar Beckers tritt deutlicher als im Manuskript zutage, dass Heidegger das Phänomen des unmittelbaren Vertrautseins mit sich selbst nachdrücklich beschäftigt²⁴. Es müsse freilich als Phänomenzusammenhang «zu Gesicht gebracht» werden (58: 251), wozu im Besonderen das Sich-selbst-haben gehört, das aus der Erinnerung schöpft und sich erinnernd auf sich bezieht. Ebenso eindrücklich werden Kritik und Abwehr des transzendentalphilosophischen Ansatzes formuliert. Dieser führe in der Phänomenologie zu dem noetisch-noematischen Korrelationsapriori, und zu einer reflexiven Betrachtbarkeit der Phänomene. In den Bereich der Ursprungswissenschaft führe er aber nicht (58: 230f.). Der urwissenschaftliche Blick lasse die Konstitutions- und

²² Entsprechende Auseinandersetzungen führte Heidegger mit Oskar Becker und Karl Löwith. Aus den einschlägigen Briefwechseln sind die Differenzmarkierungen und auch die zeitgenössischen Irrtümer leicht ablesbar.

²³ Dazu jetzt die Neuausgabe: Heidegger (2018). Dazu Seubert (2019), S. 457ff.

²⁴ Dieser Topos ist in der Subjektivitätskonzeption der neueren Philosophie wesentlich geworden. Vgl. Henrich (2007).

erkenntnistheoretische Problematik vielmehr auf sich beruhen und weise eben deshalb auf einen radikalen Neuanfang der Phänomenologie hin.

In diesem Sinn sucht Heidegger eine Philosophie der Selbstwelt in ihrer lebendigen Selbsterschließung und ihrem gereinigten Selbst - und Seins-Verstehen zu gewinnen. Phänomenologie sei keine Objektwissenschaft, deren Strenge sich nicht nach externen epistemologischen Vorgaben bemessen lasse. Die latente Auseinandersetzung mit Husserls Sachlichkeitspostulat entzündet sich an diesem Punkt. Sie gilt vor allem dem Eidos-Begriff der Phänomenologie, der ständig Gefahr laufe, den Zusammenhang immanenter Anschauungen und „Erlebnisse“ dinghaft aufzufassen. Nicht unbedeutend scheint es, dass Heidegger der Reifizierungstendenz, die auch in der marxistischen und neomarxistischen Theoriebildung eine prominente Rolle spielt, entschieden aufzubrechen und als untauglich zu erweisen versucht: Allerdings nicht im Horizont einer Ideologiekritik des Warenfetischismus, sondern fundamentalontologisch.

Subjektivität ist in Verbindung mit Bergson oder Dilthey zugleich mit dem Lebensphänomen eng verbunden. Anders als Bergson im Umkreis der *Elan vital*-Konzeption nahelegte, ist Leben für Heidegger nicht ein dahinfließender Strom, der unter Einbeziehung biologischer Kategorien bezeichnet werden könne; es ist vielmehr in sich selbst verständlich (58: 231).

Das Postulat der Strenge phänomenologischen Fragens und Aufweisens unterstreicht Heidegger nachdrücklich. Dabei wendet er ein besonderes Augenmerk auf die Singularität und Spezifik dieser phänomenologischen Akribie. Sie ist Erkenntnis, insofern ihr hermeneutischer Aussagezusammenhang einer phänomenalen; seinerzeit sagt Heidegger noch: «anschaulichen Ausweisung» bedarf (58: 240). Schlechthinnige Allgemeingültigkeit und eine voraussetzungsfreie Klarheit, die sich jedweder Deutung erschließt, sei aber von der Phänomenologie nicht zu erwarten. Selten formulierte Heidegger seinen Philosophiebegriff in vergleichbarer Prägnanz, in die die Auseinandersetzung mit Weltanschaulichkeit noch einmal resümiert wird: «Philosophie ist *weder* eine „objektive“ Wissenschaft *noch* eine praktische Anweisung zum Leben. Philosophie als Ursprungsforschung des Lebens bestimmt den Sinn ihrer Erkenntnis aus sich selbst» (58: 259). Dies bedeute Verzicht auf eine Aufgliederung der Allheit des Seienden in Regionalontologien; zugleich erweist sich Leben nicht als «dumpfes Chaos» und «Ungeordnetes». Es ist vielmehr auf die höchst mögliche Sinnklarheit der Selbsterschließung der Lebendigkeit orientiert (58: 239ff.). Leben kann deshalb zugleich Verstehen seiner Selbst sein. Den Begriff der Fundamentalontologie verwendet Heidegger in diesem Zusammenhang noch nicht, Er verweist aber *prima facie* auf einen gravierenden Mangel bisheriger „Ontologie“. Diese sei die Zuspitzung der Ergebnisse der objektivierenden Einzelwissenschaften und bleibe letztlich gegenüber der Bewusstseinsforschung disparat (239f.).

