Das Leben und die Ursprünglichkeit des Selbst. Das systematische Grundproblem im Frühwerk Heideggers[1]

Ralf Elm

Wer die Sache Heideggers über *Sein und Zeit* zu erschließen versucht, sieht sich schnell mit der These konfrontiert, daß das fundamentalontologische Programm nichts mit Lebensphilosophie zu tun haben soll. Wenn es auch zur Beantwortung der Frage nach dem Sinn von Sein allererst der Untersuchung des Menschen als des 'Wesens' bedarf, das überhaupt durch ein Seinsverständnis ausgezeichnet ist, so darf diese Daseinsanalytik, so § 10, nicht mit Anthropologie, Psychologie und Biologie verwechselt werden. Deren prominenteste Vertreter - Scheler, Dilthey und Bergson - stehen nun aber zugleich für die damalige Lebensphilosophie, so daß Heidegger seine Kritik an jenen Ansätzen dahingehend zusammenfassen kann, daß sie „grundsätzlich" eine *ontologische* Problematisierung des Lebens vermissen ließen[2]. Heideggers scharfe Abgrenzung von den genannten Disziplinen läßt nicht ahnen, daß die Fundamentalontologie selbst allmählich aus einer Art „Lebensphänomenologie" hervorgegangen ist, die für den frühen Heidegger der Freiburger Zeit mit Philosophie schlechterdings identisch war. Ebensowenig läßt die in *Sein und Zeit* mehrfach besonders mit Blick auf die Biologie vorgebrachte These der *Vorordnung* der „Ontologie des Daseins" vor einer „Ontologie des Lebens" ahnen[3], daß Heidegger später im Horizont des Seinsdenkens zu einem integralen Begriff des Lebens kommt[4], der kraft seiner impliziten Normativität eine spezifische Kritik an all dem möglich macht, was dieses im umfassenden Sinn gemeinte Leben gefährdet[5].

---

1 Annemarie Gethmann-Siefert sowie Carl Friedrich Gethmann habe ich nicht nur die Vortragsmöglichkeiten, in Hagen und in Essen erste Thesen zum Ursprünglichkeitsdenken des frühen Heideggers zur Diskussion stellen zu können, sondern auch wichtige Diskussionsanregungen zu verdanken.

2 SZ, 46.

3 SZ, 247. Vgl. allgemein dazu A. Beelmann, 1994.

4 Ich denke hier etwa an das aus dem „Ereignis", „Geviert" usw. zu verstehende Leben, wie Heidegger es beispielsweise im Vortrag „Hölderlins Erde und Himmel" entfaltet und am Ende mit Hölderlin als „lebendiges Verhältnis und Geschick", als „das Leben" anspricht, GA 4, 181.

5 Zu diesem Komplex sei auf die neueren Überlegungen von Walter Biemel, 1997, hingewiesen. Dankenswerterweise hat mir W. Biemel das Manuskript seines Vortrags (gehalten auf der 8. Tagung der Martin-Heidegger-Gesellschaft in Meßkirch 1996) schon vor der Drucklegung zur Verfügung gestellt.

https://doi.org/10.5771/9783495993644-172 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Modifizierungen des Lebensbegriffs im Verlaufe des heideggerschen 'Denkweges' sind nicht zufällig. Sie bzw. überhaupt der Lebensbegriff gewinnen ihre Besonderheit durch die Verbindung mit dem alten Motiv der Ursprünglichkeit. Der archäologische Anspruch deutet sich nach dem Schlußkapitel seiner Habilitation gleich in Heideggers ersten Vorlesungen in der Abgrenzung von Philosophie und Weltanschauung an. Hier werden die „Idee der Philosophie als Urwissenschaft", „Phänomenologie als vor-theoretische Urwissenschaft", diese dann als „Ursprungswissenschaft des Lebens an und für sich" konzipiert. Bis zu *Sein und Zeit* und in diesem Hauptwerk selbst treibt die Frage nach Ursprünglichkeit die jeweiligen Interpretationen voran. Das der Seinsgeschichte entsprechende 'wesentliche Denken' Heideggers ist im Hinblick auf die Technik-Deutung, hinsichtlich der 'Gründungsfunktion' von Politik und Kunst (*Vom Ursprung des Kunstwerks*), schließlich in seiner Sprache und Sprachauffassung getragen von einer wiederum jeweils ursprünglichen Sichtweise. *Heidegger ist ein Philosoph der Ursprünglichkeit.* Sein Nachdenken etwa über Leben, Sein, Zeit steht für sein Nachdenken über Ursprünglichkeit. Allein: In den verschiedenen Phasen seines Denkens sind weder Leben, Sein noch Zeit in ausschließlich einem Sinne verstanden worden, selbst dort nicht, wo nach *dem* Sinn jeweils gefragt wird. Eine ausführlichere Auseinandersetzung mit Heideggers Ursprünglichkeitsdenken würde zeigen können, daß selbst *im Durchgängigen des Grundmotivs* unter Ursprung und Ursprünglichkeit in der Früh-, Kehre- und Spätphase charakteristische Unterschiede aufzufinden sind.

Vor dem Hintergrund der nahezu vollständigen Veröffentlichung der frühen Vorlesungen Heideggers ergibt sich die Brisanz der Thematik daraus, daß selbst bekannteste 'Schüler' Heideggers mehr und mehr die große Kontinuität seiner Philosophie herausstellen. So hat Heideggers Redeweise im Kriegsnotsemester von 1919 vom „es weltet" früh schon Gadamer dazu veranlaßt, von einer „Kehre vor der Kehre" zu sprechen (die die zweite damit implizit nivelliert), weil in der Aussage vom 'Welten' „kein Ich vor(kommt) und kein Subjekt und kein Bewußtsein. Es ist vielmehr eine Grundstruktur des Seins, die wir erfahren, darin ausgesprochen, und zwar so, daß die Welt aufgeht wie der Same"[6]. Riedel und andere haben sich dieser Position angeschlossen[7]. Verstärkend kommt der Kontinuitätsstrang der heideggerschen Kritik am sich verselbständigenden theoretischen Verhalten hinzu, die von seiner ersten Vorlesung bis hin zu seiner Metaphysikkritik reicht und in der

[6] So 1987, 423.

[7] Vgl. etwa M. Riedel, 1990, 85 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993644-172 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

theoretischen Vergegenständlichung sei es von Seiten der positiven Wissenschaften, sei es von Seiten transzendentaler Konstitutionstheorien im Sinne Kants oder Husserls eine Aufhebung nicht nur der Unmittelbarkeit des Lebens, sondern überhaupt seiner Lebendigkeit, Geschichtlichkeit und lebensweltlichen Bedeutsamkeit sieht. Aber die Frage ist, wie im Gegenzuge dazu der Rückgang auf Faktizität, Lebenswelt, „Welten" und „Sich-ereignen" zu verstehen ist. Mag die Sphäre faktischen Lebens gegenüber den theoretischen Ansätzen von Wissenschaft und traditioneller Philosophie auch die ursprünglichere Ebene sein, stellt sie damit für Heidegger schon die letztursprüngliche Instanz dar? Oder verbirgt sich hier beim frühen Heidegger bereits eine Ambivalenz, wie sie sich etwa in Husserls *Krisis*-Arbeiten zeigt, zunächst auf die 'ursprüngliche' Lebenswelt zurückzugehen, um sodann ihre Leistungen letztlich doch wieder von einer ihr zugrundeliegenden transzendentalen Subjektivität her einsichtig machen zu wollen? Ja, könnte das Geschehen des „Weltens" und „Sich-ereignens" nicht weniger ein Indiz für Kontinuität als vielmehr die Grundlage sein, auf welcher überhaupt die Verschiebungen, Brüche, Neuansätze im Verhältnis zu einer sich erst über Heideggers Ursprungsvorgriff herstellenden Kontinuität auszumachen sind?

Ich möchte die dahinterstehende These über einen kurzen Umweg als Zugang zu den folgenden Überlegungen erläutern. Früh schon hat Heidegger in Husserls Reflexion auf Erlebnisse eine spezifische Vergegenständlichung am Werk gesehen, wie sie sich gerade aus Husserls theoretischer Einstellung ergeben soll[8]. In der Tat kommt der Reflexion bei Husserl eine „*universelle* methodologische Funktion" zu[9], die sie jedoch überhaupt nur im Bruch mit der *natürlichen Einstellung* erfüllen kann. Aus diesem Grunde gilt die Reflexion ob ihrer spezifischen „Anschauungs- und Denkrichtung" von den *Logischen Untersuchungen* an bis hin zur *Krisis* als „widernatürlich"[10], als „'unnatürlich'", da sie „die völlige Umkehrung der natürlichen Lebenshaltung" bedeutet[11]. Für Heidegger würde eine solche phänomenologische Reflexion aufgrund ihrer Objektivierung dem Leben bzw. Erlebten gegenüber immer schon *zu spät kommen*, dem Lebenszug und also der Lebensbewegtheit *gegenläufig* und zum Schluß *stillstellend* sein, nämlich vom Sein bei der Welt über das Für-mich-sein derselben zum Sein bei mir als 'Bewußtseinsabsolutem' führen. Eine Auslegung - und

---

8 GA 56/57, 100.
9 Ideen I, § 77.
10 LU II/1, 9, 11.
11 Krisis, 204.

https://doi.org/10.5771/9783495993644-172 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hier scheint mir einer der entscheidendsten Grundgedanken Heideggers bis in die Spätzeit hinein leitend zu sein - würde nur dann nicht vergegenständlichen und so zu spät kommen, ausschließlich dann lebensmitläufig und lebenssteigernd sein, wenn sie rück- wie vorgreifend aus den Situationen spräche, sie aus sich bzw. gleichsam situations-retentional sie protentional auslegte, mithin produktiv nähme, d. h. schon hier nicht nur theoretisch verstünde, sondern bereits in bestimmter Weise das tendenzmäßig Motivierte situativ applizierte, wenn sie also phänomenal, kurz gesagt, nicht das Bewußtseinsabsolute für die Ursprünglichkeit des Lebens in Anschlag brächte, sondern die (je selbstweltliche) Situation selbst ursprünglich sein ließe. Aus dieser stets situationsbezogenen „hermeneutischen Intuition" heraus geht Heidegger dann in seinem ersten Versuch der Entfaltung einer „Ursprungswissenschaft des Lebens an und für sich" dem Prozeß der Gestalt- und Sinnbildung des Lebens nach, indem er in diesem eine „Urstruktur", „Urgliederung der Situation" herausarbeitet, um von dieser her dann die Selbststrukturierung des Lebens sinngenetisch zu fassen. Genau diese Grundstruktur von Situativität ist es dann aber, wo eine auffallende Verschiebung sich zeigt, daß nämlich eigentlich nicht die Situation in ihren Bezügen, sondern die „Spontaneität des lebendigen Selbst" der Ursprung des Existenz- und Wirklichkeitssinnes in allen Lebensschichten sein soll. Es ist genau dies der Punkt, an dem Heideggers Grundambivalenz mindestens bis zum Kant-Buch sich andeutet und den etwa Gadamer beim frühen Heidegger ebenso übersieht wie dessen weitere Charakterisierung des „im Ereignischarakters des faktischen Lebens" Geschehenden als „*immer nichtursprünglich*"[12]. Es geht Heidegger mit seinem Rückgriff auf die faktische Lebenswelt hin zum In-der-Welt-sein des Daseins einerseits durchaus um die Grundstruktur des Lebens oder später des Seins, um das Aufgehen und Erscheinen von Welt. Jedoch wird das dann andererseits *'allein-ursprünglich'* vom Lebenssubjekt her verstanden, dies aber nicht etwa methodologisch wie in *Sein und Zeit*, daß wir ob unseres Seinsverständnisses von ihm bzw. uns ausgehen müßten, auch nicht primär in

[12] GA 59, 85. Zuvor hatte Heidegger seine frühe Rede vom weltgerichteten, „historischen Ich", das ganz im Welten, beim Ereignis dabei ist (GA 56/57, 69, 73 ff.) wiederaufgegriffen im Rahmen einer Differentialanalyse der Bedeutungen des Geschichtlichen und es weiter bestimmt als dasjenige „Vorkommnis, bei dem ich selbst irgendwie engagiert bin, das mich angeht" (GA 59, 48). Nur ist eben das, was „passiert" und „vorbeigeht", was „im Ereignischarakter des faktischen Lebens auf faktische Lebenswelt, Mitwelt und Umwelt (bezogen)" ist (ebd., 58 f.), was in Form der „faktischen Lebenserfahrung" immer vom „Ursprung abfällt" und im „Gehalt verblaßt", eben „*immer nichtursprünglich*" (85)!

https://doi.org/10.5771/9783495993644-172 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dem Sinne, daß „das lebendige Selbst" hier schon zurückhaltend als Ort und Stätte der Gestalt- und Sinnbildung selbst gefaßt würde, sondern es als Dasein, Existenz ist zunächst alleinig aller Redeweise von Tendenz-Motivationszusammenhängen zum Trotz selbst Gestalt-, Sinnbildner, später Ekstatiker und Schematiker, auf welches Geschehen *das Leben selbst, Welt und Mitwelt in ihrer konkret geschichtlich-kulturellen Dimension anfänglich zumindest keinen wirklich gleichursprünglichen, d. h. mitursprünglichen Einfluß* haben.

Dies nachzuweisen, ja, daß der frühe Heidegger[13] weniger am faktischen Leben als vielmehr an seinem Ursprung interessiert ist, ist das Ziel der folgenden Überlegungen. Da für viele schon in der ersten Freiburger Dozententätigkeit Heideggers die Überwindung der neuzeitlichen Subjekt- und Bewußtseinsphilosophie durch den Rückgang auf Leben und Lebenswelt in ihrer Faktizität gegeben ist[14], konzentriere ich mich ebenfalls auf diese frühe Zeit, ist doch m. E. schon hier eine tiefe Ambivalenz in Heideggers Faktizitätsdenken feststellbar. Zunächst frage ich, wo Heidegger wie Leben und Begründung in Beziehung setzt. Zu diesem Zweck interpretiere ich das „vortheoretische Lebens-Etwas" im Zusammenhang mit der „hermeneutischen Intuition" im Kriegsnotsemester (I) und zeige, als was beides insbesondere vor dem Hintergrund der Geltungstheorie Emil Lasks verstanden werden muß (II). Schließlich ist die Aufgabe, die Urstruktur lebensweltlicher Situativität und Heideggers Ursprungsvorgriff herauszuarbeiten, von dem her Heidegger „das Leben an und für sich" auslegen möchte, sowie auf das systematische Grundproblem aufmerksam zu machen (III).

I. Der Rückgang auf Lebenswelt, faktisches Leben und Erleben - Heideggers Konzeption der „Phänomenologie als vortheoretische Urwissenschaft"

Bereits Heideggers erste Freiburger Vorlesung im sogenannten Kriegsnotsemester von 1919 zeigt, wie fragwürdig ihm nach der Habilitation der Versuch kulturphilosophischer Fundierung geschichtlichen Lebens, überhaupt die Inbeziehungsetzung von Philosophie und

---

[13] Wie man sich der Spätphilosophie Heideggers nähern kann, versuche ich in einer Sammelbesprechung verschiedener Arbeiten (von F.-W. von Herrmann, R. Brandner, W. Ullrich) zu skizzieren; s. Elm, 1998.

[14] Vgl. hierzu neben der Arbeit von Kisiel zum 'Begriffsfeld der Faktizität', 1986/87, z.B. die neueren Arbeiten von Imdahl, 1997, Ruff, 1997, und Kim, 1998.

https://doi.org/10.5771/9783495993644-172 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Weltanschauung geworden sind[15]. Die zu seiner Zeit verfochtenen weltanschauungsbezogenen Ansätze vermag er nicht mehr zu teilen[16], weder Philosophie als Weltanschauungsschöpfung und Metaphysik noch Philosophie als weltanschauungsbezogene, kritische Wertphilosophie, so daß Heidegger sich auf nichts als auf „*die Idee* der Philosophie" zurückgeworfen sieht (GA 56/57, 12). Er greift damit die geistesgeschichtliche Lage auf, die ihm gut vertraut war. Denn der Neukantianismus hatte sich der Situation durchaus gestellt und angesichts des Zusammenbruchs des Deutschen Idealismus und der sich daraus ergebenden Versachlichung im Sinne einer Verwissenschaftlichung und Vergeschichtlichung von allem, wie sie sich im Positivismus und Historismus zeigten, von einer ausdrücklichen Krisensituation der Philosophie gesprochen. Dem Philosophen erginge es, veranschaulicht Windelband, wie dem Dichter, der bei der Aufteilung der Welt unter die Wissenschaften zu spät gekommen sei, ja, wie König Lear, der all sein Hab und Gut an seine Kinder verteilt habe, um es sich dann gefallen lassen zu müssen, als Bettler auf die Straße gesetzt zu werden[17]. Rickert kommt zu ähnlichem Befund: „Alle körperlichen und geistigen Vorgänge werden heute von den Einzelwissenschaften objektivierend untersucht, und die Philosophie hat die Ergebnisse dieser Arbeit lediglich

---

15 Zwar ist in der Habilitation, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (recte: Thomas von Erfurt als Verfasser des von Heidegger interpretierten Traktats: De modis significandi), GA 1, 189 ff., die Kritik an der „*nur* objektiv-logischen Behandlungsart des Kategorienproblems" (407) aspektreich mit dem Leben verwoben und das Leben in vielfältigster Weise bereits Thema. So ist etwa umwillen „*letzter* Begründung" (ebd.) die Hineinstellung des Kategorienproblems in eine Philosophie des *lebendigen,* mithin *geschichtlichen Geistes*, gefordert, was heißt, daß „die Geschichte und deren kulturphilosophisch-teleologische Deutung" für die Kategorienproblematik berücksichtigt werden muß (s. bes. 400 f. und 407 f.). Immer jedoch wird das Leben insbesondere in seiner geschichtlich-kulturellen Dimension noch ganz im Sinne des Südwestdeutschen Neukantianismus einer 'Begründung von oben' unterstellt. Die Ebenen des Lebens und der Begründung sind getrennt. Jene trägt diese nicht in sich und also kann vom Leben selbst her, so sehr es für Heidegger schon als neuer Horizont sichtbar wird, auch nichts begründet ausgelegt werden. Selbst wo im translogischen Zusammenhang Einzelnes und Allgemeines, Akt und Sinn im Leben, in der konkreten Tat, in Geschichte und Kultur bereits als zusammengeschlossen aufgefaßt werden, bleibt ihnen die Dimension der Fundierung und 'letzten Begründung' äußerlich. Alle geschichtlich-kulturelle Wertgestaltung wird fokusartig auf die Wertgeltung bezogen (vgl. etwa 410). Das ist es jedoch, was sich grundlegend in Heideggers frühen Freiburger Vorlesungen ändert. In ihnen wird die kulturphilosophische Fundierungsabsicht preisgegeben, nicht jedoch überhaupt der Fundierungsanspruch fallengelassen. Vorgenommen wird vielmehr eine *Inversion letzter Begründung ins Leben.*

16 Vgl. zu dieser intensivst geführten Diskussion etwa Imdahl, 1997, 26 ff.

17 Präludien 1, 19.

https://doi.org/10.5771/9783495993644-172 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hinzunehmen. Sie findet in keinem Teil der Objektwirklichkeit auch nur das kleinste Plätzchen für eine spezifisch philosophische Problemstellung und Bearbeitung frei"[18]. Windelband wie Rickert sehen angesichts des Vordringens der Einzelwissenschaften und des Fehlens einer alles einenden Instanz, und d. h. auch angesichts einer „unübersehbar vielfältigen und in sich zerrissenen Kultur"[19] nur den Weg weiterer entschiedener Formalisierung bzw. Transzendentalisierung der klassischen Vernunft um ihrer Bewahrung willen[20] (so daß es im übrigen kein Zufall ist, wenn in neueren Untersuchungen zum Neukantianismus über den Geltungsbegriff eine Linie zu den transzendentalpragmatischen Rettungsmanövern der Vernunft gesehen wird[21]). Den Ausweg, der Legitimationskrise, in die die Philosophie durch die Entwicklung der Einzelwissenschaften geraten ist, durch die äußerlich bleibende Ansicht eines kulturphilosophisch fundierten Weltganzen zu begegnen, vermag Heidegger nach seiner Habilitation allerdings nicht mehr mitzugehen. Das heißt aber auch, daß er nach dem Zusammenbruch der idealistischen Systeme die durch die positivistischen Wissenschaftsansätze entstehende Kluft zwischen einer jeden Gutseins, Sinns, Zwecks beraubten nackten Wirklichkeit und einer Orientierung bietenden apriorischen Sinndimension[22] nicht äußerlich kitten möchte. Ebensowenig setzt er aber auf die mit dem historischen Bewußtsein erwachende Lebensphilosophie, obwohl sie doch den Fundamentalismus der Aprioriphilosophie und den Hegemonieanspruch des Theoretischen zurückweist und auf das Leben in seiner ganzen Vielheit und Erlebnismannigfaltigkeit setzt[23]. Und schließlich kommt für ihn nicht eine dialektische Philosophie in Frage, weil sie die Gegensätze etwa vom Absoluten und Relativen, Apriorischen und Geschichtlichen, Rationalen und Irrationalen wie „feste Spielmarken ansetzt" und so gerade nicht wirklich aufzuheben vermag (vgl. GA 59, 27). Von Anfang an will Heidegger die geistesgeschichtliche Situation mit ihrer Gegenüberstellung der Rationalität der Wissenschaften und sie legitimierender Apriori- bzw.

---

18 Rickert, 1910/11, 13 f.

19 Windelband, 1910/11, 194.

20 D. h. um einer Vernunft willen, „die ihre Gegenstände und in diesen das Reich ihrer Geltung selbst erzeugt. Genau dies ist die fundamentale Lehre des transzendentalen Idealismus"; nur so erfahren „die verschiedenen Kulturfunktionen [...] ihren letzten Wert erst in ihrem Zusammenschluß zu einem einheitlichen System, das in einem Kulturbewußtsein, einer Weltanschauung seinen Zusammenhalt haben muß", so Windelband, 1910/11, 195.

21 Vgl. Herrschaft, 1995, 18.

22 Zu dieser Kluft vgl. z. B. H. Kuhn, 1973, 671 f.; darauf aufbauend H. Schnädelbach, ^{5}1994. 198 ff.

23 Vgl. zu dieser Ausgangskonstellation GA 56/57, 132 ff.; GA 58, 6 ff.; GA 59, 12 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993644-172 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wertphilosophie auf der einen Seite und der Irrationalität des Lebens auf der anderen Seite - die also von weither kommende und bis in unsere Zeit hineinreichende Konstellation von fundamentalistischer Letztbegründungsphilosophie und Postmodernismus - überwinden. Heideggers dahinterstehendes Ziel der Freilegung eines unverstellten ursprünglichen Lebens sollte zugleich die Wissenschaft(en) und Philosophie an ihren Ursprung aus dem Leben zurückbinden, um so ihre „entlebenden" und entfremdenden Tendenzen zu bändigen.

Dieser Ansatz bestimmt nun auch die Kriegsnotsemester-Vorlesung mit. Im Ausgang erstens vom Problem der Bestimmung der Idee der Philosophie als Urwissenschaft wird zweitens der urwissenschaftlichen Anspruch erhebende südwestdeutsche Neukantianismus einer radikalen Kritik unterzogen, um drittens selbst - darin dem Übergang von Hegels *Phänomenologie des Geistes* in die *Wissenschaft der Logik* vergleichbar - „an die Grenze von Voraussetzungslosigkeit zu kommen, d. h. zum Ursprung"[24]. Die Auslegung dieser Ursprungssphäre, bildet dann (wiederum in Abgrenzung von Positionen, die jene Sphäre verfehlen) den zweiten Teil der Vorlesung, auf den ich mich im folgenden konzentriere, weil sich in ihm zeigt, sowohl, daß das Leben von seinem eigenen Ursprung her verstanden werden soll als auch, daß eben deshalb Ursprung und faktisches Leben nicht schlicht als identisch angesetzt werden. Auf die Kritiklinie des ersten Teils kann an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden. Festgehalten sei aber die Stoßrichtung in der Auseinandersetzung mit dem Neukantianismus. Sie liegt darin, daß Heidegger in der „radikalen Scheidung zwischen Sein und Wert" (GA 56/57, 55) das Spaltprodukt einer *ursprünglicheren Einheit* angelegt sieht, auf die vor allem das Erlebensmoment verweist (vgl. bes. 46 ff.). Deshalb sind die diversen Trennungen in ein Ursprünglicheres, in das Ursprünglichere des Lebens zurückzunehmen.

Heidegger steht mit seinem Rückgang auf das Erleben des faktisch gelebten Lebens, auf das Erfahren unserer nächsten Umgebung und Lebenswelt natürlich keineswegs isoliert da. Den Hintergrund bilden die Diskussionen im Umkreis der lebensphilosophischen Ansätze des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, auf die Heidegger 1919/20 auch zu sprechen kommt. In der Kriegsnotsemester-Vorlesung setzt er aber charakteristischerweise am Begriff des Erlebens an[25]. Dessen Bedeutung als unmittelbare Letztgegebenheit und Letztgrundlage allen Wissens seit Fichte dürfte ihm ebenso vertraut gewesen sein wie

---

[24] Dies formuliert Heidegger im Rückblick GA 56/57, 95.

[25] Vgl. allgemein hierzu vor allem H.-G. Gadamer, ⁴1975, 56 ff., und K. Cramer, 1974, 537-603.

https://doi.org/10.5771/9783495993644-172 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Varianten der Früh- und Spätromantik (etwa bei Novalis und Schlegel[26]) bzw. wie die Modifikation ins explizit Religiöse (die religiöse Erfahrung der Frömmigkeit Schleiermachers als „unmittelbares Selbstbewußtsein“[27]). Zudem lag der Rückgang auf das Erlebnis als Aufbaumoment der geschichtlichen Welt bei Dilthey wie als intentionale Beziehung bei Husserl Heidegger im Rücken. Schließlich darf nicht vergessen werden, daß seit Lotze sich in der neukantianischen Tradition mit der Hervorhebung des Wert- und Geltungserlebnisses bis hin zu Lasks 'Erlebenstatsächlichkeit' ein besonderer Modus des Erlebens ausgeprägt hat[28]. Immerhin spricht Heidegger in der Dissertation vom „Gelten“ als der „Sphäre, in der ich als aktuelles Subjekt *leben* muß, um von etwas zu wissen sowohl sein Was wie sein Daß“[29], ebenso wie in der Habilitation mit Blick auf Duns Scotus bzw. Th. v. Erfurt: „Nur indem ich im Geltenden lebe, weiß ich um Existierendes“[30]. Notwendigerweise muß, wenn es um erkenntnistheoretische Rechtfertigung sei es der Natur-, sei es der Geistes- bzw. Kulturwissenschaften oder gar um die 'Logik der Philosophie' selbst geht, das primär Gegebene, wahrhaft Letzte - für viele eben das Erleben bzw. Erlebnis - einen besonderen Stellenwert gewinnen.

Mitnichten war also Heideggers Ansatz beim Erleben eine Besonderheit. Diese kommt erst durch seine eigentümliche Deutung des Erlebens zum Vorschein. Wenngleich es zunächst den Anschein hat, als würde das Erleben auch bei ihm alle Begründungslasten tragen müssen, so läßt sich dennoch weder dem Erleben noch dem faktischen Leben oder gar allgemein der Lebenswelt so einfachhin die Begründungsfunktion zuschreiben. Heideggers „hermeneutische Intuition“ zielt tiefer, nämlich auf ein - später noch zu erläuterndes - („vortheoretisches“) „Ur-etwas“, das sich im Erleben eher manifestiert, als daß das Erleben Grund von allem ist, das, indem es in faktische Lebenswelten „ausweltet“, diese in spezifischer Weise mitbildet, das, indem es weitere Motivationen in sich trägt, zu spezifisch theoretischen Fassungen seiner selbst führt, darüber hinaus aber die Frage aufwirft, wie es methodisch überhaupt angemessen

---

[26] Vgl. zum einen das 1798 im ersten Heft des *Athenäum* erschienene Novalis-Fragment als Motto des Schlußkapitels der Habilitation (GA 1, 399), zum anderen die Bezugnahme auf Schlegels Vorlesungen zur „Philosophie des Lebens“ von 1827 durch die „Orientierung am Begriff des lebendigen Geistes und seiner 'ewigen Bejahungen' (Fr. Schlegel)“ (GA 1, 406).

[27] S. schon die Schleiermacher-Bezüge in der geplanten, aber nicht zur Ausführung gelangten Mystik-Vorlesung von 1918/19, GA 60, 303 ff., insbes. 330 ff.

[28] GA 56/57, z. B. 121 f., 151 f., 157 f., 185 ff. Zu Lask s. den nächsten Abschnitt.

[29] GA 1, 166, Anm. (Hervorhebung R. E.).

[30] GA 1, 280.

https://doi.org/10.5771/9783495993644-172 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

verstehbar ist. Die „hermeneutische Intuition" als Ziel der heideggerschen Argumentation wird in drei Schritten vorbereitet (1. über die Erlebnisstrukturen, 2. über das Problem der Voraussetzungen, 3. über das Problem der Erschließung der Erlebnissphäre). - An sie muß kurz erinnert werden, um die Bedeutung des Rückgangs auf das faktische Leben bzw. auf die Faktizität einschätzen und sehen zu können, daß es bzw. sie als solche noch nicht das Letztursprüngliche ist.

1. Über eine Analyse von im Grunde drei Erlebnistypen, die wie eine Klimax einander folgen (Frage-, Umwelt-, 'Lebens'-Erlebnis[31]), arbeitet Heidegger die Grundstruktur des Erlebnisses heraus. Hierbei sind auch die im 19. Jahrhundert wiederholt betonten Erlebnis-Momente wiederzufinden a) der Unmittelbarkeit des Erlebensvollzugs, b) der Ungetrenntheit dieses Vollzugs vom Erlebten sowie c) die Bedeutsamkeit des Erlebten aus dem Lebenszusammenhang heraus[32]. So weist für Heidegger das Erlebnis über sich hinaus (GA 56/57, 67 f.), ist intentional strukturiert, immer „Er-leben von etwas", ein „*Leben auf etwas zu*" (68). Als solches ist es aber „keine Sache, die brutal existiert, anfängt und aufhört wie ein Vor-gang. Das 'Verhalten zu' ist kein Sachstück, dem ein anderes, das 'Etwas', angehängt wurde. Das Erleben und das Erlebte als solches sind nicht wie seiende Gegenstände zusammengestückt" (69 f.). Es ist diese Einheit, die Heidegger in ihrer Unmittelbarkeit Zug um Zug näher zu bestimmen versucht. Und es ist zugleich die Betrachtung der Grundmöglichkeiten der Auflösung dieser Einheit, die es ihm erlaubt,

---

31 Wenn die Vorlesungsgliederung augenscheinlich in den §§ 13 und 14 nur das Frage- und Umwelterlebnis gesondert hervorhebt, so darf nicht vergessen werden, daß die Gliederung der Vorlesung vom Herausgeber Bernd Heimbüchel (s. sein Nachwort GA 56/57, 217 f.) vorgenommen worden ist, nicht von Heidegger. Das, wie ich es einmal nennen möchte: *Lebens-Erlebnis* der thebanischen Ältesten, wie es sich am Morgen nach siegreich bestandenem Kampf im Blick und Licht der Sonne ereignet, darf nicht als einfaches Anhängsel ausgelegt werden, ist es doch schon allein im Vergleich zum Umwelterlebnis von viel größerer Tragweite (74 f.).

32 Dazu s. die oben angeführten Arbeiten von K. Cramer und H.-G. Gadamer. Auffällig ist freilich gleich hier schon, daß Heidegger die Bedeutsamkeit des Erlebten aus dem Lebenszusammenhang heraus nicht explizit als eine versteht, die ihre *Bedeutsamkeit* zugleich *für das Leben im ganzen* hat. Anders gesagt: der emphatische Sinn eines das Leben im ganzen verändernden und als erinnertes es durchwirkenden Erlebnisses wird bei Heidegger nicht hervorgehoben. Vielleicht ist dies der Preis, der für die Ausdehnung des Erlebens auf die alltäglichen Gebrauchsgegenstände bezahlt werden muß. Das Umwelterlebnis eines Katheders, das ausdrücklich auch als „Erlebnis" bezeichnete Sehen des eigenen Platzes im Hörsaal (70) akzentuieren zwar treffend die „unmittelbare Umwelt" in ihrer jeweiligen Bedeutsamkeit „ohne jeden gedanklichen Umweg über ein Sacherfassen" (72 f.); sie bestimmen aber gerade wegen ihrer Alltäglichkeit nicht mehr das Lebensganze im Sinne der romantisch-pantheistischen Erlebnisauffassung neu. Vielleicht wollte Heidegger mit dem 'Lebens-Erlebnis' (s. vorige Anm.) eine solche Dimension andeuten.

https://doi.org/10.5771/9783495993644-172 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das Problem von Wissenschaft, Theorie, Voraussetzungs- und Zirkelhaftigkeit neu anzugehen.

Bei dem für Heidegger paradigmatischen unmittelbaren Umwelterleben ist die Einheit unangetastet. Lebensweltlich werden die Gebrauchsgegenstände in ihren jeweiligen Bedeutungen genommen, ein „Katheder in einer Orientierung, Beleuchtung, einem Hintergrund" gesehen (71). „Das Bedeutsame ist das Primäre, [...], es ist alles welthaft, '*es weltet*'" (73). Der Erlebende tritt nicht eigens heraus. Als Erlebender geht er im Erlebensvollzug auf, „schwingt *mit*", ist „ganz dabei", lebt „als historisches Ich" auf das Welthafte zu, was als solches schon in sein intentionales Verhalten es leitend Eingang gefunden hat (73 f.). *Kein Welten ohne eigenes Mitwelten.* Im Gegensatz dazu wird die Einheit des Weltens und Umweltlebens durch vergegenständlichende Theorie angetastet, ja zerstört und aufgehoben (ebd.). Heidegger arbeitet mit zwei Grundformen als Kontrast zu seinem Ansatz. Schon die fragende Ausrichtung auf ein Etwas allein unter dem Gesichtspunkt seiner Erkennbarkeit („Gibt es etwas?") löscht in eins mit der *Formalisierung* alles Umweltlichen zu einem bloßen auf Erkennbarkeit reduzierten Etwas dessen Welten und damit wiederum das Mitschwingen des historischen Ich aus[33]. Dergleichen geschieht ebenso in der *stufenweise fortschreitenden abstrahierenden Vergegenständlichung*, die im Katheder über bestimmte Abstraktionsstufen letztlich nur ein Sinnesdaten-„Ding" sieht und dann, vom „Vorgriff" dieser „Dinghaftigkeit" sozusagen motiviert, ebenfalls wieder die Frage stellt, wie denn das Ding X von den haptischen und optischen Sinnesdaten Y her bestimmbar sei. Wie auch immer die Varianten des kritischen Realismus und kritischen Idealismus genauer aussehen, ihre gemeinsame Basis bilden die Sinnesdaten[34], was voraussetzt, daß in beiden Konzeptionen das umweltliche Welten ausgesetzt, zum „objektivierten Geschehen" und „*Vor-gang*" degradiert wird (74). Gemeinsam sind den zwei Grundmöglichkeiten der sich in Wissenschaft und Philosophie realisierenden Theoretisierung, sowohl der stufen*un*gebundenen Formalisierung (zu einem formallogischen Etwas überhaupt) als auch der stufengebundenen Theoretisierung (zu einem letztlich objektartigen Etwas), eine *Ent-deutung, Ent-weltung* des umweltlich Bedeutungshaften, ein *Ent-leben* des Umwelt-erlebens, eine *Ent-geschichtlichung*

---

[33] Heidegger greift hier auf Husserls Unterscheidung von *Formalisierung* und *Generalisierung* zurück; vgl. das Schlußkapitel der LU I; ferner: Ideen I, § 13.