6.

(1) Das Faktum und die Weise, wie Ontologie in der Freiburger Vorlesung aus dem Sommersemester 1923 als «Hermeneutik der Faktizität» ausgelegt wird, bezeugt, ungeachtet der Knappheit der Vorlesung erstmals die Verknüpfung der bislang rekonstruierten Frageansätze. Dabei ist es augenfällig, dass im Ausgang von Platon und Aristoteles (63: 9f.) die hermeneutische mit der phänomenologischen Frageweise ausdrücklich verschmolzen wird; ein Momentum, das dann in der Methodik von *Sein und Zeit* zentral werden wird. Hermeneutik ist in sich selbst Kundgabe, Sichtbarmachen. Konsequenter entwickelt Heidegger von diesem Ausgangspunkt her die temporale Situierung des Daseins im jeweiligen Heute.

Wesentliche mikrologische und makrologische tektonische Einsichten, die in *Sein und Zeit* entfaltet werden, sind hier im Umriss bereits erkennbar: Dies gilt für den Ausgang von der Alltäglichkeit des Daseins, der Neutralität der Weltbeziehung, in kritischem Gegenüber zu einem umfassenden Systematisierungsanspruch, insbesondere der hegelianischen Philosophie, dem Ordnen der Welt auf einen umfassenden Ordnungszusammenhang (63:

62ff.), dem auch die Husserlsche Phänomenologie noch erliege. Die zentrale Kritik gilt wieder deren Tendenz zu Reifizierungen.

Neu hinzu kommt die nähere Bestimmung der «singulären Negation», wie sie in der Philosophie verwendet werden muss. Den Strom abgelagerter klassischer Probleme der Philosophie gilt es ebenso aufzubrechen wie die Fehldeskriptionen des Alltätlichen (63: 88 ff.). Ihr gegenüber gilt es bei den Dingen zu verweilen: in einer Betonung der individuellen Vollzüge in ihrer Zeitlichkeit. Die überlieferten philosophischen Grundstellungen sollen aufgebrochen werden, damit deutlich wird, dass sie nicht primär Kulturgüter sind, sondern «Weisen *des Daseins*, in ihm selbst als gangbar erhaltene Wege, auf denen *es sich selbst befindet*» (63: 65). Die Affinität zu der Kantischen Aussage von Unhintergebarkeit der Metaphysik, weil in ihr eine Naturanlage des Menschen offensichtlich ist, legt sich dem Sinngehalt nach nahe, auch wenn der *locus classicus* an dem Brief an Marcus Herz nicht explizit zitiert wird²⁵.

Neben der Alltäglichkeit ist es auch der hier noch in größter möglicher Neutralität charakterisierte Ansatz der „Neugierde“, als des Grundgefüges des „Man“, den Heidegger zum durchdringenden Leitfaden wählt. Zudem wird deutlich, dass nach wie vor die Bifurkation zwischen Öffentlichkeit, bzw. Öffentlichkeitscharakter der Philosophie (in einer Tendenz zur „Weltanschauung“) einerseits und andererseits der Anspruch der strengen Wissenschaft mit ihrer Voraussetzungslosigkeit im Blickpunkt steht. Erstmals wird Sorge als Grundphänomen des Daseins, Neugierde aber als ein Wie-Sein der Sorge entwickelt. Grundbegriffe, die sich in *Sein und Zeit* als tragend erweisen werden: Die Explikation von Erschlossenheit als Umgangszusammenhang werden hier konturiert. Die Auseinandersetzung mit Husserl setzt gerade am Problem der programmatischen Voraussetzungslosigkeit an. Eine solche ist, Heidegger zufolge grundsätzlich gar nicht möglich. Denn auch «das unvoreingenommene Sehen ist ein Sehen und hat als solches seinen Blickstand so sehr, dass ihn gerade in der ausgezeichneten Weise einer ausdrücklich kritisch-gereinigten Aneignung hat» (63: 82f.).