[34] GA 56/57, z.B. 80 ff., 84 (hier „entscheidet" für Heidegger die „Erklärung" der Empfindungsdaten „alles"), 91.

https://doi.org/10.5771/9783495993644-172 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des historischen Ich[35]. Demgegenüber versucht Heidegger - die Haupttendenzen der lebensphilosophischen Bemühungen seiner Zeit weiterführend -[36], die Formen der Theoretisierung samt ihrer seit Descartes bestehenden Dualismen zu unterlaufen. Von 'Bewußtsein - Außenwelt' ist im Kontext der Erlebensanalyse nicht die Rede. Die Gegensätze von Außen und Innen, von physisch und psychisch, von einer Sache als Sinnesdatenquelle und einem Ich, das von der Sache bzw. Sinnesdaten determiniert ist bzw. sie konstitutionstheoretisch verarbeitet, haben beim lebensweltlichen Erleben keinen Sinn. „Die Erlebnisse sind Er-eignisse, insofern sie aus dem Eigenen leben und Leben nur so lebt" (75). So soll vom ursprünglichen (Er-)Leben her, wie Heidegger wenig später sagen wird, die seit Galilei aus der „Umwelt" eine „Dingwelt" machende, in „merkwürdiger Produktivität" sich ausgestaltende „Tyrannis" der Wissenschaft der Lebenswelt gegenüber zurückgenommen werden (GA 58, 39, 52, 75).

2. Deshalb ist für Heidegger schon im Kriegsnotsemester entscheidend, daß in der Unmittelbarkeit des Umwelterlebens, Weltens, Ereignens „überhaupt keine *theoretische Setzung* (liegt). Das 'es weltet' wird nicht theoretisch festgestellt, sondern 'als weltend' erlebt" (GA 56/57, 93 f.). Diesseits von 'Setzung' steht das Ereignen des Erlebens auch diesseits von 'Voraussetzung', mithin „vor aller Beweis- oder Nichtbeweisbarkeit" (94). Weder ist das Umwelterleben voraussetzungsvoll noch -los, „denn „Voraussetzung und Voraussetzungslosigkeit haben überhaupt nur Sinn im Theoretischen" (ebd.). Ebenso ist Zirkelhaftigkeit ein Problem des Theoretischen und eine „*theoretisch gemachte* Schwierigkeit" (95). Da nun aber das Theoretische selbst das „Entlebte, *selbst erst Entsprungene*" (96) ist, kann die Sphäre des Voraussetzungs- und Zirkelhaften nicht die einer „echten Urwissenschaft" sein. Wenn das Zirkuläre des Theoretischen wirklich 'aufgehoben' werden soll, „dann muß es eine vor-theoretische oder übertheoretische, jedenfalls eine nichttheoretische Wissenschaft, eine echte *Ur*-wissenschaft geben, aus der das Theoretische selbst seinen Ursprung nimmt. Diese Wissenschaft vom Ursprung ist dann so geartet, daß sie nicht nur keine *Voraussetzungen* zu machen *braucht*, sondern sie *nicht* einmal machen *kann*, weil sie nicht Theorie ist. Sie liegt dann *vor* oder über der Sphäre, wo die Rede von Voraussetzung überhaupt Sinn hat" (96 f.). Gefordert ist gleichsam das Paradox einer (atheoretischen,

---

35 GA 56/57, 73 ff., 85 f., 89 ff., 98.

36 Das heißt, Heidegger sieht hier noch die Möglichkeiten, mit dem Erlebens-/Erlebnisbegriff die cartesianischen Dualismen zu unterlaufen. Später wird er bedeutsamerweise den Erlebens-/Erlebnisbegriff wegen cartesianischer Implikationen kritisieren.

https://doi.org/10.5771/9783495993644-172 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht theoretisierenden) „Theorie der Theorie" (ebd.) nach Maßgabe einer Urwissenschaft. Sie ist *gesucht* als *die Art von Wissenschaft, die das Theoretische und seine Leistung nicht auf dem überkommenen theoretischen Wege verständlich zu machen versucht, sondern die Frage nach dem Verstehen auch des Erkennens als Frage nach den eigenen Vollzugsbedingungen aus dem eigenen Vollzug heraus löst* (97 ff.).

Damit laufen im Hinblick auf Aufgabe, Gegenstandsbereich und Methode philosophischer Urwissenschaft noch einmal die Grundlinien der gesamten Vorlesung zusammen. *Sich als Urwissenschaft auszuweisen, gelingt urwissenschaftlicher Philosophie nur im Vollzug selbst.* Als Urwissenschaft hat sie sich abzugrenzen von den theoretisierenden Konzeptionen einer 'Logik der Philosophie', deren „sinnhafte Genesis" als eine solche des „Theoretischen" (88) zugleich aufgehellt werden muß, um damit nicht verwechselt und theoriegemachten Vorwürfen ausgesetzt zu werden. 'Beunruhigt' vom Problem der *Aufgabe* einer 'Logik der Philosophie', einer 'Theorie der Theorie' war laut Heidegger „als einziger" Emil Lask (ebd.). Husserl wiederum hatte der geforderten *Methode* mit dem „Prinzip aller Prinzipien" der Phänomenologie die erfolgversprechendste Richtung gewiesen. Diesem Prinzip zufolge soll alles in der „Intuition" sich ursprünglich Darbietende als das hingenommen werden, „als was es sich gibt" [37]. Gleichwohl gelingt weder Lask noch Husserl eine Überwindung der theoretischen Einstellung. Lask scheitert, weil er in seiner „Logik der Philosophie" mit ihrer Stockwerkslehre und in seiner „Urteilslehre" das Problem der Theorie „theoretisch lösen wollte" (88)[38]. Husserl verstellt Heidegger zufolge sein 'Prinzip aller Prinzipien' durch seine Fassung phänomenologischer Deskription als Reflexion auf „reflexionslos erlebte Erlebnisse". Indem diese so zum Objekt gemacht werden, sind wir „in der Reflexion [...] theoretisch eingestellt" (100). Heidegger folgt hier Natorps Kritik der Phänomenologie (101 ff.), kritisiert aber ebenfalls dessen Rekonstruktionsansatz, alle überhaupt möglichen Objektivierungen zum Subjekt als dem Bestimmenden „diesseits aller Bestimmung" zurückzuverfolgen. Natorps explizites Ziel „theoretischer" (!)

---

[37] Ideen I, § 24. Natürlich weisen in diese Richtung auch Diltheys Erlebens- und Verstehensbegriff, ebenso Lasks Konzeption der erlebenden Hingabe (s. den nächsten Abschnitt). Im Vergleich zu diesen Ansätzen scheint Heidegger mit Husserl im phänomenologischen Prinzip am ehesten die *Möglichkeit* zu sehen, *die Erlebnissphäre ganz von innen her auszulegen* (vgl. GA 56/57, 109 f., bes. 110 u.).

[38] Heidegger erwähnt hier an dieser Stelle Lasks Hauptschriften nicht ausdrücklich. Sie sind es jedoch, in denen Lask das Programm angeht, das Heidegger - mutatis mutandis - dann weiterführt.

https://doi.org/10.5771/9783495993644-172 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wiedergewinnung des „ursprünglichen Lebens des Bewußtseins“[39] verbleibt schon programmatisch innerhalb der Sphäre des Theoretischen, in eins damit im Rahmen des Bewußtseins und entsprechenden Systemansatzes. Und insofern a) „auch Re-Konstruktion Konstruktion ist“ (107), kann Natorp b) gar nicht das unmittelbare Erleben als es selbst fassen, vielmehr wird „die Erlebnissphäre radikal logisiert [...], womit aber das Logische nicht verlassen ist“ (108). Ist denn anders eine „Wissenschaft von Erlebnissen“ überhaupt möglich (vgl. 98)?

3. Angesichts der „methodischen Wegkreuzung“ und also Alternative von Philosophie als Erkenntnistheorie oder phänomenologischer Lebensphilosophie sprach Heidegger vom „Sprung [...] überhaupt erst in die Welt“ (63). Die ihm folgenden Erlebnisanalysen hatten den „methodischen Sinn [...], an die Grenze von Voraussetzungslosigkeit zu kommen, d. h. zum Ur-sprung, alles wegzuräumen, was mit Voraussetzungen belastet ist. Dabei verharrten wir selbst im Theoretischen“ (95). Von diesem „Theoretischen herkommend“ werden dann über die indirekten Lask-Bezüge Husserl und Natorp kritisiert, um „in der Weise des immer mehr Sichfreimachens“ vom Theoretischen die phänomenologische „Grundhaltung“ zu „*sehen*“ (110), u. z. weil man aus ihr selbst heraus zu sehen lernt. Bei aller anfänglichen Kritik an Husserl bleibt für Heidegger dessen Prinzip der Prinzipien das Leitprinzip für die Erschließung der Erlebnissphäre. Es bringt „die Urintention des wahrhaften Lebens“ nicht bloß zum Ausdruck, sondern „es ist die Urintention des wahrhaften Lebens überhaupt, die Urhaltung des Erlebens und Lebens als solchen, die absolute, mit dem Erleben selbst identische *Lebenssympathie*“ (ebd.). Und für den Phänomenologen ist die „Grundhaltung [...] erst absolut, wenn wir in ihr selbst leben“ (ebd.). Das ist jedoch nicht über Systementwürfe möglich, sondern allein durch das „phänomenologische Leben in seiner wachsenden Steigerung seiner selbst“ (ebd.; vgl. 86). Das aber heißt: *Urwissenschaft ist, was sie ist, nur als absolutes phänomenologisches Leben in fortwährender Epidosis*. Sie läßt es nicht zum „Bruch zwischen Erleben und Erlebtem“ (98) kommen, sie ist nicht theoretisierend, vergegenständlichend, wenn gezeigt werden kann, daß ihr „In-Worte-Fassen“, ihr „Sehen“, ihre „Intuition“, ihr „Verhalten zu etwas“ nicht von der vis-à-vis-Vorstellung her gedacht wird (111 ff.)[40]. Zu diesem Zweck geht Heidegger nochmals

---

[39] So Natorp, 1912, 192.

[40] „Ist denn die phänomenologische Intuition ein Sehen, das dem zu Sehenden gegenübersteht, (bildlich) außerhalb seiner steht? [...] ist es nicht schon versteckte Theorie, die Erlebnissphäre zu einem Gegebenen zu stempeln, das nun beschrieben werden soll? Besteht denn überhaupt diese Zweiheit und Auseinandergerissenheit von

https://doi.org/10.5771/9783495993644-172 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der 'Wurzel' der zwei Grundmöglichkeiten der Auflösung der Erlebenseinheit nach, dem, worin sie motiviert sind. Er entwickelt dabei ein Schema, das zugleich die Grundlage seiner „hermeneutischen Intuition" und also der Philosophie als vortheoretischer Urwissenschaft wiedergibt.

II. Leben und Ursprünglichkeit vor dem Hintergrund der Geltungstheorie Emil Lasks

Wir haben es Theodore Kisiel zu verdanken, daß dieses Schema, das sich nicht in der veröffentlichen Vorlesung, aber in den Nachschriften von F.J. Brecht, G. Walther und O. Becker findet, zugänglich gemacht worden ist[41]. Heidegger unterscheidet:

„I. Das *vortheoretische* Etwas
A. Das vorweltliche Etwas (Grundmoment des Lebens überhaupt)
Ur-etwas
B. Welthaftes Etwas (Grundmoment bestimmter Erlebnissphären)
Genuine Erlebniswelt
II. Das *theoretische* Etwas
A. Formallogisches gegenständliches Etwas (motiviert im Ur-etwas)
B. Objektartiges Etwas (motiviert in genuiner Erlebniswelt)."

Hinter II. A. und II. B. verbergen sich die zwei von Heidegger diskutierten Grundmöglichkeiten des Bruches der Erlebniseinheit. II. A. meint die „formale Vergegenständlichung" (114), derzufolge alles jederzeit zu einem 'erkennbaren Etwas als solchem' formalisiert werden kann. II. B. faßt die 'dingmotivierte' fortschreitende Theoretisierung welthafter Gegenstände zu einem „objektartigen Etwas". II. A. und B. unterscheiden sich durch den Grad ihrer Gebundenheit an den Theoretisierungsprozeß: II. A. ist frei, stufenungebunden, d. h. es kann immer alles zum bloßen Etwas formalisiert werden, wohingegen nach II. B. das sukzessive Bestimmen welthafter Gegenstände im Abstraktionsprozeß an eine - in Resten gegenstandsabhängige - bestimmte

---

Gegenstand und Erkenntnis, von Gegebenem (Gebbarem) und Beschreibung" (GA 56/57, 111 f.).

41 S. das Überblicksschema bei Kisiel, 1992, 122. Das Schema war offensichtlich ein Tafelanschrieb in der letzten Vorlesungsstunde. Direkt stellt es eine Ergänzung von GA 56/57, 116, dar, obwohl es viele Momente des zweiten Teils der Vorlesung prägnant gegeneinander bestimmt. - Kisiel hat das Schema der Nachschrift Brechts entnommen, das jetzt auch mit Brechts Aufzeichnungen der letzten zwei Sitzungen des Kriegsnotsemesters von C. Strube ediert ist, s. Heidegger, 1996.

https://doi.org/10.5771/9783495993644-172 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Stufenfolge gebunden ist (bes. 113 f.). II. A. und B. unterscheiden sich ferner durch ihr je spezifisches Motiviertsein (in I. A. oder B.), nicht aber in ihrem grundsätzlichen Motivationsursprung, als „theoretisches Etwas" (Erkennbares überhaupt) dem „vortheoretischen Etwas" (I., bzw. dem „Erlebbaren überhaupt", 115) entsprungen zu sein. Gemeinsam ist ihnen in diesem Entspringen deshalb, daß beide (II. A. *und* B.) Resultat eines Entlebungsprozesses sind[42].

Demgegenüber verbleibt die Fassung des „vorweltlichen" und „welthaften Etwas" (I. A. und B.) im „vortheoretischen" (I.), weil hier nicht erkenntnis-theoretisch reduziert, sondern in der Hingabe an „Grundphänomene" „verstehend erlebt" werden soll (115). Hier beim „Erlebbaren überhaupt" anzusetzen, bringt deshalb auch weder Entlebung noch „absolute Unterbrochenheit des Lebensbezuges" mit sich. Das Leben wird hier überhaupt nicht außer Kraft gesetzt, vielmehr erst vom Erlebbaren in seinem ästhetische, religiöse, soziale und dergleichen Formen annehmenden 'Auswelten' erlebt.