(2) Dass die Kategorien der Existenz grundsätzlich von der kategorialen Ordnung der Gegenstandswelt unterschieden sind, entfaltet bereits die *Einführung in die phänomenologische Forschung* aus dem WS 1921/22. Darin werden das Spektrum dieser Kategorien und ihre erschließende, bzw. verdeckende Ausdeutung namhaft gemacht. Heidegger reflektiert auf das, was später als „Uneigentlichkeit des Daseins“ entwickelt werden wird: die Bewegungskategorie der „Abriegelung“, in der das Leben von sich absehe, statt sich selbst zu verständigen (61: 122ff.). Leben nimmt in der Verfehlung des Sorgezusammenhangs seine Sorgestruktur nicht wahr. Es verfehlt damit seine Abständigkeit zu allem Seienden. Sie ist wesentlich in der Struktur des Ruinanz ausgesprochen: Einer Grundtendenz des Bewegungssinns des Daseins auf das Nichts, der sich Sorge und Besorgnis dann als ein Gegenhalt entgegensetzen.

Mit größter Klarheit verdeutlicht Heidegger durch diese Abständigkeit erstmals den bislang nur benannten Ursprungssinn der Negation: Die Grundbewegung der Ruinanz ist über die Fixierung an Seiendes hinaus in das Nichts, als Grund und Abgrund von Sein, gerichtet. Das Nichts bestimmt Heidegger deshalb auch als „das Wohin der Ruinanz“ (61: 143), diese Richtung vollzieht sich als Sturz des faktischen Lebens (61: 144), der prinzipiell keinen etwas-haftigen Gegenakzent hat, der sich ihm entgegensetzen könne. «Es findet sich hier prinzipiell keine Aufschlagsmöglichkeit, und das heißt, der Sturz ist lediglich und nur der Sturz» (61: 145). Als Richtungssinn wird dann die Formel angegeben: «Das *Nichts des faktischen Lebens* ist dessen eigenes, von ihm und für es selbst gezeitigtes lebensmäßiges umweltliches *Nichtvorkommen im ruinanten Dasein seiner selbst*» (61: 148). Offensichtlich ist damit in Grundzügen bereits der Strukturzusammenhang eines Ganz-Sein-könnens

²⁵ Vgl. Kant an Marcus Herz, 11. 5. 1781, Ak X: 268-270, siehe dazu auch Heidegger (1991), S. 54ff., zur Sache auch Seubert (2019), S. 233ff.

des Daseins im eigenen Nicht-mehr-sein²⁶, ja in der Notwendigkeit der eigenen Unmöglichkeit, angedeutet, auf den Heidegger in *Sein und Zeit* zurückkommen wird.

Heidegger reflektiert im selben Horizont nachdrücklich über die «*gegenruinante Bewegtheit*», die er im Interpretationsvollzug des Fraglichseins sieht (61: 152f.), eines in-die-Sorge-nehmens. Aus diesem Ansatzpunkt bestimmt sich wesentlich auch die Gegenständlichkeitskonzeption, wie sie hier expliziert wird: Gegenständlichkeit sei kein Anfang²⁷, «sondern gerade die Zeitigung im faktisch ruinanten Leben» (61: 149), sie müsse deshalb in ihren Modifikationen und Erschließungen erst durch «Vermittlungen», später wird dafür der sehr viel klarere Terminus der «Destruktion» stehen, sichtbar gemacht werden.

Heidegger entwickelt die Struktur der Ruinanz nach vier formal anzeigenden Charakteren: «das Verführerische (Tentative), 2. Das Beruhigende (Quietive), 3. Das Entfremdende (Alienative), 4. Das Vernichtende (Negative; aktiv, transitiv)». Näher bestimmt wird dabei nur „das Tentative“, und dies in einer höchst instruktiven Aussageweise. Es sei «nicht religiös» misszuverstehen und bedürfe „keine religiöse Grunderfahrung“. Es meine ein «Wie der Konkretion», nämlich der Ablehnung und Zurückweisung der Ruinanz. Hier setzt der Schnitt zwischen eigentlicher und uneigentlicher Seinsweise an; und die Modifizierungen 2-4 hängen grundsätzlich vom Tentativen ab. Die schon früh einsetzende Auffassung Heideggerschen Denkens als einer «Kryptotheologie» bedarf vor diesem Hintergrund einer klaren Revision.

7.