Vor diesem (Aus-)Welten ist das Erlebbare als solches natürlich durch „Indifferenz gegen jede genuine Welthaftigkeit" (die es erst annimmt)

---

[42] Diesbezüglich ist Heideggers Differenzierung nicht immer sofort erkennbar. Denn zur Darstellung des Theoretisierungs- als Entlebungsprozeß verwendet er zunächst ohne explizite Abgrenzung (welche erst 112 ff. vorgenommen wird) Momente sowohl der formalen als auch der dingmotivierten Vergegenständlichung (s. den Rückblick 112 - 114, bes. 114). Und wenn es nach 114 den Anschein hat, als würde die formale Theoretisierung keinen Entlebungsprozeß implizieren, so ist demgegenüber dreierlei zu beachten: 1) Wenn Heidegger von einer Nicht-Zugehörigkeit der formalen Theoretisierung zum Entlebungsprozeß spricht, dann meint er vor allem, „nicht zugehörig zum Entlebungsprozeß" der dingmotivierten Theoretisierung (114). Denn 2) spricht Heidegger deutlich davon, daß das aus dem „vorweltlichen Lebensetwas" motivierte „formal gegenständliche *Etwas der Erkennbarkeit*" ein „als Entlebung entwachsendes formal Gegenständliches" ist (116). Ebenso eindeutig heißt es in den „Grundproblemen der Phänomenologie" von 1919/20, daß „im Sinne des formallogischen Etwas überhaupt (die) absolute (!) und radikalste (!) Unterbindung faktisch lebendigen personalen Lebensbezugs liegt" (GA 58, 107). Wenn 3) doch von Formalisierung die Rede ist, die „in keiner Weise identisch mit Entlebtheit oder gar mit der höchsten Stufe dieser, der sublimsten Theoretisierung" sein soll (GA 56/57, 115), dann ist Differenzierung gefordert (so auch in GA 59, 62). Gegenüber der Formalisierung, die das „vorweltliche Etwas" (I. A.) vom „vortheoretischen Etwas" (I.) bzw. „Erlebbaren überhaupt" (GA 56/57, 115) zum „Erkennbaren überhaupt" (116) reduziert hat, ist auch eine Möglichkeit der Formalisierung anzusetzen, die die „theoretische Sphäre" überschreitet, d. h. diese ins Vor-theoretische unterläuft. 'In keiner Weise identisch mit Entlebtheit' vermag diese Art Formalisierung (als Vorgestalt der „formalen Anzeige") nur aus der „verstehenden, [...] hermeneutischen Intuition" (s. u.) heraus zu sein, die in ganz bestimmter Weise vom 'vortheoretischen Etwas' bzw. 'Erlebbaren überhaupt' her aus ihm selber heraus spricht. - Dem Gesagten entsprechend ist auch die allgemeine These Imdahls, 1997, 55, daß die formale Theoretisierung „keine Entlebung impliziert", zu korrigieren.

https://doi.org/10.5771/9783495993644-172 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ausgezeichnet, selbst „Index für die höchste Potentialität" (da offen für alle Welten bzw. diese gleichsam in sich tragend), als „*Noch-nicht*" (sich in welthafte Formen gebendes) ist es das „wesenhaft *Vorweltliche*", dem aber durch und durch das intentionale Moment des „'Auf zu', der 'Richtung auf', des 'In eine (bestimmte) Welt *hin*ein' [...] in seiner ungeschwächten 'Lebensschwungkraft'" eignet (ebd.). *Durch dieses Vorweltliche (I.) birgt das Leben gleichsam eine absolute Sphäre.* Das (scharf von II. A. und B. zu trennende) „vor-weltliche Etwas des Lebens an sich" bzw. „Grund-" oder „Wesensmoment des Lebens an und für sich" gilt als „erste Sphäre" und „ist als eine solche des Lebens absolut", wohingegen II. A. und B. gänzlich „relativ" sind, da von I. abhängig, je darin motiviert (116).

Urwissenschaftlich verstehendes (Er-)Leben, so haben wir oben gesehen, ist 'rein' nur gegeben, falls es sich von der vis-à-vis-Vorstellung etwa eines Sehenden gegenüber dem Gesehenen freigemacht hat. Heidegger trägt dem in und mit seiner „verstehenden, [...] hermeneutischen Intuition" Rechnung (116 f.). In ihr verwirklicht sich gleichsam die phänomenologisch urwissenschaftliche Grundhaltung. Ganz „vom Vorweltlichen aus", gewissermaßen aus der Binnenperspektive des Erlebens von seinem Ursprung her „gesehen", muß das „erlebnisverstehende Verhalten", da es weder formal noch objektartig be-greift und so die traditionelle Begriffsbildung repräsentiert, eben dieses sein (Er-)Leben als „historisches" in seinem „Zusammenhang" ausdrücken. So ist es bzw. die hermeneutische Intuition ein „sich selbst mitnehmendes Erleben des Erlebens". In ihm geht es nicht um Referenz vermittels „objektartig meinender" Begriffe, sondern darum, „ursprünglich erlebend" im „Bedeutungsmäßigen", im „Sprachausdruck", „Ereignischaraktere auszudrücken". Unter Aneignung wesentlicher Aspekte der Zeittheorien Bergsons und Husserls (vor allem mit Blick auf das Zusammenspiel der Weisen der Re- und Protention) sowie der Hermeneutik Diltheys bedeutet dies: „Die vor-welthaften und welthaften Bedeutungsfunktionen [...] gehen (erlebend und Erlebtes erlebend) mit dem Erleben mit, leben im Leben selbst, und mitgehend sind sie zugleich herkommend und die Herkunft in sich tragend. Sie sind vorgreifend zugleich rückgreifend, d. h. sie drücken aus das Leben in seiner motivierten Tendenz bzw. tendierenden Motivation" (117). In der hermeneutischen Intuition ist die traditionelle Begriffsbildung verlassen, als sich im Erleben selbst verstehender und ausdrückender Vollzug ist sie „originäre phänomenologische Rück- und Vorgriffs-bildung" (ebd.). - Das erlaubt nun wieder Rückschlüsse auf die Bedeutung des

https://doi.org/10.5771/9783495993644-172 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

'vortheoretischen Etwas' (I.). Denn als was muß dieses nach der Charakterisierung der hermeneutischen Intuition verstanden werden?

Für die ausgearbeitetste Position, wie sie zur Zeit m.E. in Kisiels Interpretationen vorliegt, steht das 'vortheoretische Etwas' als „Ur-etwas" (I.A.) überhaupt für Heideggers Rückgang auf das faktische Leben. Inspiriert von Heideggers Brief an Karl Löwith vom August 1927[43] sieht Kisiel bereits Heideggers Habilitation von der „Tendenz zur Faktizität" beherrscht und deutet ebenso in der Nachkriegsvorlesung das „*Verständnis des Ur-Etwas als Faktizität*"[44]. Neben der Fassung des „Ur-Etwas als 'Erlebbares überhaupt'" wird es auch gesehen als „Faktizität, die zugleich die Potentialität einer inneren Artikulation [...] in sich enthält, letztlich meine Potentialität, aber zunächst die des 'abgrundeliegendenden' Es, des Ur-Etwas"[45]. So geht es um das „Ur-Etwas, das ich selbst bin", später „um das einzigartige Ur-Etwas, in dem ich lebe"; auf diese Weise ist es „schlicht das *Verhalten* als solches", im Zusammenhang mit der formalen Anzeige wiederum identisch mit der „faktischen Lebenserfahrung", um schließlich als „Urbewegung des Lebens" das spätere Aletheia- und Ereignisdenken vorwegzunehmen[46]. So sehr das Ur-Etwas als Erlebbares überhaupt die Pluralität von Erlebnissphären in sich birgt, so ist die Vielfalt der angeführten Bedeutungssinne zur genaueren Fassung des Ur-etwas selbst doch verdächtig. Vor allem ist nach dem oben Ausgeführten die Frage, inwieweit das Ur-etwas als Ursprung überhaupt mit der Sphäre faktischen Lebens und Erlebens gleichgesetzt werden darf, ob es also mit Faktizität oder faktischer Lebenserfahrung schlicht identisch ist.

Heideggers klare Herausstellung des „vortheoretischen" (I.) Ur-etwas (I. A.) als „vorweltlich" (gegenüber I. B. und II.) ist nicht anderes als eine philosophische *Ursprungskonzeption.* Man vergibt sich viel, wenn man diese Konzeption allzuschnell aufweicht, unscharf in ihr „Ur-Etwas als Faktizität" in den Abwandlungen des Faktischen faßt oder gar schon Heideggers späteres Seinsdenken antizipiert. In jenem Konzept ist der Ursprung m. E. *nicht identisch* mit der Sphäre der Faktizität, faktischen Lebens und Erlebens, schlicht aus dem Grunde, weil Heidegger vom Ur-etwas her allererst - prinzipiell - sowohl das faktische Leben, das Auswelten in die Erlebnissphären (des Religiösen, Ästhetischen, Sozialen, Politischen usw.), als auch die prinzipiellen

---

43 S. Kisiel, 1992, 107, wo er unter anderem aus Heideggers Brief zitiert: „Ich müßte zuvor extrem auf das Faktische losgehen, um überhaupt die Faktizität als Problem zu gewinnen."

44 Ebd., 108 (Hervorhebung R. E.).

45 Ebd., 117 f.

46 Ebd., 118-121.

https://doi.org/10.5771/9783495993644-172 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Theoretisierungsmöglichkeiten des Lebens aus ihm selbst heraus (II.) zu verstehen sucht.

Gleichwohl ist Kisiels 'weiche' Deutung des Ur-etwas als Faktizität, faktische Lebenserfahrung, als meine Potentialität und mein intentionales Verhalten kein Zufall. Denn wenn mit Dilthey das Leben eben „historisch" und „Zusammenhang" ist (so im Schlußabsatz der Kriegsnotsemester-Vorlesung), dann muß ja aus diesem Lebenszusammenhang heraus die 'verstehende', die 'hermeneutische Intuition' 'das Leben in seiner motivierten Tendenz bzw. tendierenden Motivation' ausdrücken, und zwar vom Ur-etwas her. Aber wie verhalten sich Ur-etwas und Lebenszusammenhang zueinander, wie der Ursprung des Lebens(zusammenhangs) zum Lebenszusammenhang selbst? Es soll ja gerade nicht der Lebenszusammenhang (naturalistisch) allein aus ihm selber, Faktizität nicht einfach aus Faktizität, Seiendes nicht aus Seiendem verstanden werden. Das heißt indessen, aus dem faktischen Lebenszusammenhang heraus muß etwas mit ihm (in der Frühphase Heideggers zumindest) nicht geradehin Identisches - das Ur-etwas als Ursprung - freigelegt werden, von dem her das faktische Leben eben auslegbar ist. Aber selbst wenn aus faktischen Zusammenhängen heraus die Freilegung ihrerseits ein Verhalten ist, faßt Heidegger das Ur-etwas nicht als identisch mit dem Verhalten als solchem, sondern vom philosophisch-phänomenologischen Verhalten her *zeigt das Ur-etwas sich* vielmehr - in der 'verstehenden, hermeneutischen Intuition' - in seinem Auswelten als Welten, zwar wiederum allein faktisch, aber darin nicht aufgehend, sondern (historisch) das Faktische und seinen Zusammenhang bildend.

Dafür spricht nicht allein die Bezugnahme auf Bergsons „Lebensschwungkraft" (élan vital), von der her dieser das Werden aus seinem Ursprung jeweils verstehen wollte, bemerkenswerterweise vom „Leben als Tendenz" her, deren „Wesen [...] es ist, sich in Garbenform zu entwickeln und so durch die bloße Tatsache ihres Wachstums divergierende Richtungen zu schaffen, zwischen die ihre Schwungkraft sich teilt"[47]. Noch wichtiger ist vielleicht sogar Heideggers konzeptionelle Fortführung des „vortheoretischen Etwas" (I.) von Lask. Dessen Bedeutung hebt Kisiel selbstverständlich auch hervor, insbesondere für das Schema am Ende der Kriegsnotsemester-Vorlesung[48]. Doch scheint mir gerade hier eine nähere Betrachtung der Geltungstheorie Lasks unter Berücksichtigung des entsprechenden Begriffs des Erlebens als philosophischem Erkennen Vorsicht zu

[47] Bergson, 1927, bes. 120 ff., Zitat: 130.

[48] Z. B. 1992, 108, 110 ff., 115 f., 118 f. - Vgl. ferner Kisiels Arbeit, 1992 a.

https://doi.org/10.5771/9783495993644-172 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gebieten, die vortheoretische Ursprungssphäre einfachhin mit der der Faktizität zusammenfallen zu lassen. Es könnte ja sein, daß ich im faktischen Leben immer schon aus der Ursprungssphäre, in der die phänomenologische Grundhaltung sich zu halten sucht, herausgefallen bin.

Innerhalb des Programms[49] einer „Logik der Philosophie", nicht nur eine Begründung der Erkenntnis des Seienden, sondern darüber hinaus auch eine des Erkennens selbst zu liefern, geht Lasks Kerngedanke immer von der Voraussetzung aus, die wir machen, wenn wir einen Erkenntnisanspruch erheben. Denn notwendige Voraussetzung aller menschlichen Erkenntnisbemühungen ist jeweils ein Gegenstand, den wir in unseren Aussagen und Urteilen zwar erkennen wollen, aber auch verfehlen können, der aber selbst der Gegensätzlichkeit des Treffens oder Verfehlens seiner in der Erkenntnisbemühung grundsätzlich enthoben ist. Die „Übergegensätzlichkeit" des jeweiligen Gegenstandes geht der „Geltungsdifferenz" unserer Aussagen und Urteile voraus[50]. Dementsprechend fragt Lask nach den notwendigen Bedingungen, die die Gegenständlichkeit und Geltungsdifferenz ausmachen. Das Besondere seiner Theorie liegt in der Konzeption des Gegenstands, einer darauf bezogenen Erlebens- als Erkenntnistheorie sowie in der Gegenstand und Erleben gleichermaßen einbeziehenden Konzeption des Urteils als eines metagrammatischen.

Der aller Geltungsdifferenz vorausliegende Gegenstand ist in seinem „urbildlichen" oder „transzendenten" Sinn nicht auf wahrnehmbare Dinglichkeit reduziert[51]. Vielmehr gilt Lask „alles, soweit es ein Etwas und nicht ein nichts ist" (125), also auch jeder nichtsinnliche 'Gegenstand', alles als bestehend ausweisbare Sachhaltige überhaupt als 'Gegenstand'. Dieser ist in seiner „Strukturform" (281, 330 f.), in seiner „Urstruktur" (307) das „schlichte Ineinander" eines geltungsbestimmenden Formmoments und eines bedeutungsbestimmenden Materialmoments (34, 378, 382). Einerseits steckt im Begriff des Gegenstandes schon der Bezug zum Subjekt. „'Gegenstand' ist: der Subjektivität

---

49 Auf das Programm (mit der Lehre der 'materialen Bedeutungsdifferenzierung', der 'Stockwerktheorie', der Unterscheidung der konstitutiven und reflexiven Kategorien usw.) kann ich freilich nicht weiter eingehen. S. schon Heideggers Rezension der Hauptwerke Lasks in seinem Überblick über „Neuere Forschungen über Logik" von 1912 in GA 1, 24 ff., 32 ff. - Vgl. zur neueren Lask-Diskussion R. Hofer, 1997.

50 'Geltungsdifferenz' sei dabei mit L. Herrschaft, 1995, verstanden als „vollständige Disjunktion, und zwar im Sinne positiver vs. negativer Valenz. Extern abgegrenzt gegen 'Seinsdifferenzen' (Beispiel: 'gültig / ungültig', 'gut / böse'; dagegen 'es regnet / es regnet nicht'" (19).

51 Lask, 1923/24, z. B. II, 37, 43, 122, 277, 416 (wenn nicht anders vermerkt, sind die weiteren Lask-Stellenangaben aus Bd. II).

https://doi.org/10.5771/9783495993644-172 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

entgegengeltende, 'entgegenstehende' Wahrheit. Es liegt somit in der Gegenständlichkeit noch zugleich angedeutet, daß dabei das Gelten bereits als vorschwebendes Objekt auf das Subjekt hinblickend gedacht wird. 'Gegenstand' ist der transzendentallogische Gehalt, wenn er bereits als 'Objekt' in Korrelation zum erkennenden Subjektsverhalten gesetzt ist" (30). Andererseits ist der Gegenstand in seinem Gelten, seiner Logizität vollkommen unabhängig von der Subjektivität, nicht von ihr bestimmt, weder kategorial noch akttheoretisch von ihr konstituiert[52]. Selbst der den 'Gegenstand' in seiner objektiven, ontologischen Bestimmung prima facie fassende Begriff des „Sachverhalts" wird von Lask abgelehnt, weil er „eine Hineintragung der Gliederung des gegensätzlichen Sinnes in die Gegenstände" (391 f.) mit sich bringen soll. Demgegenüber ist der Gegenstand eben „übergegensätzliche" Wahrheit[53]. Und nur weil er das ist, geltend und sinnartig, kann das Subjekt ihn treffen oder verfehlen, wenn das Reden von Über- und Nichtübereinstimmung denn sinnvoll sein soll (390).

Damit ist bereits das dem Gegenstand als 'Wahrheit' korrelierende „wahrheitsbekümmerte Subjektsverhalten" angesprochen (100). Der objektiven Seite, dem erkennbaren Gegenstand entspricht die subjektive Seite, das gegenstandsbezogene Erleben und urteilende Erkennen[54]. Das immer als vereinzelt gedachte Subjekt gewährt dem geltenden Gegenstand eine „Erlebnisstätte", einen „Schauplatz" (195, 414), so daß im Grunde aller theoretischer Sinn, aller „Geltungsgehalt vorfindbar ist in der Tatsächlichkeit des Erlebens" (67). Soll dieser nun als Erlebtes auch erkannt werden, so geschieht zwar mit der „Immanentwerdung des Transzendenten, daß nur die Situation, nicht aber irgendwie Bestand und Struktur des Transzendenten aufgehoben wird. Genau der transzendente Bestand ohne jeden Abbruch ist es, der auch immanent werden kann" (415). Aber zugleich ist die Subjektivität keine „bloße

---

52 S. Lasks Umdeutung der Kopernikanischen Tat Kants 27 ff.; ferner bes. III, 89 ff.

53 Es war diese „Übergegensätzlichkeit", von welcher Heidegger sich übrigens im Schlußkapitel der Habilitation eine Zusammenführung der kritischen Ansätze des Realismus und Transzendentalismus erhofft hatte (GA 1, 403 f., Anm. 3, und 406 f.).