In den Vorlesungen der frühen zwanziger Jahre entwickelt Heidegger in Grundzügen, und wohl expliziter als an späteren Stellen seines Werkes, eine oftmals vermisste Methodologie. Der „Begriff der Philosophie“ konzentriert sich auf die Notwendigkeit, «kalten Blickes und rücksichtslos *nachzusehen*» (61: 39). Der Begriff liegt also in der Vollzugsweise der Philosophie selbst. Dies schließt das Erfordernis ein, „Traditionen radikal“ zu verstehen und sie auf die Faktizität des Lebens zu beziehen (61: 39). Die Kritik an der Husserlschen Unterbelichtung der Geschichte der Philosophie ist eindeutig und stark. Es sei ein gravierendes Sich-versehen, wenn eine bestimmte philosophische Tendenz, wie der englische Empirismus nicht als Richtung erkannt, sondern apriorisch fixiert werde. Husserl wird dabei zwar nicht namentlich genannt, er ist aber im Blick. Traditionen müssten unterschieden und als Grundstellungen zum faktischen Leben rekonstruiert werden.

Fruchtbarkeit der Negation sieht Heidegger in der Auseinandersetzung mit methodischen Grundorientierungen. Dies gilt insbesondere für die Transzendentalphilosophie und die Dialektik. Das eigene Profil wird wesentlich deutlich durch die Abwehr einer Dialektik, die gegensätzliche Begriffe auseinanderentwickelt und auf diese Gegensatzstruktur zurückführt²⁸ und einer transzendentalphilosophischen Letztbegründung, die den Letztpunkt der Begründung auf ein „Ich denke“ und eine Apriorität, aber eben nicht eine in der Welt seiende Faktizität zurückführt.

Den zweiten Strang der methodologischen Besinnung entwickelt Heidegger in der Freiburger Vorlesung aus dem Sommersemester 1920 über *Phänomenologie und Anschauung des Ausdrucks*. Hier wird erstmals ausdrücklich das Konzept der phänomenologisch-kritischen Destruktion entwickelt. Phänomenologie in der Entwicklung eines entsprechenden Hinblicks erweist sich als eine Form von *Katharsis* angesichts der gängigen vorfindlichen Methoden, mit denen Philosophie sich ihrem Gegenstand annähert. Bezogen auf apriorische Behauptungen bedeutet dies, dass theoretische Einstellungszusammenhänge geschichtlich auf den Einstellungszusammenhang des

²⁶ Offensichtlich wird damit der Topos des Seins-zum-Tode in *Sein und Zeit*, §§ 46 antizipiert und grundgelegt.

²⁷ Dazu die auch in systematischer Hinsicht ausgezeichnete Arbeit Throns (2013).

²⁸ An dieser Stelle ergibt sich das Desiderat, Heideggers Position zur Dialektik systematisch näher aufzuarbeiten.

Denkenden und dessen Situativität zurückgeführt werden müssen. Die Verbindung von Apriorität mit dem Bewusstsein seit Kant (59: 67ff.), über Rickert und Simmel, verweist auf eine geschichtliche (synonym auch: historische) Kontextierung des Apriori. Dennoch bleibt die Grundproblematik bestehen, die erst zutage tritt, wenn Apriorität in den Horizont einer „Sinnzusammenhangsbetrachtung“ gerückt wird (59: 73). Als Kathartikum fordert Heidegger eine „Dijudikation“ ein: die Klärung über diejenige «genealogische Stelle, die dem Sinnzusammenhang vom Ursprung her gesehen zukommt» (59: 74). Dies bedeutet auch, dass Konstitutionsleistungen im Apriori auf die Struktur eines «leitenden Vorgriffs» zurückzuführen und damit zu depotenzieren sind (59: 133f.).

Auch für den Begriff von Philosophie hat dies weitreichende Konsequenzen: Der Begriff der Philosophie konstituiert sich nach Heidegger aus einer Reihe von Negationen. Denn Philosophie ist weder Einstellung auf einen spezifischen Gehalt, noch ein objektivierbares Sachgebiet, noch Bestimmung einer Gegenständlichkeit (59: 171f.). In den Bereich von Negation und Destruktion gehört auch die disziplinäre Aufgliederung der Philosophie in bestimmte Sparten: der Theoretischen und Praktischen Philosophie, Religions- und Kulturphilosophie. Sie spielen für Heideggers Tektonik keine Rolle. Denn Philosophie übergreift diesen Zusammenhang. Andernorts (61: 37 ff.) reflektiert Heidegger auf die gängige Unter- bzw. Überschätzung der Definitionen im philosophischen Denken. Während die Überschätzung ein Indiz für die Vortäuschung «logischer Bestimmtheit und Strenge» sei (61: 38), so die «Unterschätzung» für die Tendenz zu Schritten in das Irrationale, um eines vermeintlich «erlebnismäßigen Reichtums» und einer «ursprünglichen Tiefe» willen. Ausdrücklich positioniert sich Heidegger zwischen dieser Skylla und jener Charybdis.

Unter Verweis auf Karl Jaspers und Wilhelm Dilthey, die intuitiv und inexplizit diesen Weg der Philosophie vorgezeichnet hätten, verweist Heidegger darauf, dass es die zentrale Aufgabe der Phänomenologie sei, «sich in jene Tendenz auf das aktuelle Dasein einzustellen und immer von neuem die Brandfackel in alle sachlich systematische Philosophie zu werfen» (59: 174).

8.

Für die materiale Seite der Problematik ist Heideggers *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 1920/21) besonders aufschlussreich. Die Schwierigkeit besteht darin, dass die editorischen Standards in keinem anderen Teilbereich der Gesamtausgabe so gravierend unterschritten werden wie in diesem²⁹. Das Interesse Heideggers liegt indes an der *formal anzeigenden* Struktur: Sie bezieht sich einerseits auf die Subjektivitätsverfassung des glaubenden Selbstbewusstseins, andererseits auf dessen Temporalität. Erstere wird gerade in der Auslegung zum X. Buch der Augustinischen *Confessiones* kartographiert: in dem Problem des „ich bin“ und der Formen des *tentatio* und der *molestia*. Letztere orientiert sich hingegen in erster Linie an Paulus' Naherwartung und in sekundärer an der Frühchristenheit. In Rede steht eine urchristliche Lebenserfahrung der kairologischen Zeitlichkeit: Den Existenzvollzug in einem ausgelieferten Zeitverständnis, für das es zwar Zeit ist, das aber nicht in die Abgeklärtheit der Aussage „Ich bin meine Zeit“ gelangen kann³⁰. Christliche Zeiterfahrung ist für Heidegger gerade darin von Interesse, dass sie «Faktizität als Vollzug» ist (60: 121). Das christliche „Glaubenswissen“ erfordert die vollständige Hingabe in das kairoshaft-eschatologische Zeitbewusstsein (60: 125). Die Abstraktion in eine «Objektivität der Geschichtlichkeit» verliert sich hingegen.

9.

Ihre vorläufige immanente Summe findet die Heideggersche Frühphilosophie in den *Phänomenologischen Aristoteles-Interpretationen*, deren Nukleus in der *Natorp-*

²⁹ Vom Herausgeber C. Strube wird nicht einmal deutlich gemacht, wie die Zuordnung der Manuskriptteile zum Vorlesungstext zu denken ist, geschweige denn, welcher Zeit sie entstammen. Eine Neuauflage unter kompetenter Edition wäre ein Desiderat im Rahmen der GA.

³⁰ So versuchten in jener Zeit Theologen wie R. Hermann die Endlichkeitsstruktur des Menschen zu thematisieren.

Ausarbeitung niedergelegt ist. Die Kategorialität der Erkenntnis begründet sich aus einer „Sorgensbewegtheit“, die situativ auf den Neueinsatz philosophischen Denkens in der geschichtlichen Gegenwart nach Ende des Ersten Weltkriegs führt. Im Blick auf Eth. Nic VI wird dabei Wahrheit nicht von einem abgeschlossenen Logos-Konzept hergeleitet. Wahrheit manifestiert sich vielmehr als „Entelecheia ateles“ in der Dynamik einer Selbstdeutung des Lebendig-Seins aus Sophia und Phronesis. An Met. A 1 und 2 wird sodann deutlich, wie sich ein theoretisches Weltverhältnis aus dem Vollzugssinn herauslöst: als eine erste grundlegende und reale Abstraktion. «Das Womit des verrichtenden Umgangs wird zum Worauf des bloßen Hinsehens» (262). Theorie ist damit ein Mehr an Hinsehen, eine gesteigerte Form des Ansichtig-machens, aber keine Abstraktion von dessen Vollzug. In einer letzten interpretierten Passage wendet sich Heidegger der Analyse des bewegten Seienden in der aristotelischen *Physik* zu. Die aristotelische Arché-Forschung hat ihr Gewicht und ihre Bedeutung auch darin, dass sie sich auf den Bewegungszusammenhang der Physis bezieht. Dieser aber schließt sich in Formen des Wie-seins, von Dynamis-Energieia und Entelecheia, die den fixierten Kategorien ihrerseits zugrunde liegen.