54 „Macht doch das Subjekt-Objekt-Verhältnis, die *Erlebbarkeit des Gegenstandes und des Sinnes überhaupt*, sein Hineingebanntsein in die ihm einen Schauplatz gewährende Subjektivität [...] eine Urtatsache aus" (414, Hervorhebung R. E.). Vgl. zu dieser Konstellation auch 422 f.: „Aus der *Antreffbarkeit des Sinnes in der Tatsächlichkeit des Erlebens* ergeben sich in letzter Linie zwei große Forschungsgebiete für die theoretische Philosophie. Sie kann entweder und vorzugsweise Sinnstruktur und kategorialen Formgehalt zu ergründen suchen. Oder aber auch der Realisierungsstätte theoretischen Sinnes, dem subjektiven Verhalten dazu, sich zuwenden. [...] So zerfällt das Gebiet der Logik in Objekts- und Subjekts-, in Wahrheits- und Erkenntnis-, in aletheiologische und gnoseologische Probleme" (Hervorhebung R. E.).

https://doi.org/10.5771/9783495993644-172 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Realisierungsstätte" (417) des transzendenten Sinnes. Im Zuge seiner Immanentwerdung stellt sich, wenn man nicht in der reinen Hingabe an den Gegenstand verbleibt, eine Differenz zwischen „Ur-" und „Nachbild" ein, die in der Eigenaktivität der Subjektivität begründet ist. Was im Gegenstand 'schlichtes Ineinander' von Materie bzw. Kategorienmaterial und kategorialer Form ist, 'zerstückelt', 'atomisiert' die Subjektivität aufgrund eines aus der Hingabe sich lösenden, isolierenden Erlebens. Von hier aus wiederum ist Lasks Theorie des metagrammatischen Urteils zu verstehen[55]. Denn das aus dem isolierenden Erleben sich ergebende 'Erkennen' ist als eine „Bemächtigung der Gegenstände stets verbunden mit einer Auseinanderreißung und einer nachträglichen Zusammenpassung der zerstückelten Elemente. Die Gegenstände werden zu Urteilsobjekten *umgearbeitet*" (374), womit die Dimension der Geltungsdifferenz gesetzt wird[56]. In der Fortführung des Ansatzes von Windelband und Rickert geschieht jene Umarbeitung als Urteilsbildung in zwei Schritten. Die isolierten und so gegeneinander 'verschiebbar' (417, 419) gewordenen Momente von Form und Materie werden im ersten Schritt vom Subjekt zu einer Vorstellungsbeziehung synthetisiert, die Lask als „primäres Objekt" (299), „primäres Gefüge" (303) oder auch treffend - bezogen auf den urbildlichen Sinn - derivativ als „Sinnfragment" (430) bezeichnet. Auf das primäre Objekt, Gefüge bzw. Sinnfragment als „Unterlage der Urteilsentscheidung" (299) bezieht sich im zweiten Schritt die bejahende resp. verneinende Stellungnahme. Das Subjekt spricht dem primären Gefüge, Sinnfragment durch die Urteilsentscheidung Wahrheitsgemäßheit oder Wahrheitswidrigkeit zu. Lask benötigt die gestufte Abgrenzung der übergegensätzlichen Wahrheit der gegenständlichen Sphäre vom primären Objekt und die Unterscheidung von diesem zur Urteilsentscheidung zur Erklärung des logischen Phänomens des richtigen, aber verneinenden Urteils (ansonsten müßte es einen negativ geltenden Gegenstand geben)[57]. Darüber hinaus aber benötigt Lask sowohl für die Urteilsentscheidung als auch zur Beurteilung des Urteils als richtig oder falsch die (nicht wiederum urteilsmäßige) Kenntnis des Gegenstandes als des letzten Maßstabes. In diesem dann „übergegensätzlichen, überurteilsmäßigen Erkennen" ist der geltende Gegenstand unmittelbar eröffnet. Ein solches Erkennen ist „als schlichte

---

55 Metagrammatisch ist dieser Urteilsansatz, weil er nicht primär von der Kopula ausgeht. Vgl. dazu bes. 321 ff.

56 „Nicht Gelten und Wert überhaupt, sondern nur Geltungs- und Wert*gegensätzlichkeit* bildet das Spezifikum der nachbildlichen Region, wovon es in der urbildlichen keine Spur gibt" (387).

57 S. dazu den ganzen Schlußabschnitt von *Die Lehre vom Urteil* (426 ff.).

https://doi.org/10.5771/9783495993644-172 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hingabe an das kategorial betroffene, an das in der Gewalt der logischen Form stehende Material, an das urbildliche Strukturgefüge der mit dem unzerstückelten Gegenstand zusammenfallenden gegensatzlosen Wahrheit, somit als Prädizieren im ursprünglichen metagrammatischen Sinne, freilich noch ohne Prädikationscharakter [...], zu denken. Ein solches Erkennen darf nur als Empfängerin des Gegenstandes, aber nicht als irgendwelches Schalten mit seinen isolierten Elementen, darum nicht als Aktivität eines Prädizierens, eines Hineinstellens in die kategoriale Form, einer formenden Funktion, angesehen werden. Es erfaßt das unzerstörte oder wiederhergestellte Urbild, in dem es nur ein schlichtes Stehen der Inhalte in den Kategorien gibt. Nicht, wie die Urteilsentscheidung auf gegensätzlich gespaltene Objekte, sondern auf den gegensatzlosen Gegenstand selbst ist es gerichtet" (396; vgl. 332, 378, 438 f., III, 186).

Für Lask ist dies 'Empfangen' des Gegenstandes in der Hingabe das unmittelbare Leben in der unsinnlichen Form, ein unmittelbar „in der Wahrheit leben" (86, 191 f.). Es bedeutet, das zu erkennende „Etwas, wie es in kategorialer Wahrheitsform steht [...] erleben, also diese kategoriale Legitimierung miterleben" (82), wodurch das jeweils spezifische 'Material' übergegensätzlich erkannt wird, das der betreffenden Kategorie ihre Bestimmtheit gibt. „Das unmittelbare Erleben stellt sich [...] als reines Aufgehen im Spezifischen eines Nichtsinnlichen dar, beispielsweise als bloße ethische, ästhetische, religiöse Hingabe ohne irgendein Darüberhinausgehn und ins Bewußtsein Erheben, vor die Reflexion Hinstellen" (191). Dieses Nicht- oder Unsinnliche, ist für Lask das „vortheoretische Etwas" (ebd., Zusatz). „Als logisch nackt und vorgegenständlich" steht es „nur vor der 'unmittelbaren', unreflektierten, theoretisch unberührten Hingabe" (130).

Wenn Heidegger nun dieses unmittelbare, vorreflexive, vortheoretische Etwas aufgreift, zum Erlebbaren überhaupt, Vorweltlichen, Ur-etwas, Lebensgrundmoment weiterführt (I. A.), so ist damit doch der Ansatz bei einem offenkundig prinzipiell Vorgängigen, auch im Verhältnis zum Faktischen bzw. seinen Erlebniswelten (I. B.) beibehalten. „Daß das welthafte Etwas in Lasks Unterscheidung zwischen dem Ur-Etwas der Erlebbarkeit und dem Etwas überhaupt der Erkennbarkeit noch fehlt", ist zwar richtig. Aber darin Heideggers „entscheidende Einsicht, seinen hermeneutischen Durchbruch über Lask hinaus" angedeutet zu sehen[58], leuchtet nicht ein, weil so der Status eben des vortheoretischen Etwas nivelliert würde. Vielmehr ist hier insofern zu differenzieren, daß Heidegger einerseits wohl Lasks übergegensätzliche, objektiv-logische Sinn- und Wahrheitssphäre gleichsam in die

[58] So eben Kisiel, 1992, 111.

https://doi.org/10.5771/9783495993644-172 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

faktische Lebenswelt über- und hineinträgt (I. B.), andererseits aber das Ur-etwas als darin *nicht* aufgehend (und deshalb auch nicht mit dem intentionalen Verhalten des In-der-Welt-seins als solchem identisch) noch festhalten möchte (I. A.). Deshalb kann die faktische Erlebenstatsächlichkeit nicht als solche zum grundlegenden Prinzip werden, wie es M. J. Brach behauptet hat: „Wenn es neben der Bewußtseinssphäre 'Etwas' gibt, das uns im Erkennen den subjektiven Sinn unserer Urteile ermöglicht, dann muß, so Lasks Überlegung, dieses wiederum in einem Prinzip grundgelegt sein, das er in der 'Erlebenstatsächlichkeit' erblickte"[59]. Meiner Interpretation nach ist es sowohl mit Blick auf Lask wie Heidegger genau umgekehrt zu verstehen: Die Erlebenstatsächlichkeit ist 'fundiert' in dem, wovonher sie überhaupt die Tatsächlichkeit eines *Erlebten* sein kann. *Heideggers Ur-etwas steht gleichermaßen sowohl für eine Art des Geschehens-Ursprungs (des Weltens in die Erlebniswelten) als auch für eine Art des Verstehens-Ursprungs (ist doch das Welten als vom Ur-etwas her z.B. ästhetisch oder religiös sich ausdrückend, darin genuine Welten ausbildend, und darin wiederum erlebend verstehbar und im Verstehen erlebt). Das Ur-etwas ist so das Begründungswoher des Werdens von Welten, des Weltens überhaupt, und des gleichzeitig erlebenden Verstehens bzw. verstehenden Erlebens.* Die hermeneutische Intuition ist damit nicht nur der Brennpunkt, in dem (zumindest hier noch) Bergsons Intuition als Erfassung des Werdens von etwas im Ausgang von seinem Ursprung der 'Lebensschwungkraft', Husserls Prinzip aller Prinzipien, Lasks Hingabeerleben und Diltheys erlebendes Verstehen zusammenkommen. Sie 'sitzt' quasi im Ausweltensgeschehen, ist in Anlehnung an Fichte: dessen Auge und legt die Erlebnissphären vom Ursprung her rück- wie vorgreifend aus. *Was auch immer mit der dem Leben äußerlichen, kulturphilosophisch-teleologischen Fundierung der Habilitation nach derselben preisgegeben wird, die Bemühung um Fundierung läßt Heidegger als solche nicht fallen, nur verlegt er sie ins faktische Leben, ohne damit schon Leben und Ursprünglichkeit gleichzusetzen.*

III. Die Spontaneität des lebendigen Selbst als Ursprung allen Existenz- und Wirklichkeitssinns in Heideggers 'Phänomenologie-Vorlesung' von 1919/20

Eine Konkretisierung des frühen Ansatzes und zugleich eine weitere Bestätigung der hier vorgelegten These gibt die Vorlesung der

[59] M. J. Brach, 1996, 147.

https://doi.org/10.5771/9783495993644-172 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Grundprobleme der Phänomenologie von 1919/20. Von Heideggers in *Sein und Zeit* gegebenen Hinweis her, seit 1919/20 „die Umweltanalyse und überhaupt die 'Hermeneutik der Faktizität'" behandelt zu haben[60], wird die Bedeutung der frühen *Phänomenologie*-Vorlesung im allgemeinen betont[61]. Die Herausstellung dieses Kontinuitätsstrangs ist richtig. Gleichwohl verdeckt sie auch das, woraufhin bzw. wovonher Umwelt- und Faktizitätshermeneutik in der Tat kontinuierlich vorgenommen werden. Die Kontinuität ist deshalb tiefer anzusetzen. Denn auf Heideggers Hauptanliegen projiziert geht es ihm in dieser wie in den anderen frühen Vorlesungen primär weder um Umwelt- noch Faktizitätsanalyse als solche, nicht um das faktische Leben in seiner Faktizität, sondern um seinen Ursprung. Überdeutlich ist das an der Grundunterscheidung des „Lebens an sich"[62] vom „Leben an und für sich"[63]. Zwar soll zunächst das „Leben an sich" als „faktisches Leben" (z. B. GA 58, 62 f.) - wiederum diesseits sowohl einer klassisch transzendentalen Konstituierung als auch wissenschaftlicher Objektivierung des Lebens - in seinen alltäglichen Vollzügen auf seine „allgemeinste Typik" (vgl. 30) hin durchmustert werden. Eigentliches Ziel der Phänomenologie als „Ursprungswissenschaft" jedoch ist die Erfassung des „Lebens an und für sich" (1). Und realisiert werden soll dieses Projekt eben kraft der Freilegung eines Ursprungsgebietes bzw. Ursprungs selbst (2 f.). „Das faktische Leben selbst und die unendliche Fülle der in ihm gelebten Welten soll nicht erforscht werden, sondern das Leben *als entspringend*, als aus einem Ursprung hervorgehend" (81). Entsprechend heißt Heidegger hier zu verstehen, seinen Ursprungsvorgriff auszulegen, der sich durch die ganze Vorlesung zieht[64].

Hierbei gehört es zu Heideggers zentraler Leitvorstellung, die allen seinen Analysen des faktischen Lebens zugrundeliegt, Leben als Leben des Geistes anzusetzen[65]. Sein Signum ist nicht die Irrationalität. Es ist kein blindes, unverständliches Chaos, das dionysisch alles verschlingt, ebensowenig ein „dumpfes Kraftprinzip", sondern „*es ist, was es ist, nur als konkrete sinnhafte Gestalt*" (148). Obwohl Heidegger dem Begriff der Gestalt oder auch Ausdrucksgestalt zu wenig nachgeht, ist er zentral. Denn das Leben (des Geistes) gibt sich nicht anders denn gestalthaft und

---

60 SZ, 72, Anm. 1.

61 So z. B. Stolzenberg, 1995, 280; Imdahl, 1997, Kap. V, insbes. 108 ff.

62 GA 58, z. B. 27, 29 f., 35 ff., 38 f., 41 ff., 46, 63 f., 79, 169.

63 GA 58, z. B. 1 f., 63, 114, 119, 122, 137, 140, 181, 227, 236.

64 GA 58, 1 f., 22, 26 f., 81, 86 (dazu 173, 179), 139, 145, 148, 154 ff., 160 f., 167 ff., 173 ff., 181, 184, 187, 197 f., 203, 228 f., 230 ff., 237, 240, 243 f., 246 f., 257, 260 ff.

65 Vgl. 1 ff., 139, 145 ff., 155, 160, 168, 236. - Auffallend ist freilich Heideggers Zurückhaltung hinsichtlich dieser sich vom Idealismus herschreibenden Terminologie.

https://doi.org/10.5771/9783495993644-172 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

also geht die „Phänomenologie auf konkrete Ausdrucksgestalten des Geistes" (147), um „*in*" ihnen zu einem Ursprungsverstehen zu kommen (148, Hervorhebung R. E.).

Darüber hinaus läßt sich der Verwendung des Gestaltbegriffs bei Heidegger entnehmen, daß konkret-sinnhafte Gestalten sich für ihn primär aus Situationen ergeben, inbesondere der lebensweltlich eingelassenen Selbstwelt, in denen und in der das Leben immer konkret ist (233). Die je 'konkrete, sinnhafte Gestalt' des Lebens, wie sie sich aus den Situationen lebensweltlich vernetzter Selbstwelt herausbilden sollen, sind genauer besehen „Ausdrucksgestalten von Tendenzen von konkreten Lebenssituationen", die erlebt werden und darin die und die Ausdrucksgestalt annehmen (ebd.). Entsprechend ist eine darauf bezogene „Wissenschaft von Erlebnissen die originär gebende Anschauung des Erlebniszusammenhangs, der Situationen, aus denen Erlebnisse entspringen" (ebd.).

Mit Blick auf die angezielte Ursprungswissenschaft heißt dies, daß das Leben an und für sich nur zu erfassen ist 1) über die Gestalten, wie sie sich aufgrund bestimmter Motive und Tendenzen in konkreten Lebenssituationen ausdrücken und das 2) nur, sofern dieser ganze Zusammenhang originär gegeben ist. Damit ist aber 3) zur ursprünglichen Lebenserfassung explizit das Verstehen der Selbstwelt in ihrem Situationscharakter verlangt, eben weil die Zusammenhangsbildung und Ausdrucksgestaltung meiner Praxis mit ihren Tendenzen, Interessen und Zwecken je über und durch meine Situation (als selbstweltlicher Situation) geschehen, das Leben, mein Leben also im situativen Erleben den Ausdruck seiner selbst gestaltet. Das wiederum erfordert 4) eine nicht-objektivierende Erfassungsweise. Denn das Verstehen von Selbstwelt und Situation bzw. situativer Selbstweltlichkeit müßte scheitern, würden sie nach Maßgabe klassischer Wissenschaft verobjektiviert. Es würde so nämlich der die je selbstweltliche Situation bestimmende Lebenszug mit allem, was dazugehört (wie z. B. der Weltlichkeit und Geschichtlichkeit), stillgestellt. Schließlich scheint durch Heideggers Erörterungen 5) die Bedingung durch, daß das Gesagte schließlich nur in der Applikation auf und Führung in eigene Situationen realisierbar ist.

Dieses Bedingungsgefüge - die Ausdrucksgestalten, der jeweilige Lebenszusammenhang, die Situativität der Selbstwelt und diese selbst auf nichtobjektivierende Weise bei gleichzeitiger Führung in eigene Situationen ursprünglich zu verstehen und das noch je in ihrer wechselseitigen Abhängigkeit voneinander - bildet m.E. die Folie der gesamten Vorlesung als Zugang zum Ursprung und dem Leben an und

https://doi.org/10.5771/9783495993644-172 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

für sich. Mit dem Zusammenhang vor Augen, der das Bedingungsgefüge ausmacht, beschreibt Heidegger im ersten Teil der Vorlesung erste Ausdruckscharaktere des faktischen Lebens, weist auf seinen „Phänomen"charakter wie auf den alles Erlebten hin[66] und versucht nachzuweisen, daß unser alltäglich-lebensweltliches Leben in seinen sich wechselseitig durchdringenden Formen der Um-, Mit- und Selbstwelt eine „Zuspitzung auf die Selbstwelt" in sich trägt (60), weil das Wie des Sichzeigens irgendeines Ausdrucks stets von unserer selbstweltlichen Situation abhängt (62 f.). Also muß nach der Grunderfahrung der Selbstwelt gefragt werden, die aber dem zweiten Teil der Vorlesung zufolge niemals von einer an der Idee der Dinglichkeit ausgerichteten (Objekt-) Wissenschaft gewonnen werden kann. Daß dies vielmehr über eine nichtobjektivierende phänomenologische Freilegung der Urstruktur von Situativität und Selbstweltlichkeit zu geschehen hat, zeigt der dritte Vorlesungsteil, in dem zugleich die Ursprungsidee konkretisiert werden soll.

Unsere Beweisabsicht verlangt eine Konzentration auf die Schlußpassagen des dritten Teils. Ihre Bedeutung läßt sich allerdings nur dann ermessen, wenn man die den gesamten Argumentationszusammenhang überspannende 'methodologische Idee', wie ich es nennen möchte, der Vorlesung verstanden hat. Sie stellt meiner Lesart nach gewissermaßen eine lebensphänomenologische Weiterführung des Epoché-Ansatzes Husserls dar. Die Grundidee der husserlschen Epoché ist bekanntlich die „Einklammerung", „Ausschaltung" der Daseinsurteile, der „Generalthesis der natürlichen Einstellung", um so im reflexionserzeugten Bruch mit dieser Einstellung nicht mehr auf das *Was* ihrer Gegenstände ausgerichtet zu sein, sondern um diese Gegenstände im Ausgang von den Grundstrukturen des absoluten Bewußtsein im *Wie* ihrer Gegebenheitsweisen zu thematisieren. Heideggers Ausgang vom faktischen Leben erlaubt nicht mehr die methodische Disponibilität der Epoché, wie sie Husserl voraussetzt, wenn er behauptet, sie gehöre wie

---

[66] D. h. daß es in seinen Ausformungen von Um-, Mit- und Selbstwelt je schon Sinn-, Verweisungszusammenhänge und - horizonte bis hin zum Welthorizont ausgebildet hat, innerhalb welcher Zusammenhänge überhaupt alles „Erlebte [...] *irgendwie* [...] begegnet", etwas *als etwas* sich zeigt, *„erscheint, Phänomen* ist (50; vgl. 41 ff.). Als etwas wird etwas nicht nur in sprachlicher Hinsicht genommen, sondern auch vorprädikativ, vorreflexiv in unserem Verhalten und Erleben. Das als etwas Gemeinte ist der im Verhalten, Erleben, Sprechen verstandene Sinn. Es ist das, woraufhin wir im Leben intentional (aus)gerichtet sind bzw. diese Intentionalität in bestimmter Weise schon so orientiert, daß diese zugleich erfüllt ist (31). - Daß sich alles im Leben „irgendwie ausdrückt", trifft auch für die Tendenzen zu, in denen es sich in besonderer Weise ausformt bzw. ausgeformt wird, wie z.B. in dem „Ausdruckszusammenhang" der Wissenschaft. „Objektive und subjektive Wissenschaften sind echte Gestalten des Lebens" (149).

https://doi.org/10.5771/9783495993644-172 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Descartes' Zweifelsversuch „ganz in das Reich unserer *vollkommenen Freiheit*"[67]. Andererseits muß aber auch bei Heidegger das natürlich-faktische Leben in seiner „intentionalen Struktur", in seiner „Grundgerichtetheit jeweils und immer in eine Welt [...] auf Transzendentes" (GA 58, 31), in seiner Selbstgenügsamkeit und Selbstverständlichkeit eine Entselbstverständlichung, Distanzierung, 'Umstellung', einen 'Blickwechsel' erfahren (z. B. 29, 36 ff.), um so die Auslegung seiner selbst um seiner selbst willen aus sich selbst heraus, mithin die Ursprungswissenschaft zu motivieren (z. B. 86). In gewisser Weise ist im Leben selbst schon dieser Zug angelegt, „daß sowohl die Lebensgehalte nichttheoretischen Lebens wie die Wasgehalte der Sachbetrachtung immer in gewisser Weise in einem '*Wie*' sich darstellen" (85 f.), ganz einfach deshalb, weil es im faktischen Leben eine fokale Ausrichtung, eine „Zugespitztheit" auf die je situative Selbstwelt gibt, die dementsprechend auch als „Zentrum der Lebensbezüge" angesetzt wird (87). Die „Zugespitztheit ist kein Wasgehalt, sondern ein Wiegehalt, in dem jeder noch so verschiedene Wasgehalt stehen kann. Dieser Wiegehalt ist nicht eine Erfindung oder theoretische Abstraktion, eine Erklärungsweise, sondern etwas, was als 'Gehalt' nichttheoretisch erfahrbar wird" (85). Die Erfahr-, Erlebbarkeit dieses Wiegehalts aber heißt, daß ich gerade über diese Erfahrungen den Husserl bedingt analogen Übergang von der Sach- und Was-Ausrichtung auf ihr Wie vollziehen kann. Diese 'Funktion' übernehmen bei Heidegger bestimmte, schon hier im Zusammenhang mit der Kunst erwähnte Lebensbegegnisse[68], durch die ich auf das *Wiesein selbstweltlichen Lebens als In-Situation-sein „hin"*gewiesen werde, ja, vor es selbst gebracht werde (ebd.)[69]. So ist der Übergang vom Was zum

---

67 Ideen I, wiederholt z. B. in den §§ 31 ff.

68 Z. B. wird der Wechsel vom Was- zum Wiegehalt im Vollzug „erfahrbar [...] in der lebendigen Begegnung mit bedeutenden Menschen: Künstlern, Forschern, Heiligen". Was hier geschieht, kann im Grunde schon von jedem Menschen „in der erfahrbaren Lebenswelt" ausgehen oder von dem „in der Geschichte" und schließlich auch von dem „in der literarischen künstlerischen Darstellung (Shakespeares Dramen, Dostojewski)" (85). Entscheidend ist jeweils, daß von dem in der Begegnung erfahrenen „Selbstleben" des Anderen „die Welt eine *ganz neue* Charakterisierung erfährt", daß die in der Begegnung erfahrene „Betontheit und Zugespitztheit auf die Selbstwelt nicht von bestimmten Lebenswelten und ihrem Sachgehalt als solchem her bestimmt" ist, vielmehr betrifft es „verschiedene Lebenswelten" gleichermaßen, ist „innerhalb" ihrer „antreffbar" - eben im Hinblick auf den Vollzugsmodus selbstweltlichen Lebens (175; Hervorhebung R. E.).

69 Gegen unsere Interpretation selbst könnte eingewandt werden, daß von der etwa über künstlerische Darstellungen vermittelten Zurückgeworfenheit auf das eigene Wie selbstweltlichen Daseins *als spezifischem In-Situation-sein* in der Passage, die die Erfahrbarkeit jenes Übergangs zum Wie behauptet, nicht direkt die Rede ist. Das ist

https://doi.org/10.5771/9783495993644-172 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wie in der Tat eine im Leben angelegte und von der Philosophie methodisch verlängerte „absolute" Distanzierung (29), insofern sie eine radikale - 'reinigende' - Abstandnahme von allem Sachlichen, Inhaltlichen, Ontischen ist. Es ist eine lebenshermeneutische Katharsis als Epoché, die, indem sie aus dem faktischen Leben herausführt, in das Wie selbstweltlichen In-Situation-seins hineinführt und es ansatzweise schon in seiner ontologischen Strukturiertheit sehen läßt[70]. Die skizzierte Grunderfahrung der Selbstwelt will Heidegger nun phänomenologisch freilegen, aber nicht im Sinne einfachen Nachvollzugs, sondern in eins mit der Destruktion verstellender Objektivierungen derart, daß man der „Grunderfahrung [...] selbst im Vollzug und Vollzogensein habhaft (wird)" (95) und so die „Grundhaltung der Phänomenologie" selbst gewinnt (136 ff., 233 f.). Die *lebenstranszendentale Idee ist, daß aus dem Wie situativ-selbstweltlicher Lebendigkeit das Leben an und für sich verstanden werden soll.*

Zu diesem Zweck setzt Heidegger in den Schlußpassagen nun am „Phänomen des Sich-Selbst-Habens" an, das über die Ausschaltung all dessen, was 'Haben' und 'Selbst' prinzipiell nicht sind, geklärt werden soll. Grundsätzlich ist das Haben meiner selbst als dem „Vertrautsein des Lebens mit der Welt, in der ich selbst lebe", als „Art und Weise, wie sich das Ich dabei seiner selbst bewußt wird" (257), kein Haben aufgrund methodischer, sprich reflexiver Einstellung, die das Ich als Ich aus der Faktizität heraushöbe, es dadurch objektivierte, als faktisches jedoch verfehlte. Vielmehr ist das nichtreflexive und doch immanent selbstbezügliche „Michselbsthaben" für Heidegger „der lebendige Prozeß des Gewinnens und Verlierens des Vertrautseins mit dem konkreten Leben selbst" - und das gerade aufgrund des Lebenszuges selbst, von meinen Erfahrungen herkommend mich wieder vorzuneigen „in bestimmter Situationsweise in Tendenz-Horizonte". Der, mein Lebenszusammenhang herkünftigen Vorneigens als einer in diesem Sinne verständlicher ist es, „darin ich mein Selbst habe", „worin lebend ich *mir verständlich bin*, mag das Erfahrene selbst meiner Existenz die schwersten Rätsel vorlegen" (165 f.).

---

richtig. Trotzdem ist unsere Interpretation systematisch gesehen berechtigt und läßt sich durch einen einfachen Hinweis belegen. Denn - das zeigt der Rückgriff - so wie es der Situationscharakter der Selbstwelt gewesen ist, durch den alles Lebensweltliche spezifisch als etwas erscheint (62 f.), ist die Erfahrung des Wie selbstweltlichen Seins (84 ff.) *notwendigerweise zugleich* die Erfahrung des In-Situation-seins, selbst wenn Heidegger das in letzterem Zusammenhang nicht expliziert.

70 Heidegger nimmt die Unterscheidung 'ontisch-ontologisch' an dieser Stelle freilich noch nicht vor, obwohl sie der Sache nach hier bereits angelegt ist.

https://doi.org/10.5771/9783495993644-172 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Damit ist aber noch nicht die Frage beantwortet, „als" was das Selbst als Selbst in dem Michselbsthaben eigentlich verstanden werden muß[71]. Heideggers Antwort ist der Tendenz nach klar, aber nicht unproblematisch. Pointiert besteht die *Tendenz* darin, *das Selbst und seine Situation zusammenlaufen und nichts als diese Situativität sein zu lassen, so daß Heideggers Ursprung des Lebens an und für sich das Wie des Selbst in Situation ist bzw. von ihm aufgeht.* „Die Ausdrucksgestalt des Selbst ist seine Situation. Ich habe mich selbst, heißt: *die lebendige Situation wird verständlich*" (166). Eben daraus ergibt sich aber auch das Problem, insofern mit der Transzendentalisierung des faktischen, in Was-Bezügen sich haltenden Lebens zum Wie situativen Selbsts die Situation ebenfalls aller Was-Bezüge 'beraubt' und so selbst transzendentalisiert wird. „Situation ist eben der eigentümliche Charakter, in dem ich mich selbst habe, *nicht den Inhalt des Erlebten*"[72]. Aber wie geht das zusammen, daß ich mich einerseits habe, mir verständlich bin aus dem faktischen Lebenszusammenhang, dessen Verständlichkeit doch sicher auf der inhaltlichen Verbindung herkünftigen Vorneigens in neue Tendenz-Horizonte, mithin auf dem Zusammenhang meiner Praxis selbst beruht, andererseits ich mich aber gerade dann situativ haben soll, wenn die Inhalte des Erlebens, das worum es mir gegenstands-, was-, sach-, projektbezogen immer geht - wie Heidegger sonst ja selbst vom faktischen Leben sagt -, nicht hereinspielen? Diese schon von Heideggers eigenem Ansatz systematische Schwierigkeit potenziert sich vor der Folie einer die Leiblichkeit des Lebens einbeziehenden Systematik, etwa im Sinne Merleau-Pontys. Ist denn überhaupt eine Situation vorstellbar, in der alle doch immer leibvermittelten Bezüge - die Inhalte des Erlebens - wirklich ausklammerbar sind? Bin ich leiblich, dann bin ich in der Welt. Bin ich in der Welt, bilden diese leiblich-weltlichen Bezüge meine Situation. Mich ganz zu haben, in einer Situation, die zugleich eine der Welt sein soll, aber dennoch situativ, weltlich in keiner Weise darauf bezogen zu sein - wird damit nicht der alte, sich von Descartes' weltlosem Ego herschreibende transzendentalphilosophische Gedanke eines leiblosen Bewußtseins in neuer Gestalt wiederholt? Zeigen sich hier nicht Ähnlichkeiten zum alten Traum letzter Evidenz, nämlich neu der Traum

---

[71] 166. Beachte jedoch: „In faktischer Erfahrung frage ich nicht, was das Selbst ist; ich habe es in der Weise des Lebens im Verständlichen. Was wir mit unserer Frage suchen, ist das 'Als', in welchem unabgehoben das Michselbsthaben mein Selbst hat. Welches ist die Ausdrucksgestalt des Selbst *im* Michselbsthaben selbst?"

[72] 260 (Hervorhebung R. E.).

https://doi.org/10.5771/9783495993644-172 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einer Klarheit, eines vollen Michselbsthabens - der durch keinen leiblich-weltlichen Inhalt des Erlebten getrübt ist?

Über die Destruktion aller Objektivierungen, aller Inhalte und Was-Bezüge hat Heidegger nun nicht nur die reine Faktizität als das Wie situativ-selbstweltlichen Vollzugs, sondern zugleich damit die Hauptbedingung des eigenen Tuns als lebendigen Vollzugs herausgeschält, zudem noch die Mitphänomenologen (die Hörer einst, die Leser heute) zum „reinen Verstehen" vor und in die Situation geführt, nur noch das Wie selbstweltlicher Situativität faktischen Lebens zu sehen (257). In gewisser Weise sind hier die Ursprungsdimension strukturell konstruiert, die Faktizität „in die reine Sphäre des Lebens" gehoben (261). Da diese *Faktizität als* (im Durchgang durch die Katharsis von allen objektivierenden Verstellungen) *gereinigt-reine* aber nichts anderes ist als das *Wie von Situativität des Selbst im Leben*, muß, wenn dem Wie je situativ-selbstweltlichen Lebens eine Grundstruktur zu eigen ist, genau das die Grundstruktur sein, um das Leben an und für sich zu verstehen. Aufgrund m.E. dieses Gedankens kommt Heidegger zu einer „*Urgliederung*", „*Urstruktur der Situation*", die nach Bezugs-, Gehalts- und Vollzugssinn als „*Sinnelementen*" oder „*Sinnführungen* [...] des Lebensstromes selbst" zunächst rein strukturell differenziert wird, um sodann „zurückgeworfen (zu) werden in das lebendige Leben selbst. Diese Sinneselemente erlauben damit einen Zugang zu dem *Leben-an-und-für-sich*"[73].

Spricht im Hinblick auf dieses Vorhaben alles für eine „Gleichursprünglichkeit" jener die Situation ausmachenden Sinnführungen, so läßt ein näheres Hinsehen doch erkennen, wie Heidegger selbst in die Urstruktur der Situation nochmals ein Gefälle, eine Differenzierung nach Ferne und Nähe zum Ursprung integriert, die ganz vom Gedanken des reinen Wie selbstweltlichen Lebens durchherrscht ist. Bereits die Differenzierung der Sinnführungen drückt formal nichts als das Wie situativ-selbstweltlichen Lebens nach Bezugs-, Gehalts- und Vollzugssinn aus. Der Bezugssinn des Lebens steht formal für den „Bezug von *Motiv* zur *Tendenz*", also für das, wie ich in allem natürlichen Lebenszug immer dieser Ausrichtung unterliege, der Gehaltssinn steht formal für die natürliche Ausrichtung der Tendenz an einem weltlichen Was, weil die Tendenz per definitionem zu und auf etwas hintendiert, was inhaltlicher Art ist, was sich zur „*Idee*" ausformen und so den Horizont einer „*Lebenswelt*" eröffnen und „umspannen" kann (260 f.). So sehr Bezugssinn und Gehaltssinn „in jeder Lebenswelt und Situationsganzheit" deren Struktur untrennbar ausmachen, so sehr besteht doch

[73] 261 f. Entsprechend 161. Zur „*Urgliederung*", „*Urstruktur*" der Situation s. 166, 261.

https://doi.org/10.5771/9783495993644-172 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„methodisch ausdrücklich [ein] Vorrang des *Bezugs* vor [dem] Gehalt", weil von ihm her überhaupt so etwas wie „Sinn*zusammenhang*" gedacht werden kann[74]. Nun ist aber das Wie des Bezugssinnes keine äußerliche Verbindung zwischen zwei Gegenstandsobjekten, sondern immer schon das Wie des Vollzugs des Selbst in seinen lebensintentionalen Bezügen[75], selbst wenn dieses so dabei ist, daß es selbstvergessen, da weltbenommen „lebt, ohne sich selbst zu haben". Sich selbst nicht zu haben, heißt nicht, im 'Bezug zu ...' gar nicht dabei zu sein. Vielmehr dominiert hier der Bezugssinn der situativen Urstruktur bei gleichzeitiger Verdrängung - nicht Aufhebung (!) - des Vollzugssinnes[76]. Deshalb muß aber - erst recht um der Durchführbarkeit des eigenen Projektes einer Ursprungswissenschaft willen - die Urstruktur der Situation die Möglichkeit des „Rückganges in verschiedenen Stufen zur immer gesteigerten Konzentration des *Vollzugs* (des Bezugssinnes) bis schließlich zur vollen *Spontaneität* des Selbst" in sich bergen. Zweifellos kommt es Heidegger auf diese „Spontaneität des Selbst" an. Ihr „entspringt" der Vollzugssinn. Sie ist „Domination des *Vollzugssinnes*". Wenn sie so herrscht, „so gesteigert lebendig ist, ist ursprüngliches Leben existent", so existent, daß „die Situation damit eine Modifikation ihres Gehaltssinnes [erfährt]: es kommt zu einer schöpferischen *Gestaltung* der Lebenswelt." Und weil dem so ist, stellt „die Spontaneität des lebendigen Selbst" das „letzte Phänomen" dar, „aus der der Grundsinn von '*Existenz*' geschöpft werden kann [...] der Sinn der *Wirklichkeit* in allen Schichten des Lebens verständlich [wird]." Kurz gesagt ist *Heideggers frühe These: Die „ursprüngliche Bedeutung" des „Sinns von 'Existenz'" ist ihre Spontaneität*! Eben deshalb ist sie für „jedes Sinngefüge des theoretischen Verhaltens" der „letzte Ursprung" (260 f.).