Die Grundlegung der Natrop-Ausarbeitung entwickelte Heidegger in der Freiburger Vorlesung aus dem Sommersemester 1922. Von Anfang an wird nicht nur die hermeneutische Situation reflektiert, sondern die Grundlagen des Verstehens. In der Schrittfolge geht Heidegger von einer sehr textnahen, auf den Übersetzungswortlaut bezogenen Referenz auf Metaphysik A aus. Verstehen und damit authentisches Wissen werde von dem Einheitsanspruch des Seins etwas, das ist, so zur Erscheinung zu bringen, wie es ist und als das, was es ist: Verstehen erweist sich also als ein „erhellendes Zum-Sehen-bringen der Warum und Woher (62: 27f.).

Das eigentlich Verstehen, das das Wissen wie einschließt, wird damit von der nur betrachtenden der „theoretiké episteme“ unterschieden, die gerade nicht den Vollsinn des Verstehens ausmacht (62: 36f.). Damit werde ein göttliches Verstehen, ein uneinholbares Theologoumenon in künstlicher Weise vom genuin menschlichen Verstehen abgespalten.

Erst in diesem Licht klärt sich auch der Phänomenbegriff: Phänomen sei die «formalanzeigende gegenstandsmäßige Grundkategorie des Lebens» (62: 51f.). Phänomenologie in diesem originären Sinn wird von Heidegger als „Dafürnahme“ des Lebendigen begriffen, wobei es jederzeit in erster Linie um die Klärung des „Wie“ geht, einer «Umgangserhellung», die das Seiende in seinem Wie-Sein zu größt möglicher Klärung bringt.

Mit den theologischen Implikationen ist Heidegger keineswegs am Ende. Er versucht vielmehr, in vorgängiger Destruktion ihrer dogmatisch-christlichen Implikationen, die Urgenealogie von Theoria aus der Anfänglichkeit der Physis und ihrer Annäherung über die Kinesis, die Bewegtheit des Seienden zu bestimmen.

Heidegger liest das erste Buch der aristotelischen „Metaphysik“ so, dass sie den Anspruch eines Vorgriffs auf die Verstehensstruktur der Faktizität des Lebendigen einnimmt. Dies verweist wiederum auf die Bruchstelle zwischen der aristotelischen „Physik“ und „Metaphysik“: wobei Heidegger die „Physik“ als Boden der ontologischen Forschung herausarbeitet. Die einschlägigen Interpretationen erweisen sich als der Schlüssel zu Heideggers späterer seinsgeschichtlichen Annäherung an den Anfangssinn der Physis als der entzogenen und niemals explizit bedachten Anfangssituation des Seins des Seienden. In der ausführlichen Interpretation von Physik A 1- 3 steht einerseits die Mannigfaltigkeit im Begriff des Seienden nach Aristoteles im Fokus, andererseits aber das Verhältnis zwischen Aristoteles' Rekonstruktion des Seinsbegriffs und der Positionierung der eleatischen Philosophie, vor allem der parmenideischen Akzentuierung des einen Seins. Mit Physik A 1 (184a10-16) hat die Arché-Forschung vor allem den Zweck, die Vielheit der Phänomene auf eine erste „Arché“, ein primäres Woraus verständlich zu machen. Das Gegenstandsfeld der physei onta eröffne sich sachangemessen freilich erst als der Bereich der physei onta, des in Bewegung begriffenen Seienden (62: 130ff.).

Es ist auffällig, dass in der Aristoteles-Vorlesung die Faktizität des am Leben-Seins auf ihre leitenden Seinscharaktere, ihr Dass- und Was-sein hin durchsichtig gemacht wird (62: 234ff.). Ebenso spielt die Manifestationsweise des Logos, der Kataphasis eine entscheidende Rolle. Das Ethos der Aufenthaltsdeutung, das in der Natorp-Auslegung als Weg zum Ursprung der Kategorien entfaltet wird, ist im Vorlesungstext nicht expliziert.