Diese These von der Spontaneität des lebendigen Selbst als letztem Ursprung wird aber ihre oben angedeutete Ambivalenz nicht los, vertieft sie vielmehr noch. Zum einen trägt sie in die „Urstruktur" der Situation als Wie situativer Existenz ein hierarchisches Gefälle hinein, so daß es gewissermaßen einen Ursprung im gleichwohl ursprünglichen Zusammenhang von Bezug, Gehalt und Vollzug geben soll. Selbst hier im ursprünglichen Zusammenhang wird der Gedanke eines reinen Wie von Leben nochmals radikalisiert. Während im Bezugs- und Gehaltssinn noch der Widerschein von Was-Bezügen steckt, stellt die

---

74 161, Anm. 21 (Hervorhebung R. E.).

75 260: „Der *Bezugssinn* [...] ist selbst schon Sinn eines Vollzugs, eines Dabeiseins des Selbst."

76 260 f.: „Der Vollzugssinn ist *verdrängt*, die Situation verläuft im *Bezugssinn*" (261).

https://doi.org/10.5771/9783495993644-172 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Selbstspontaneität die Freiheit von allen Was-Bezügen dar. Aber nicht nur das. Sie hebt diese Bezüge in ihren überkommenen lebensweltlichen Zusammenhängen auf, indem sie das Wie des Bezuges in seinen Was-Tendenzen modifiziert und den Lebensweltzusammenhang *von sich her* neu formt, gestaltet. Problematisch wird das zum zweiten, wo Heidegger die Urstrukturhinsichten als „variable Mannigfaltigkeit" ins Leben zurücknehmen will, um es jetzt als Leben an und für sich zu verstehen. Nunmehr soll „der *Ursprung*" über den „Ausdruckszusammenhang zwischen dem faktischen Erfahren in der Umwelt, der Spontaneität der Selbstwelt und der gegenwärtigen Geschichte" einmal mehr gewonnen werden bzw. „ausgedrückt sein durch diesen letzten Ausdruckszusammenhang selbst" (262). Erneut erhebt sich die Frage, ob das zusammengehen kann. Einerseits steht der Ausdruckszusammenhang als ganzer für die Ursprungsdimension (und das ist nicht ohne historisch-konkrete Was-Bezüge, Ausprägungen der Lebensformen usw. denkbar), andererseits gilt eben die überdeutlich ausgesprochene These der Spontaneität des lebendigen Selbst als letztem Ursprung (unabhängig von allen inhaltlich, historisch-kulturellen Vorgaben).

Heidegger braucht die Spontaneität, diese lebenstranszendentale Freiheit als ausgezeichnete Form lebendigen Vollzugs zur Durchführung seines Projekts. Sie ist die entscheidende Vermittlungsstelle, der phänomenologische Vollzug aus entsprechender Grundhaltung, destruktiv freigeschält und freigehalten, darin sich selbst bestätigend und steigernd. Sie ist es, deretwegen das Phänomen des Sichselbsthabens zum „vollen Phänomen des Selbstweltlebens" gesteigert werden muß und auf die bezogen Heidegger im Kontext möglicher „Ausdrucksstufen" des situativen Selbst von „Selbstwerden" als „Intransitäten der *Verselbstung*" spricht (161, 166; vgl. 260 f.). Kraft dieser Leistung ist sie weiterhin unhintergehbare Letztbedingung, um „durch Ursprungsverstehen, Interpretation und 'Konstruktion' die Urgeschichte des Lebens selbst (zu gewinnen), nicht in einer linearen Abfolge von *Stadien*, sondern in einer ständig neu vom Ursprung vorbrechenden *Produktion*", die also damit „keine allgemeingültigen Gesetze, sondern geoffenbarte Sinnbezüge" herausgestaltet, „die als reine Ausdrucksgestalten des Lebens es selbst geben" (148). Die 'Produktion' entspricht für Heideggers Vorstellung der Stufen phänomenologischen Verstehens explizit der letzten, der „Gestaltgebung" (255). Beide laufen zusammen mit dem Moment der Neugestaltung überkommener, in festen Bezugsbahnen sich haltender Lebenswelten. Denn die Spontaneität ermöglicht - nach der „Zurücknahme der Ausformung [sc. der Urstruktur selbstweltlicher Situativität] in das Leben" - allererst die Produktion

https://doi.org/10.5771/9783495993644-172 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„genealogisch urgeschichtlicher Ausdruckszusammenhänge", die „absolute Geschichte des Lebens an und für sich", die „Urgeschichte des Lebens selbst" (161, 63, 148). Und schließlich ist erst hier Heideggers Forderung erfüllt, der „genuinen Grunderfahrung der Selbstwelt" im Vollzug (und d. h. in eigener Spontaneität) selbst habhaft zu werden (95).

Die Konzeption verdeutlicht nicht nur, daß Heidegger mit der Herausarbeitung der Urstrukturiertheit des Wie selbstweltlicher Situativität und ihrer 'Zurücknahme' in das faktische Leben an sich, um es archäologisch für sich zum Verständnis zu bringen, die traditionellen Arché-Vorstellungen nach Maßgabe „*einer* letzten leeren Allgemeinheit" als „Satz, Axiom", als ein „allgemeines Prinzip", als eine „Kraftquelle" oder dergleichen (26, 147 f.) verabschiedet hat. Deutlich ist ebenso, daß die Ebene des faktischen Lebens von der lebensausgänglichen Initiierung des Blickwechsels vom Was zum Wie über die erlebbare Grunderfahrung der Selbstwelt bis hin zu jener Produktion 'genealogisch urgeschichtlicher Ausdruckszusammenhänge' nicht verlassen, nicht reflexiv vergegenständlicht und stillgestellt, sondern aus der Situation heraus „ausdrucksbegrifflich", „diahermeneutisch" ausgelegt werden soll (263). Überdeutlich liegt schließlich der letztursprüngliche Quellpunkt aller Sinnhaftigkeit in der „Spontaneität des lebendigen Selbst", in welcher es sich ganz hat und seiner ganz mächtig ist, was ebenso situativ sein wie ohne Erlebensinhalt soll geschehen können (260).

Damit liegt jedoch auch die Grundspannung im frühen heideggerschen Ansatz zu Tage. Gehen wir hier noch einmal auf die selbstweltlich situative Urstrukturiertheit zurück und fragen nach dem Verhältnis von Faktizität und Existenzspontaneität, so läßt sich jetzt die Bedeutung der einseitigen Akzentuierung des Vollzugssinnes zu Ungunsten des Bezugs- und Gehaltsinnes ermessen. Diese bilden zwar die Urstruktur der Situation mit. Dennoch vernachlässigt sie Heidegger und ihre *Relevanz* kann 'gegen Null' gehen, wenn es um meine reine Selbsthabe geht (vgl. 260 f.). Die Möglichkeit gänzlicher Selbstmächtigkeit und also reiner Selbstgewißheit in meiner Spontaneität verlangt die Hintanstellung jener Sinne oder, anders gesagt, die Selbstspontaneität läßt den „Vollzugssinn" „entspringen", „steigert" ihn so, daß er situativ dominiert. Einerseits soll so jetzt erst „ursprüngliches Leben existent" sein, der Gehaltssinn dadurch modifiziert und eine „schöpferische *Gestaltung* der Lebenswelt" erreicht werden. Das bedeutet andererseits, daß gegenüber der reinen Aktivität spontaneitätsgetragenen Vollzugssinnes der Bezugs-Gehaltssinn-Zusammenhang für sekundär und reiner Passivität unterliegend erklärt wird. Das besagt jedoch wiederum, *es ist gar nicht die*

https://doi.org/10.5771/9783495993644-172 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

selbstweltliche Situation eigentlicher Ursprung! Oder kann etwas Situation genannt werden, was aus den Zusammenhängen, durch die es eben die einmalige Situation wird, gelöst wird? Ihr Herkommen, ihre Motiv-Tendenz-Zusammenhänge, ihre Peristasen, damit die ihr möglicherweise eingefügten Anderen und gegebenen zwischenmenschlichen Beziehungen - ist das alles irrelevant für meine Spontaneität, meinen Vollzug, für die Neugestaltung der Situation? Nehmen wir entsprechend die Perspektive des Phänomenologen. Gesetzt, mein Selbstvollzug wird durch meine Spontaneität so spontaneitätsdurchsetzt, daß er nichts als reine Spontaneität - nichts als reine Freiheit und Konstitutivkraft - ist, gesetzt, die interpretative (Re-)Konstruktion, Produktion und Gestaltgebung genealogisch urgeschichtlicher Ausdruckszusammenhänge hält sich zunächst gehaltsbezogen im Bezugssinn, um sodann schöpferisch zu werden, welche Grundvoraussetzung macht Heidegger dabei? Die, daß unter Ausschluß von Wechselbezügen allein vom Selbst her alle Bezüglichkeiten neu, anfänglich, ursprünglich 'setzbar' sind! Warum aber sollten nicht der jeweilige Bezug und damit verbundene Gehalt (und d. h. die dahinter stehenden faktischen Lebensbezüge) von ihrer Seite selbst her meinen Seinsvollzug in seinem Wie *prinzipiell* mitbestimmen, auf meine Spontaneität ihrerseits Einfluß nehmen, was freilich hieße, daß meine Spontaneität nicht allein meine ist, in sie sich immer schon anderes mit hineinartikuliert hat? Wäre dem so, dann gäbe es von jenen Sinnen und Bezügen eine Art *Mitursprünglichkeit*. Selbst wenn die Ausdruckszusammenhänge sich jeweils *auch* über *mein* Erleben vollziehen, liegt darin eine Rechtfertigung für die Reduktion des Zusammen von Selbst, Welt und Mitwelt auf meine Spontaneität (über die Urstruktur der Situation hinaus) als Letztursprung einer Ursprungswissenschaft des Lebens an und für sich? Schon die lebensausgängliche Initiierung 'von Seiten' der Welt, ja mehr noch eben von den Mitmenschen - Heidegger spricht explizit von „Begegnung mit [...]" (85), durch welche mir das Wie situativ-selbstweltlichen Lebens auffällig wird - zeigt ihre Mitursprünglichkeit für das Wie meines Vollzuges und also auch all meiner Konstitution, so daß unter diesem Gesichtspunkt Faktisches und Transzendentales untrennbar sind. Nicht anders als beim letzten großen und überzeugt forcierten transzendentalphilosophischen Letztbegründungsprogramm - dem Husserls nämlich - bestimmen auch beim scheinbaren Antitranszendentalisten und frühen Lebensphänomenologen Heidegger das faktische Leben, Welt und Mitwelt die Gestalt- und Sinnbildung eben dieses Lebens nicht eigentlich mit.

https://doi.org/10.5771/9783495993644-172 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

So groß der Unterschied von Heidegger und Husserl anfänglich auch immer zu sein scheint, die Nähe selbst in der Methode ist größer, als im allgemeinen angenommen wird. Zwar sucht Heidegger quasi der husserlschen Epoché zu 'entkommen', indem er den Blickwechsel vom Was zum Wie und seine Ursprungswissenschaft lebensausgänglich motiviert sein läßt - etwa durch Kunsterfahrungen, „Angst", „Langeweile", „Verzweiflung" oder sogar durch einen „Jubel des Herzens" [77] -, und indem er ferner anstelle des entschiedenen Nichtmitmachens, anstelle geforderter Uninteressiertheit und Enthaltsamkeit in der Epoché Husserls das „'Mitmachen' der persönlichen Lebenserfahrung mit größter Lebendigkeit und Innerlichkeit" verlangt (254). Aber schon die ausgängliche Umstellung als solche vom Was zum Wie selbstweltlichen In-Situation-sein sollte hellhörig werden lassen. Noch nachdenklicher aber stimmt das, was sich hinter dem von Heidegger angemahnten größtmöglich lebendigen und innerlichen Mitmachen verbirgt. Denn dieses ist beim Phänomenverstehen engstens verschmolzen mit der *„kritischen Destruktion* der Objektivierungen, die immer bereit sind, sich den Phänomenen anzusetzen" (ebd.). „Immer wieder" „fällt" das Leben seinen Entäußerungen, Objektivierungen, Ausdrucksgestalten „zum Opfer" - *„statt sich selbst zu haben"* (155, Hervorhebung, R. E.). Umgekehrt gesehen bedarf es also umwillen der Selbsthabe des und also auch meines Lebens des reduktiven Abbaus der Objektivierungen - die weitere in der Transformation dennoch erkennbare Anverwandlung der husserlschen Epoché. Nur so vermag ich in der „Steigerung des 'Nicht'" eine „Steigerung der Anschauung" zu erreichen bis hin zum „prinzipiell Letzten [...] mit absoluter Anschauung" (110, 161, 198). Diese ist, sofern ich „in ihr selbst lebe", die „absolute Lebenssympathie" des Kriegsnotsemesters (GA 56/57, 110) als Heideggers Fortführung des husserlschen „Prinzips aller Prinzipien" und Alternative zu den entwurzelten, da entlebenden und das 'Ich' enthistorisierenden Wissenschaften. Sie besagt das volle *„Beim-Leben-selbst-sein"*, durch die es erst als „es selbst" gegeben werden kann, der ersten Ausarbeitung der Ursprungsphilosophie (GA 58, 163 – Hervorhebung R. E. -, 148). „Weil" deren phänomenologische Grundhaltung nun aber „in jedem Moment Eingang in die Lebendigkeit des Lebens selbst verlangt", bedarf es des „äußersten Radikalismus" der Phänomenologie als ständige

---

[77] Zu den Kunsterfahrungen s.o.; zur Angst: SZ § 40; zur Langeweile insbes. GA 29/30; zur Verzweiflung die erste Bemerkung GA 59, 131 (wo durch fortwährende Destruktion und Diiudication die „Grunderfahrung" - „sich im Vollzug selbst zu haben" (187) - ausgelöst werden soll, mithin *„Entscheidungssorge*, 'Verzweiflung'" (131).) Zum „Jubel des Herzens" nur eine kurze Bemerkung in EiM, 1.

https://doi.org/10.5771/9783495993644-172 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Repetition der Maßnahme gegen jegliches objektivierende „Herausfallen aus der Grundhaltung" (z. B. 145, 237). Das aber heißt, *Heidegger denkt die phänomenologische Grundhaltung in ihrem äußersten Radikalismus inbegrifflich zugleich als Selbsthabe* (des Lebens in seiner Spontaneität als fortwährender Negierung, gleichsam als Dauer-Epoché) *und Beim-Leben-selbst-sein.* Damit stehen wir m. E. vor dem *systematischen Grundproblem des frühen Heidegger.* Es ergibt sich daraus, daß *absolute Selbsthabe*, die nur deshalb absolut sein kann, weil sie allein vom Selbst her aufgefaßt wird, und *radikales Beim-Leben-selbst-sein in Wahrheit unvereinbar sind*! Wohl mag die Steigerung der Lebendigkeit des Lebens hin zu seiner höchsten Potenz situativer Spontaneität als Negativität aus 'ursprünglicher Historizität' möglich sein[78]. Nur findet eine solche Existenz nicht wirklich Eingang ins faktische Leben, *wie es als faktisches leibt und lebt*, sondern löst sich aus ihm und *hebt die Lebensbindung auf*, auf die Heidegger mit Dilthey Husserl gegenüber so großen Wert legt. So werden die stark gemachten Tendenz-Motivations-Zusammenhänge aber nicht aufgenommen, vielmehr programmatisch unterlaufen[79]. Demgegenüber heißt beim Leben selbst zu sein, daß meine scheinbar volle und gänzlich in meine Macht gestellte Selbsthabe fort und fort durchtränkt ist von jeder nie ganz von meiner Spontaneität neu konstellierbaren Situation, von ihren Peristasen, von Welt und Mitwelt, deren 'Ursprünglichkeit' sich mit meiner 'Ursprünglichkeit' je schon wechselseitig, ereignishaft (im Sinne des späten Heidegger), chiasmisch

---

78 Vgl. GA 60, 90. - Auf den engen Zusammenhang der destruktionsermöglichenden Negativität mit der Spontaneität und ursprünglichen Historizität der Existenz beim frühen Heidegger bereits kann ich an dieser Stelle nicht ausführlicher eingehen.