Eth. Nic. VI, die in der Natorp-Ausarbeitung prominent eingeführt wird, spielt in der Vorlesung bemerkenswerterweise keine Rolle. Sie erst ermöglicht es, Aisthesis und Logos miteinander zu verbinden und den treffenden Charakter jenes Logos als Enthüllen der Pragmata in der Phronesis zu explizieren. «Eigentliches Sein des Menschen zeitigt sich im reinen Vollzug der sophia aus dem unbekümmerten, zeithabenden (scholé), rein vernehmenden Verweilen bei den archai des immer Seienden» (62: 386). Bei allen Aufklärungen über Formen praktischen Wissens und der Topik, die vom frühen Heidegger zu gewinnen sind, ist es doch offensichtlich, dass das eigentliche Interesse einer metaphysischen Rekonstruktion von Ontologie und Metaphysik gilt, und gerade nicht der zweiten Philosophie.

10.

(1) Die genetische Rekonstruktion der Aufeinanderfolge von Heideggers frühen Freiburger Vorlesungen lässt zunächst einen umfassenden Prospekt der zeitgenössischen Philosophie erkennen. Deren Implikationen hat das eigene Denken, so Heidegger zunächst zu sprechen: Besondere Impulse gehen dabei von Dilthey einerseits und Husserl andererseits aus. Doch auch die Wiedergewinnung eines Verständnisses von Philosophie als strenger Wissenschaft bei Lotze, Windelband, Rickert und vor allem bei Husserl spielt eine durchgehende Rolle. Die Defizienzen, sowohl der axiologischen als auch der transzendentalphilosophischen Denkorientierung und der Phänomenologie Husserlschen Zuschnittes, werden klar benannt. Die vorthoretische Sphäre liegt in einer Selbst-Deutung der Faktizität des Lebens, die in die Spannung von Geworfenheit und Entwurf eingezeichnet ist. Erst vor dem Hintergrund dieser Freilegung der dynamisch temporalen Arché der Philosophie instrumentiert Heidegger seinen Ansatz dann durch den Rückbezug auf die philosophischen Weganzeigen bei Platon und vor allem auf Aristoteles.

(2) Systematisch bildet sich vor diesem Hintergrund heraus, dass die Urwissenschaft nicht auf Gegenstandskategorien, sondern auf Kategorien der Existenz bezogen ist. Deren Grundriss als eine sorgende Aufenthaltsdeutung des faktischen in-der-Welt-seins weist der frühe Heidegger dann vorläufig nach. Nicht so sehr die „ontologische Differenz“ zwischen Sein und Seiendem ist dabei leitend, als vielmehr der Weltbegriff und die Weltbezogenheit des Daseins.

(3) Auffällig ist, dass einmal das faktische Leben, dann wieder das mit sich vertraute Ich im Zentrum stehen. Die Kategorien der Existenz konzentrieren sich auf die nach und nach herausgearbeitete zentrale Struktur der nichtssignierten Ruinanz, als der Bewegungsstruktur des Daseins, und den Lebensvollzug des Daseins selbst, der im Gegenüber zu einer starken egologischen Konzeption führt. Begriffe religiösen Lebens dienen der formal anzeigenden Extrapolation des Daseins; insbesondere sind dabei die Verhaltensweisen des Ausweichens, eines tentativen Zuges der Abriegelung und Selbstversagung dieses Am-Leben-Seins zentral.

Die Arché-Forschung führt aber zugleich zur Geschichtlichkeit, damit zum Historismus-Problem, und zur von Heidegger betonten Notwendigkeit, Philosophie in ihre Situation einzuziehen, ohne sich damit an diese Situation zu verlieren.

(4) Auf diesem Weg zeichnet sich eine eigenständige Methodologie ab, vor allem in der klaren Zurückweisung einseitiger methodologischer Vorentscheidungen, die entweder einen dogmatisch unkritischen Zugang zur Apriorität voraussetzen, oder ihr Rationalitätsprofil in ein amorphes Lebenskonzept hinein auflösen. Nicht nur ist aus Heideggers Positionierung zu diesen Grundkonstellationen das Problembewusstsein herauszulesen, das in ‚Sein und Zeit‘ durchgängig mit prägend ist; auch wird das Profil einer eigenständigen Form von Rationalität deutlich, der Heidegger nicht immer, wohl aber

auf seinen luzidesten Denkwegen verpflichtet war: Charakteristisch ist dabei die Auszeichnung der Phänomenologie als einer Ur-wissenschaft, die gerade nicht in Letztbegründungen, sondern eine Sinnklarheit führt, die sich einer unabschließbaren Fraglichkeit aussetzt. Auf diese Weise kann sie auch Ursprungswissenschaft werden, die das Dasein als Ort der Metaphysik begreift. Auf diese Weise schließt Heidegger einerseits an Husserls Suche nach der Erneuerung der Geltung der Ersten Philosophie an, andererseits löst er sie in einer gegenstandskritischen Perspektive von allen Verhärtungen.

Probleme und uneingelöste Fragen Heideggerschen Denkens wurden ideologiekritisch in den letzten Jahren immer wieder thematisiert. Dass Heideggers Denken auch bis heute uneingelöste fruchtbare Hinweise für die Selbstverständigung der Philosophie bereithält, sollte darüber nicht übersehen werden.

Literaturverzeichnis

- Arendt, H. (1988), *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*, in Neske, G. und Kettering, E. (Hrsg.), *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Neske, Pfullingen, S. 232-246.
- Cohen, H. (1871), *Kants Theorie der Erfahrung*, Dümmlers Verlagsbuchhandlung Harrwitz und Gossmann, Berlin.
- Hartmann, N. (1912), „Systematische Methode“, *Logos*, Vol. 3, n. 3, S. 121-163.
- Hofmeister, J. (Hrsg., 1952), *Briefe von und an Hegel*, Band 1, Meiner, Hamburg.
- Heidegger, M. (1977), *Sein und Zeit* [1927], in *Gesamtausgabe* 2, Klostermann, Frankfurt a. M.
- Heidegger, M. (1991), *Kant und das Problem der Metaphysik* [1929], *Gesamtausgabe* 3, Klostermann, Frankfurt a. M.
- Heidegger, M. (2018), *Zollikoner Seminare* [1958-1969], hrsg. von P. Trawny, *Gesamtausgabe* 89, Klostermann, Frankfurt a. M.
- Heidegger, M. (2017), *Zu eigenen Veröffentlichungen*, *Gesamtausgabe* 82, Klostermann, Frankfurt a. M.
- Heidegger, M. (1976) *Anmerkungen zu Karl Jaspers „Psychologie der Weltanschauungen“* [1919-1921], in *Wegmarken*, *Gesamtausgabe* 9, Klostermann, Frankfurt a. M.
- Heidegger, M. (1997), *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* [1936-1938], *Gesamtausgabe* 65, Klostermann, Frankfurt a. M.
- Henrich, D. (2007), *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Husserl, E. (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* [1913], *Husserliana* III.1, Nijhoff, Den Haag.
- Imdahl, G. (1997), *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Kant, I. (1922), Kant an Marcus Herz, 11. 5. 1781, *Akademie Ausgabe* 10, De Gruyter, Berlin, S. 268-270.
- Kapferer, N. (1988), *Entschlossener Wille zur Gegen-Macht. Heideggers frühe Nietzsche-Rezeption 1916-1936*, in Althaus, G. und Staebule, I. (Hrsg.), *Streitbare Philosophie. Margherita von Brentano zum 65. Geburtstag*, Metropolis Friedrich Veitl-Verlag, Berlin, S. 193-215.
- Kisiel, T. (1993), *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley u.a.
- Müller-Lauter, W. (2000), *Heidegger und Nietzsche. Nietzsche-Interpretationen*, Band III, De Gruyter, Berlin.
- Natorp, P. (1918), *Husserls „Ideen zu einer reinen Phänomenologie“*, *Logos*, Vol. 7, S. 224-246.

- Rickert, H. (1915), *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Ruge, A. (1912), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Band I.: *Logik*, Mohr, Tübingen.
- Seubert, A. (2000), *Zwischen erstem und anderem Anfang. Heideggers Auseinandersetzung mit Nietzsche und die Sache seines Denkens*, Böhlau, Köln- Weimar-Wien.
- Seubert, H. (2019), *Heidegger. Ende der Philosophie oder Anfang des Denkens*, Alber, Freiburg/ München 2019.
- Stegmaier, W. (1992), *Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Stolzenberg, J. (1995), *Ursprung und System. Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Strube, C (Hrsg., 2009), *Heidegger und der Neukantianismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- van Buren, J. (1994), *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Indiana University Press, Bloomington.
- Thron, F. (2013), *Subjekt und Gegenstand. Zur Konstitution der Außenwelt im Anschluss an Husserl und Carnap*, Alber, Freiburg/Br., München.
- Windelband, W. (1884), *Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil*, in: *Straßburger Abhandlungen zur Philosophie. Eduard Zeller zu seinem 70. Geburtstage*, Mohr, Freiburg/Br. und Tübingen, S. 167-195.