79 Das systematische Grundproblem ergibt sich damit aus Heideggers *„Identitäts-philosophie des Lebens"*. So hat Gethmann, 1986/87, 44, Heideggers vollzugs-definitorischen Bestimmungsversuch von Philosophie in seinen Aristoteles-Interpretationen (GA 61, 13 ff.) auf den Punkt gebracht. Während Gethmann auf die in der Unmittelbarkeit auch dieser Philosophie liegende Gefahr ihrer Unvermittelbarkeit hinweist (44) und die „grundsätzliche Schwierigkeit" darin sieht, daß ein Verschmelzen des Philosophierens „mit dem faktischen Lebensvollzug [...] seinen intersubjektiven Geltungsanspruch" zu verlieren droht (45), möchte ich an dieser Stelle das systematische Grundproblem des frühen Heidegger anders akzentuieren. In der Tat war die Identitätsphilosophie vom Kriegsnotsemester an Heideggers Ziel und in der Tat hat er im Zuge der Destruktion aller objektivierend-entlebenden Tendenzen eine Unmittelbarkeit der phänomenologischen Grundhaltung als 'absoluter, erlebensidentischer Lebenssympathie' (vgl. GA 56/57, 110) zu gewinnen und ihre 'Vermittlung' in die 'wahre Unmittelbarkeit' wohl durch eine nicht objektbegrifflich-referentiell, sondern durch eine ausdrucksbegrifflich arbeitende Diahermeneutik zu konzipieren versucht. Uneingelöst bleibt bei dieser Konzeption bloß, daß in den faktisch lebens-, um-, und mitweltlichen Bezügen eine allein selbstweltliche Ursprünglichkeit nicht möglich ist bzw. das Erreichen dieser das Integrieren jener ausschließt.

https://doi.org/10.5771/9783495993644-172 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

verflochten hat[80], ohne daß darin eine existenzursprüngliche Selbsttransparenz zu gewinnen wäre (reine Selbsthabe), die zugleich universale Lebenstransparenz wäre (Lebenshabe als ungetrübtes Beim-Leben-selbst-sein). Wenn der frühe Heidegger aber in der „Spontaneität des lebendigen Selbst" den Letztursprung allen Wirklichkeitssinnes ansetzt; wenn „alle Wirklichkeit [...] ihren ursprünglichen Sinn durch die Bekümmerung des Selbst" erhalten soll (GA 59, 173); wenn als dessen „entscheidende Grunderfahrung" die angesehen wird, „im [Destruktions-]Vollzug sich selbst zu haben" (187), wodurch zugleich der „ursprüngliche Sinn von 'haben' *und 'sein'* [...] gewonnen" wird (ebd., Hervorhebung R. E.); wenn es, wie Heidegger zu betonen nicht müde wird, „entscheidend wird [...], daß ich *mich habe*, die Grunderfahrung, in der ich mir selbst als Selbst begegne" (so die Jaspers-Rezension, WM, 29); wenn also letztlich alle Begründungslasten noch immer von Seiten einer nur ansatzweise verwandelten Subjektivität getragen werden, dann muß man sagen: *Descartes', Kants, die frühidealistische und Husserls Zentrierung auf ein cogito bzw. transzendentales Bewußtsein hat der frühe Heidegger bei aller Transformation zur Existenz und entsprechender Abwendung vom Systemgedanken noch nicht wirklich lebensdezentriert*[81]. *Zunächst tritt im nur allzu berechtigten*

---

[80] Ich denke hier an Heideggers späteren, nicht mehr eindeutig zwischen Sein und Dasein trennbaren Ereignisbegriff sowie an den Begriff des Chiasmus beim späten Merleau-Ponty, SU, 172 ff.

[81] Das bestätigt auch Heideggers Selbstkritik. Schon während der frühen *Phänomenologie*-Vorlesung erkennt er in der Selbstweltzuspitzung eine „Einseitigkeit, die zurückgenommen werden muß" (GA 58, 228, vgl. 229). In wohl späteren Bemerkungen zur Umarbeitung der Vorlesung sieht er sogar seinen Ursprungsansatz wie die „Ursprungsidee" als „prinzipiell verfehlt und notwendig unklar" an, des weiteren in der „Zuspitzung" auf die Selbstwelt „zu sehr [einen] Nachklang einer anfänglichen ichlich-transzendentalen Orientierung" (197 f.). Prinzipiell wird ein „'Monismus' der Existenz" abgelehnt, „weil Monismus etwas objekthaft Einstellungsmäßiges besagt und man mit solcher Charakterisierung das Ganze von Grund aus nicht versteht" (199). - Doch scheint mir - abgesehen von der Beibehaltung der selbstwelt- und existenzausgerichteten Terminologie, s. etwa GA 59, 82, 84, 89 - fraglich, ob Heideggers Selbstkritik wirklich zu einer durchgreifenden Änderung seines Philosophierens führt, oder ob sich die frühe Orientierung im Zuge einer Ontologisierung nicht vielmehr zur Authentizität der eigentlichen Existenz radikalisiert (selbst wenn diese Fragestellung letztlich auf die Schematisierung des Seinssinnes abhebt). Und es scheint in der Selbstkritik schon der Grund der Radikalisierung angedeutet. Denn wenn Heidegger sowohl die 'ichlich-transzendentale Orientierung' als auch die 'objekthaft einstellungsmäßige' Ausrichtung eines Existenzmonismus zusammen hinterschreiten möchte, ist die Frage, ob das gleichzeitig möglich ist, oder ob nicht vielmehr der Versuch der Vermeidung aller potentiell substantiell-objektmäßig konnotierten Ansätze ihn ungewollt zur nochmaligen Überhöhung der idealistisch transzendentalen Perspektive führt.

https://doi.org/10.5771/9783495993644-172 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Revisionsversuch der überkommenen Ich-Welt-Konstellation die Spontaneität des lebendigen Selbst als Vollzug gleichsam an die Stelle des cogito, an die Stelle transzendental prinzipierender oder konstituierender Subjektivität als Ursprung von allem! Sogar die Urstruktur der Situation des Selbst faktischen Lebens (von dem also, was in ihrer Endlichkeit alle Unbedingtheitsanmaßung der ihr eingefügten 'Subjekte' in Schranken weisen sollte) wird in die Spontaneität der Existenz (oder Varianten der Selbstaffektion) zurückgenommen, in der sie sich selbst ganz soll haben können, und steht so noch - konsequent interpretiert und so paradox es klingen mag - in der neuzeitlichen Tradition. Heidegger ist hier noch weit entfernt davon, die „Anmaßung alles Unbedingten" hinter sich gelassen zu haben[82]!

IV. Fazit

Wir haben Heideggers frühen Einsatz beim Leben rekonstruiert. Das Kriegsnotsemester ging von der fundamentalen Opposition entlebender und enthistorisierender Wissenschaft und ursprünglichem Leben aus. Die Schrittfolge zeigte sodann in der Auslegung des 'vortheoretischen Lebens-Etwas' in der 'hermeneutischen Intuition' und unter Heranziehung der Geltungstheorie Lasks Heideggers Begründungsversuch aus der Ursprünglichkeit des Lebens. Ursprung des Lebens an und für sich bzw. allen Existenz- und Wirklichkeitssinnes, ja Paradigma eigentlicher Wirklichkeit, war schließlich die 'Spontaneität des lebendigen Selbst'. Zugleich offenbarte sich hier eine tiefe Ambivalenz im frühen Ansatz Heideggers. Prima facie geht es ihm in seinem Rekurs auf das faktische Leben hin zum In-der-Welt-sein des Daseins um eine Revision der klassischen Subjekt-Objekt-Sichtweise, um das 'Welten', 'Sich-ereignen', um die Sinn- und Gestaltbildung, um die Selbststrukturierung des Lebens aus ihm selbst heraus. Doch zugleich läßt er das Geschehen nicht nur über das situativ-selbstweltliche Erleben als Inbegriff und Kreuzungspunkt von Ausdruckszusammenhängen vermittelt sein, sondern die Selbstwelt als 'Zentrum der Lebensbezüge' wird ob ihrer

---

[82] So später in seinem Ding-Aufsatz, VA, 179. - Überhaupt muß der frühe Ursprünglichkeitsansatz Heideggers auf seine weiteren Implikationen befragt werden. Was bedeuten beispielsweise die Beibehaltung des Gedankens der Evidenz im Wandel zur Vollzugsgewißheit, der Gedanke schlechthinniger Selbst- als universaler Lebenstransparenz sowie der damit zusammenhängende Gedanke des Selbststeigerungszirkels hin zum absoluten Vollzugsleben in der phänomenologischen Grundhaltung (GA 56/57, 110)? Greift hier nicht die neuzeitliche Geschichte weit auf Heidegger über?

https://doi.org/10.5771/9783495993644-172 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Spontaneität in ihrer radikalen Selbsthabe als letzter Urheber jeder (Neu-)Gestaltung des Lebens angesetzt. Diese Urheberschaft ist letztkonstitutiv. Weder das Leben, Welt und Mitwelt noch ein geschichtliches (Seins-)Geschehen fungieren gleich- oder mitursprünglich wirklich mit.

Diese Grundambivalenz des frühen Heidegger bis zu *Sein und Zeit* und den Schriften im Umfeld muß verstanden sein, um einen Zugang zur „Kehre" zu finden. Von der spezifischen Nichtursprünglichkeit des Weltens oder Geschehens 'im Ereignischarakter des faktischen Lebens' (GA 59, 85) ist die Verbindung zur Spätphilosophie *nicht* zu ziehen. Wer sie zieht, gibt viel von der Tiefe preis, zu der Heidegger in seinem Kampf um philosophische Ursprünglichkeit letztlich im Aufbrechen derselben als einseitiger vorgedrungen ist. So wie Heideggers Leitdevise, das Leben nicht vom Außen welcher Einstellung nach auch immer, sondern ganz *von innen her* rein verstehen zu wollen, selbst ihn führte, kann das Kehren seinerseits auch nur innerhalb dieser Binnenperspektive der absoluten, erlebensidentischen Lebenssympathie verstanden werden. Thetisch gesagt: Von der Ebene des 'immer nichtursprünglichen' faktischen Lebens als einer ontischen Ebene kann weder Heideggers Ursprünglichkeitskonzeption noch die allein aus bestimmter ontologischer Unchiasmizität auf der ontologischen Begründungsebene 'sich ereignende' Kehre in dem 'Quälenden der ontologischen Differenz' (vgl. GA 65, 250) hin zu ihrer Auflösung, mithin zur Verschränkung des Ontischen und Ontologischen einsichtig gemacht werden. Erst nach *Sein und Zeit* wird Heidegger allmählich deutlich, wie sehr er die Ursprünglichkeit der Existenz von einer her denkt, die bestimmte subjektivitätsmetaphysische Prämissen der Neuzeit noch teilt. Mit der Einsicht, daß die Ursprünglichkeit von *Sein und Zeit* nicht wirklich ursprünglich ist, wird Heidegger durch sein Ursprünglichkeitsdenken über seinen fundamentalontologischen Ansatz hinausgetrieben. Das führt schließlich zwangsläufig zu einer anderen, nicht mehr an einer Instanz festmachbaren Gestalt von Ursprünglichkeit, die Heidegger chiasmisch im „Ereignisdenken" sich zeigen lassen möchte. Es schließt einen integralen Lebensbegriff ebenso ein wie es eine implizite Normativität mit sich bringt, von welcher her gerade die Entfesselung des Machbaren im „Gestell" der Technik etwa dahingehend kritisiert werden kann, daß es den Menschen für die ihm zugeschickten *Ereignis-* und *Lebens*möglichkeiten blind zu machen droht.

https://doi.org/10.5771/9783495993644-172 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Texte von Heidegger:

GA 1 - Gesamtausgabe Band 1: Frühe Schriften (1912-1916), hg. von F.-W. v. Herrmann, Frankfurt a. M. 1978.

GA 4 - Gesamtausgabe Band 4: Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, hg. von F.-W. v. Hermann, Frankfurt a. M. 1981.

GA 29/30 - Gesamtausgabe Band 29/30: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit (Freiburger Vorlesung Wintersemester 1929/30), hg. von Fr.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M. 1983.

GA 56/57 - Gesamtausgabe Band 56/57: Zur Bestimmung der Philosophie, 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Vorlesung Kriegsnotsemester 1919, 1 - 117); 2. Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie mit einer Nachschrift der Vorlesung „Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums" (Sommersemester 1919, 119 - 203; 205 - 214), hg. von B. Heimbüchel, Frankfurt a. M. 1987.

GA 58 - Gesamtausgabe Band 58: Grundprobleme der Phänomenologie (Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1919/20), hg. von H.-H. Gander, Frankfurt a. M. 1993.

GA 59 - Gesamtausgabe Band 59: Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1920), hg. von C. Strube, Frankfurt a. M. 1993.

GA 60 - Gesamtausgabe Band 60: Phänomenologie des religiösen Lebens, 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion (Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1920/21, hg. von M. Jung u. T. Regehly, 1 - 156); 2. Augustinus und der Neuplatonismus (Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1921, hg. von C. Strube, 157 - 299); 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik (Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918/19, hg. von C. Strube, 301 - 337), Frankfurt a. M. 1995.

- (EiM): Einführung in die Metaphysik (Vorlesung vom Sommersemester 1935), Tübingen ^{2}1958.
- (SZ): Sein und Zeit, Tübingen ^{15}1979.
- (VA): Vorträge und Aufsätze, Pfullingen ^{2}1959.
- (1996): Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Auszug aus der Nachschrift Brecht, hg. von C. Strube, in: Heidegger-Studies, Volume 12, 1996, 9-14.

Weitere Texte:

Beelmann, A. (1994): Heideggers hermeneutischer Lebensbegriff: Eine Analyse seiner Vorlesung 'Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit', Würzburg.

Bergson, H. (1927): Schöpferische Entwicklung, Nobelpreis-Ausgabe, Zürich.

Biemel, W. (1997): Die Wahrheit unserer Zeit - im Lichte des Denkens von Heidegger, in: E. Richter (Hg.): Die Frage nach der Wahrheit, Frankfurt a. M.

Brach, M. J. (1996): Heidegger - Platon: vom Neukantianismus zur existentiellen Interpretation des 'Sophistes', Würzburg.

Cramer, K. (1974): 'Erlebnis'. Das aporetische Resultat der systematischen Diskussion eines nachhegelschen Grundbegriffs und das Problem des Rückgangs auf Hegel als Theoretiker der Subjektivität, in: Hegel-Studien, Beih. 11, Stuttgarter Hegel-Tage, hg. von H.-G. Gadamer, Bonn. 537-603.

Elm, R. (1998): Heideggers Spätphilosophie, Aufgaben der Heidegger-Forschung und Philosophie heute, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 52, H.1, 133-148.

https://doi.org/10.5771/9783495993644-172 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gadamer, H.-G. (1987): Der eine Weg Martin Heideggers, in: ders., Gesammelte Werke 3. Neuere Philosophie I, Hegel - Husserl - Heidegger, Tübingen.
- ([4]1975): Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen.
Gethmann, C. F. (1986/87): Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu *Sein und Zeit*, in: Dilthey-Jahrbuch, hg. von F. Rodi, Bd. 4, Göttingen.
Herrschaft, L. (1995): Theoretische Geltung. Zur Geschichte eines philosophischen Paradigmas, Würzburg.
Hofer, R. (1997): Gegenstand und Methode. Untersuchungen zur frühen Wissenschaftslehre Emil Lasks, Würzburg.
Husserl, E. (Ideen I): Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch (Husserliana III, 1), Den Haag 1976.
- (LU II/1): Logische Untersuchungen, 2. Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, 1. Teil, Halle [2]1913.
- (Krisis): Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (Husserliana VI), Den Haag [2]1976.
Imdahl, G. (1997): Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919-1923), Würzburg.
Kim, I.-S. (1998): Phänomenologie des faktischen Lebens. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik (1919-1923), Frankfurt a. M.
Kisiel, T. (1986/87): Das Entstehen des Begriffsfeldes „Faktizität" im Frühwerk Heideggers, in: Dilthey-Jahrbuch, hg. von F. Rodi, Bd. 4, Göttingen.
- (1992): Das Kriegsnotsemester 1919: Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie, Philosophisches Jahrbuch 99.
- (1992 a): Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask, in: Emil Lask and the Search for Concreteness, hg. von D. G. Chaffin, Ohio.
Kuhn, H. (1973): Art. „Das Gute", in: H. Krings et al. (Hg.), Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Münschen.
Lask, E. (1923/24): Gesammelte Schriften, 3. Bde., hg. von E. Herrigel, Tübingen.
Merleau-Ponty, M. (SU): Das Sichtbare und das Unsichtbare, gefolgt von Arbeitsnotizen, hg. und mit einem Vor- und Nachwort von C. Lefort, aus dem Franz. von R. Giuliani und B. Waldenfels, München [2]1994.
Natorp, P. (1912): Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode, 1. Buch: Objekt und Methode der Psychologie, Tübingen.
Rickert, H. (1910/11): Vom Begriff der Philosophie, in: Logos I.
Riedel, M. (1990): Die Urstiftung der hermeneutischen Phänomenologie. Heideggers Auseinandersetzung mit Husserl, in: ders., Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik, Frankfurt a. M.
Ruff, G. (1997): Am Ursprung der Zeit. Studie zu Martin Heideggers phänomenologischem Zugang zur christlichen Religion in den ersten 'Freiburger Vorlesungen', Berlin.
Schnädelbach, H. ([5]1994): Philosophie in Deutschland. 1831-1933, Frankfurt a. M.
Stolzenberg, J. (1995): Ursprung und System: Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger, Göttingen.
Windelband, W. (Präludien 1): Präludien, 2. Bde., Tübingen [9]1924 ([1]1884).
- (1910/11): Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus, in: Logos I.

https://doi.org/10.5771/9783495993644-172 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY