

Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers (1912–1916)

Von KARL LEHMANN (Rom)

Die öffentliche Diskussion um das Denken Martin Heideggers verlegt sich zunehmend mehr auf das sogenannte Spätwerk. Es ist eine offene Frage, ob diese freilich verschieden motivierte Einschränkung dem wahren Verständnis Martin Heideggers wirklich zugute kommt oder ob sie die erschreckende Verwirrung nur noch mehr steigert. Nun war es gerade der erste Teil des Werkes „Sein und Zeit“, der dieses Denken im Jahre 1927 mit einem Schlag in das überhelle Licht der Öffentlichkeit stellte. Seltsam unscheinbar verbirgt sich dagegen aber bis heute die lange Vorbereitung zu diesem Hauptwerk im Schatten des großen Ruhmes.

De nobis ipsis silemus: De re autem, quae agitur... Auch Heidegger kann sich dieses berühmte Wort Bacons zu eigen machen, das Kant als Motto zu seiner Kritik der reinen Vernunft gewählt hat. In seinem Gesamtwerk kommt Heidegger nur spärlich und andeutungsweise auf seinen eigenen Weg zurück¹. Aber auch dann sind es keine persönlichen Erinnerungen oder Bausteine zu einer Selbstdarstellung, sondern beinahe zufällige Wegweiser, die auf die Sache des zu Denkenden deuten sollen². Offenbar bringen die Philosophen vom Fach und sogar die Heidegger-Spezialisten unter diesen wenig Interesse mit für den Heidegger vor der Veröffentlichung von „Sein und Zeit“³. Erst recht belanglos aber erscheinen die ersten Schriften des jungen Doktors und Privatdozenten aus den Jahren 1912–1916. Ohne große innere Bedeutung und ohne Beziehung zu den folgen-

¹ Vgl. z. B. Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959, S. 90 ff., 130 u. ö.

² Vgl. auch den Brief Heideggers an P. William Richardson S. J. zur Einführung seines Werkes „Heidegger. Der Weg von der Phänomenologie zum Seinsdenken“ (in engl. Sprache, Den Haag 1963).

³ Eine Ausnahme bilden die vortrefflichen Ausführungen von Otto Pöggeler, Sein als Ereignis. Martin Heidegger zum 26. September 1963, in: Zeitschrift für philos. Forschung XIII (1959), S. 597–632, bes. S. 601 f., 603, 627. Vgl. jetzt ders., Der Denkweg Martin Heideggers, Pfullingen 1963, S. 17 ff., 27 ff., 30 f. – Einige Hinweise auf die ersten Schriften finden sich auch bei B. Delfgaauw, De religieuze vraag als kernpunt van het denken van Martin Heidegger, in: Tijdschrift voor Philosophie 16 (1954), S. 85–102. Vgl. auch die verstreuten Hinweise bei W. Szilasi, Interpretation und Geschichte der Philosophie, in: Martin Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften, Bern 1949, S. 72–87, bes. S. 75, 77 u. ö., bei H. Knittermeyer, Die Philosophie der Existenz von der Renaissance bis zur Gegenwart, Wien–Stuttgart 1952, Heidegger: S. 207 bis 322, bes. S. 217 u. ö. und bei H.-G. Gadamer, Einführung zur Reclam-Ausgabe von Martin Heideggers Aufsatz „Der Ursprung des Kunstwerks“, Stuttgart 1960, S. 102–125, bes. S. 102 ff., ders., Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1960, S. 229 Anm. 3, S. 240 ff. – Die biographischen Darlegungen von P. Hühnerfeld, In Sachen Heidegger. Versuch über ein deutsches Genie, Hamburg 1959, S. 28 ff., 36 ff. usf. sind zum größten Teil tendenziös und oberflächlich.

den Gedanken verfallen sie anscheinend mit Recht der Vergessenheit, und Wilhelm Szilasi sprach sicher die Gedanken nicht weniger Heidegger-Freunde und Heidegger-Kritiker aus, wenn er jene Anfänge schlechthin als „romantische“ Epoche kennzeichnet⁴.

Die folgenden Ausführungen versuchen darauf aufmerksam zu machen, unter welchen Bedingungen und in welchen Verhältnissen der junge Heidegger die Bahn des Denkens einschlug – Umstände und Situationen, die besonders die Jüngeren von den Heutigen kaum mehr kennen. Der hier gebotene Rahmen legt die Beschränkung auf, nur die veröffentlichten Schriften der Jahre 1912 bis 1916 zu berücksichtigen; ohne umfassende Interpretation mögen die heute nicht mehr leicht zugänglichen Texte selbst sprechen. Das ist um so eher erlaubt, weil die Auswahl der bewußt reich angeführten Texte geleitet ist von einem Vorblick auf die Problematik von „Sein und Zeit“.⁵ Damit ist auch deutlich geworden,

⁴ Vgl. dazu den in Anm. 3 erwähnten Aufsatz Szilasis, der weiter nicht auf die ersten Schriften Heideggers eingeht. Otto Pöggeler mußte freilich seine recht guten Ausführungen (s. Anm. 3) über diese Anfänge im Rahmen einer Einführung in den ganzen Denkweg Heideggers beschränken.

⁵ Soweit die Bibliographien Heideggers überhaupt die ersten Veröffentlichungen verzeichnen, sind sie nicht bloß lückenhaft, sondern auch nicht fehlerfrei in den Angaben. Das gilt sogar für H. Lübbers verdienstvolle Heidegger-Bibliographie, erschienen in der Zeitschrift für philos. Forschung XI (1957), S. 401–452 und als Sonderdruck, Meisenheim am Glan 1957, 52 S. Es sei deshalb erlaubt, eine m. W. vollständige Bibliographie der Jahre 1912–1916 vorzulegen:

1. Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie, in: Philosophisches Jahrbuch 25 (1912), S. 353–363.
2. Neuere Forschungen über Logik, in: Literarische Rundschau für das katholische Deutschland 38 (1912), Sp. 466–472; 517–524; 565–570.
3. (Besprechung:) Kants Briefe in Auswahl. Herausgegeben und erläutert von F. Ohmann. Leipzig 1911, in: Literarische Rundschau für das katholische Deutschland 39 (1913), Sp. 74.
4. (Besprechung:) Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit. Ein grundlegender theoretisch-philosophischer Gegensatz in seinen typischen Ausgestaltungen und in seiner Bedeutung für die modernen philosophischen Theorien, von Dr. Nicolai v. Bubnoff. Heidelberg 1911, in: Literarische Rundschau für das katholische Deutschland 39 (1913), Sp. 178–179.
5. (Besprechung:) Von der Klassifikation psychischer Phänomene. Neuere, durch Nachträge stark vermehrte Ausgabe der betreffenden Kapitel der Psychologie vom empirischen Standpunkt, von Franz Brentano. Leipzig 1911, in: Literarische Rundschau für das katholische Deutschland 40 (1914), Sp. 233–234.
6. (Besprechung:) Kant und Aristoteles, von C. Sentroul. Ins Deutsche übertragen von L. Heinrichs. Kempten und München 1911, in: Literarische Rundschau für das katholische Deutschland 40 (1914), Sp. 330–332.
7. (Besprechung:) Kant-Laienbrevier. Eine Darstellung der Kantischen Welt- und Lebensanschauung für den ungelehrten Gebildeten aus Kants Schriften, Briefen und mündlichen Äußerungen. Zusammengestellt von Dr. Felix Groß. München 1912², in: Literarische Rundschau für das katholische Deutschland 40 (1914), Sp. 376–377.
8. Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik, Leipzig 1914 (Diss. phil. Freiburg i. Br. 1913).
9. Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 161 (1916), S. 173–188 (Überarbeitete Probevorlesung vor der philosophischen Fakultät Freiburg i. Br. zur Erlangung der *venia legendi* am 27. Juli 1915).
10. Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, Tübingen 1916 (Für den Druck leicht veränderte und um ein Schlußkapitel erweiterte Habilitationsschrift Freiburg i. Br., Sommer-Semester 1915).

daß hier keine streng historische, bis in das letzte Detail durchgeforschte Abhandlung beabsichtigt sein kann; die Quellenlage wäre zu dürftig und die philosophiegeschichtliche Zurüstung aus dem Umkreis des damaligen zeitgenössischen Denkens noch zu gering. Die bescheidene Vorarbeit darf eher hinweisen auf diese größere Aufgabe.

Indem die folgende Übersicht in ihrer Weise dem geschichtlichen Zusammenhang der Anfänge Heideggers nachgeht, will sie nicht bloß die Erinnerung wecken an den Beginn einer philosophischen Besinnung, die in diesen Jahren auf den langen Weg eines vollen halben Jahrhunderts zurückblicken darf, sondern sie will zugleich zu den in diesen Anfängen verborgenen Hinweisen zurückkehren, mit deren sorgsamer Aufnahme der Streit um Martin Heidegger auch heute noch die Frage nach dem wahren Wesen dieses Denkens wiedergewinnen kann. Und schließlich kann auch in diesen ersten Schritten Heideggers ein entscheidendes Moment jedes Denkens aufleuchten: in ihnen kommen klassische Metaphysik, kritische Transzendentalphilosophie und transzendente Phänomenologie zu Gehör als die wesentlichen Quellen, aus denen Heidegger geschöpft hat⁶, Quellen die gerade am Beispiel Heideggers ihren Vorzug bestätigen, daß sie immer mehr, immer wieder Neues, Anderes und Reicheres gewähren, als die späteren Derivate vermuten lassen – wenn nur einer kommt, der Auge, Ohr und Empfänglichkeit genug mitbringt für ihre verborgene Ursprünglichkeit.

I.

Der Neukantianismus bildet in den Jahren 1870–1920 die dominierende Schule der deutschen Universitätsphilosophie und zählt überhaupt zu den bedeutsamsten Schulbildungen der philosophischen Neuzeit. Als Reaktion auf den sogenannten „Zusammenbruch“ des Hegelschen Systems⁷ verweist das Denken jener Zeit zurück auf Kant als den Begründer einer kritischen und metaphysikfreien Erkenntnislehre. Was sich dieser kritischen Wissenschaftstheorie als „Metaphysik“ noch wirksam entgegenzustellen versucht, ist die wissenschaftsimmanente Pseudo- und Kryptometaphysik der Büchner, Moleschott usf. Die Fortbildung Kants, die sich auf diesen als Gründer des Fortschrittsglaubens und

11. (Selbstanzeige:) Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, in: Kant-Studien XXI (1917, auf dem Umschlag: 1916), S. 467–468.

Sehr nützlich war außerdem ein von mir selbst zusammengestelltes Verzeichnis der Vorlesungen und Übungen Martin Heideggers für die Jahre 1916–1958. – Die in der obigen Bibliographie genau verzeichneten ersten Schriften Heideggers werden in den folgenden Ausführungen mit Kurztiteln angegeben, die leicht verständlich sind: Realitätsproblem, Forschungen über Logik, Sentroul-Rezension, Lehre vom Urteil, Duns Scotus usw.

⁶ In einer späteren Phase des Heideggerschen Denkens werden freilich andere, hier nicht zu erörternde Quellen nicht weniger bedeutsam: Die christliche Lebenserfahrung des Neuen Testaments, Kierkegaard, Augustinus usf. Vgl. O. Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers, S. 36 ff.

⁷ Vgl. dazu H. Lübke, Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte, Zweiter Teil: Neukantianischer Sozialismus, Basel–Stuttgart 1963, S. 85 ff., ders., „Neukantianismus“, in RGG³, IV. Band, Sp. 1421–1425.

Wissensstolzes der eigenen Zeit berufen wollte, kann gerade mit den ontologischen Implikationen der kantischen Kritik nichts mehr anfangen. Der kantische Dualismus von Ding an sich und Erscheinung wird umgedeutet: „Ding an sich“ bedeutet im Grunde nur noch das bloße Richtungsziel der beständigen Aufgabe des Weiterforschens.⁸ Es ist nicht schwer, hier die Verwandtschaft zur Kant-Deutung und Kant-Umdeutung etwa Fichtes zu erkennen, wie ja überhaupt im Ganzen der neukantianischen Schule die untergründige Wirkung Fichtes und Hegels nicht unterschätzt werden darf (vgl. z. B. den Begriff der „Erzeugung“).

Es war klar, daß diese denkerische Bewegung gerade in Freiburg (Rickert war bis zum Jahre 1916 in Freiburg) den jungen Heidegger nicht unberührt lassen konnte. So sagt auch schon das Vorwort der Dissertation, die beim katholischen Philosophen A. Schneider eingereicht wurde, der Verfasser werde Heinrich Rickert „in dankbarer Gesinnung Schuldner“ bleiben. Aber gerade diese Orientierung an Vertretern der ontologischen Tradition zeigt die Grenzen dieser Nachbarschaft zu Rickert. Wiewohl Heidegger an die eigene Bestimmung der Erkenntnistheorie glaubt, so ist er doch der Überzeugung, daß diese „sich weitab vom Weg verirrt“⁹. Und wenn Heidegger polemisch gegen die „empiristische Meinung Kants von der anschaulichen Natur aller Denkobjekte“¹⁰ Stellung bezieht – „das Erkennen entfernt sich immer weiter von seinem eigentlichen Gegenstand“ – und dem „verstiegenen Idealismus Hegels“ den Kampf ansagt, weil er „sich immer weiter von der Realität und dem Verständnis ihrer Setzung und Bestimmung“¹¹ entfernte, dann weiß er doch gerade aus der Begegnung mit dem neuzeitlichen Denken, daß das „Reale“ nicht naiv in einem unmittelbaren Wurf zu erkennen ist. „Das energische Sichlosringen von der drückenden Bleilast einer vermeintlichen Selbstverständlichkeit ist eben notwendige Vorbedingung für das tiefere Bewußtwerden einer Lösung heischenden Aufgabe“¹². In Auseinandersetzung mit Kants Kritik und mit der induktiven Metaphysik Kūlpes wird dem jungen Studenten offenbar, daß bei dieser Klärung „eine richtige Fixierung des *Verhältnisses von Erfahrung und Denken* von fundamentaler Bedeutung ist“¹³. Heidegger ist fest davon überzeugt, daß jeder naive Realismus seinen Sinn verloren hat. Und im Blick auf die eigene Herkunft sagt er deutlich und ernst am Ende seines Erstlingsaufsatzes: „Die aristotelisch-scholastische Philosophie, die von jeher realistisch dachte, wird diese neue erkenntnistheoretische Bewegung nicht aus dem Auge verlieren; positiv fördernde Arbeit muß ihr angelegen sein.“¹⁴

⁸ Vgl. dazu z. B. W. Ritzel, Die Ding-an-sich-Theorie Hermann Cohens, in: Zeitschrift für philos. Forschung VI (1951/52), S. 426–434, H. Herring, Das Problem der Affektion bei Kant (Kantstudien 67), Köln 1953, S. 32 ff.

⁹ Realitätsproblem, S. 363.

¹⁰ Ebd., S. 360.

¹¹ Ebd., S. 354.

¹² Ebd., S. 353.

¹³ Ebd., S. 360. – Hervorhebungen sind immer, wenn nicht eigens vermerkt, bereits in den Originaltexten verzeichnet.

¹⁴ Ebd., S. 363.

Zur weiteren Verwirklichung dieses Programms wendet sich Heidegger in einem kritischen¹⁵, aber offenbar sich doch vertiefenden Kant-Studium dem transzendentalen Gedanken zu. Die Sentroul-Rezension zeigt dann, daß Heidegger eine anspruchsvollere Ebene gewonnen hat.¹⁶ Während Sentroul nach der Meinung Heideggers noch zu sehr die subjektivistisch-psychologistische, an Schopenhauer erinnernde Ausdeutung Kants betont, verweist er selbst nicht bloß auf die „Marburger“¹⁷, sondern verlangt von den Vertretern der Metaphysik eine „berechtigte und wertvolle freiere Ausdeutung Kants“¹⁸, die mehr dem Sinn der kantischen Probleme nachgehen soll. Sentroul wird sehr grundsätzlich herausgefordert: Was heißt „objektives Gegenglied“? Worauf beruht die „Objektivität“? Die „ontologische Wahrheit“ Sentrouls (Identitätsbeziehung zwischen dem Ding, welches ist, und dem, was es ist) löst das Problem der Wahrheitsangleichung überhaupt nicht, sondern stellt es nur verschärft ein zweites Mal. Ist die Auffassung des Urteils als einer Identitätsbeziehung überhaupt haltbar? Der Grundcharakter des kopulativen „Seins“ steckt im *Galten*, nicht darin, daß die Kopula als „Zeichen objektiver Identität“, als „Relation“ zu *der* absoluten Urteilsbeziehung überhaupt emporgesteigert wird. Erhält nicht die Kopula erst „durch den prädikativen Gehalt ihre Bedeutungsdifferenzierung“, „so daß sich gerade mit dem Urteilen die mannigfaltige Fülle kategorialer Bestimmtheit aufs engste verschlingt“¹⁹. Sentroul befriedigt Heidegger zwar nicht, aber es imponiert, „daß S. *nicht* scheu und mit allzu häufiger Berufung auf den ‚gesunden Menschenverstand‘ die Probleme *umgeht*, sondern ihnen geradenwegs ins Gesicht sieht“²⁰. Wenn Heidegger meint, daß diese Haltung dem Buch „bleibende wissenschaftliche Beachtung sichern“²¹ müsse, dann wohl vor allem deshalb, weil er sich damit eine neue Epoche einer gegenwartsnahen aristotelisch-scholastischen Philosophie verspricht. „An gründlich wissenschaftlichen, ernst zu nehmenden Studien über Kant haben wir auf katholischer Seite keinen Überfluß.“²² Wenn wir uns noch erinnern, daß zu gleicher Zeit in Belgien und Frankreich die ähnlichen Bemühungen der Jesuitenpatres Rousselot,

¹⁵ Vgl. die Rezension über Kants Briefe in Auswahl, Sp. 74, und über die Kant-Laienbrevier-Ausgabe von Dr. Groß, Sp. 377.

¹⁶ Vgl. bes. die Sentroul-Rezension, Sp. 330–331. – Kant und Aristoteles von Charles Sentroul, Kempten und München 1911, stellt die erweiterte Ausgabe einer Löwener Habilitationsschrift aus dem Jahre 1905 (*L'objet de la Métaphysique selon Kant et selon Aristote*, Louvain 1905) dar. Das aus der Schule Kardinal Merciers stammende Buch wurde von der deutschen Kantgesellschaft als Preisschrift angenommen und ausgezeichnet. Als solches fand das Buch ein großes Echo. Zur Grundorientierung Sentrouls vgl. auch Max Müller, *Sein und Geist, Systematische Untersuchungen über Grundproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie*, Tübingen 1940, S. 134 Anm. 1.

¹⁷ „Man mag die ‚Ursprungslogik‘ der ‚Marburger‘ ablehnen, für die Anbahnung eines richtigen Kantverständnisses haben sie Bleibendes geleistet“ (ebd., Sp. 331; es wird verwiesen auf Cohen, Stadler, Natorp, Windelband und Rickert).

¹⁸ Sentroul-Rezension, Sp. 330 f.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd., Sp. 331/332.

²¹ Ebd., Sp. 332.

²² Ebd.

Maréchal u. a. in Richtung einer echten Kant-Auseinandersetzung einsetzen, bedeutet dieser Geist, der von Heidegger dankbar begrüßt wird, aus der Sicht der damaligen Zeit ohne Zweifel „einen bemerkenswerten Fortschritt“²³.

Die zeitgenössisch wirksame Philosophie bringt zur Lösung der anfallenden Fragen zunächst keine geeigneten Ideen. Die Erkenntnistheorie ist von vornherein „widersinnig“²⁴, die Werttheorie bleibt im Psychologismus stecken²⁵, über den schließlich auch Brentano nicht hinauskommt, obwohl er sich gegen alle relativistischen Konsequenzen verwahrt.²⁶ Einen ersten Weg zu einer Lösung erblickt Heidegger in einer schärferen Trennung des Logischen, Erkenntnistheoretischen und Metaphysischen. Das Wesen des Urteils kann für den Logiker nicht in einem psychischen Anerkennungsakt liegen. „Die Logik bewegt sich nur in der Sphäre des *Sinnes*.“²⁷ Dieses Reich des „Geltenden“ muß jetzt seinem ganzen Umfang nach „prinzipiell gegenüber dem Sinnlich-Seienden ebenso wie gegenüber dem Übersinnlich-Metaphysischen in seiner eigenen Wesenhaftigkeit herausgehoben werden – eine Forderung, die im ganzen Verlauf der Geschichte der Philosophie noch nie in vollbewußter und folgerichtiger Weise Genüge fand“²⁸. Heidegger verweist im Anschluß an Lask auf die Hypostasierung Platons, in diesem Zusammenhang entdeckt er zum ersten Mal die Bedeutung Husserls, dessen „tiefbohrenden und äußerst glücklich formulierten Untersuchungen (er) . . . eine weittragende Bedeutung zumessen möchte“²⁹. Doch überwiegt vorerst noch der Einfluß von Emil Lask.

Dieser Rickert nahestehende Denker (1875–1915) hatte in seiner „Logik der Philosophie und die Kategorienlehre“ (1910) und in der „Lehre vom Urteil“ (1911) eine Umbahnung des Neukantianismus auf eine neue Metaphysik hin versucht. Der Neukantianismus suchte alle gegenständliche Geltung aus der transzendentalen Subjektivität abzuleiten, so daß das „Erlebnis“ selbst als das eigentliche Wesen des Bewußtseins erschien; jetzt erst wird der Rückgang in das Subjekt als das „Transzendente“ rein und streng vollzogen; in diesem Rückstieg wird jede Transzendenz des Subjekts hinfällig: hier, im Subjekt, war der Ort gefunden, wo sich alle Rätsel der Konstitution des Seienden restlos klärten.

Es ist nun bezeichnend, daß der Widerspruch zu *dieser* Reduktion auf das transzendente Subjekt zunächst einmal von jenen Bewegungen ausging, die grundsätzlich mit dem Neukantianismus den Ausgang vom Subjekt gemeinsam hatten und für die traditionelle Ontologie sowie zu Kants Lehre vom Ding-an-sich dasselbe Verständnis oder Unverständnis aufbrachten. *Dilthey* bekämpfte den Rückgang auf das erkenntnistheoretische Subjekt der Neukantianer: die geschichtliche Welt wird nicht durch Tatsachen erbaut, die der Erfahrungswelt

²³ Ebd.

²⁴ Ebd., Sp. 330.

²⁵ Vgl. v. Bubnoff-Rezension, Sp. 179.

²⁶ Vgl. Brentano-Rezension, Sp. 234.

²⁷ Ebd., Sp. 233.

²⁸ Forschungen über Logik, Sp. 469/470.

²⁹ Ebd., Sp. 4.

entnommen sind und unter einen Wertbezug gestellt werden; Modellfall ist überhaupt nicht das Konstatieren von Tatsachen durch ein freistehendes Subjekt, sondern der lebensgeschichtliche Vorgang des Austausches zwischen Erinnerung und Erwartung, dessen gefügtes Ganzes selbst in dieser Erfahrung von einer inneren Geschichtlichkeit geführt wird. Gerade die „Lebenstiefe“ dieses Subjekts, die sich hier offenbart, wird das Zentrum der Analyse. In der transzendentalen Subjektivität der Neukantianer rinnt kein Blut, würde Dilthey sagen. *Husserl* zeigt nicht weniger eindringlich, daß der wahre transzendente Rückgang auf die Subjektivität eine ganz neue Dimension eben dieses Subjekts selbst freilegt: bleibt die Erforschung des Ich nicht bloß beschränkt auf eine nachvollziehende Rekonstruktion der „Bewußtheit“, deren gegenständliche Inhalte auf einen transzendentalen Subjektpol bezogen werden, sondern wird die Erforschung der Mannigfaltigkeit von Gegebenheitsweisen selbst auf das Ich *als* „Phänomen“ ausgedehnt und darin weitverzweigtes Thema einer differenzierten transzendentalen Reflexion, dann nimmt auch das einzelne intentionale Erlebnis keine letzte Stelle ein, sondern offenbart in der reichen Struktur der verhüllten, anonymen und impliziten Potentialitäten und Nebenhorizonte des „leistenden Bewußtseinslebens“ einen ungemein umfassenderen Begriff dessen, was man „Bewußtsein“ nennt. Aber auch für die philosophische Anthropologie und Ethik war die Frage nach dem Menschen in der Frage nach dem transzendentalen Bewußtsein untergegangen. Der erhellende Mensch konnte sein eigenes Rätsel offenbar auf keine Weise mehr entziffern. *Schellers* phänomenologische Kritik am neukantianischen Erzeugungsbegriff schlug in ihrer Weise in dieselbe Kerbe. Hatte nicht die Ausschaltung des ontologischen Rudiments, des Ding-an-sich, und die verbleibende Leerstelle, das *x*, das nun als Aufgabe unendlicher Gegenstandsbestimmung verstanden wird, das eigene Grundanliegen unlösbar gemacht? Es macht die innere Größe der führenden Neukantianer aus, daß sie den offenbar unentrinnbaren Weg und Rückweg zu einer Art metaphysischer Ontologie nun doch gehen: Rickerts transzendent-intelligibler Wertbegriff, der an die Stelle des grenzbegrifflichen Nooumenon tritt, führt über den Kritizismus ebenso hinaus wie Paul Natorps Spätveröffentlichungen.³⁰ Und selbst Nic. Hartmanns „Abfall“, der gerade in diesen Fragen seinen Ursprung hat, gehört nur als ein Moment in diese Geschichte selbst hinein.³¹

Lasks Weg zur Ontologie ist unmittelbarer. Für ihn hat die Sphäre des logischen Sinnes zur Bedingung ihrer Möglichkeit, daß der synthetische Satz sich auf ein „sinnvolles Sein an sich“ als gegenständliches Fundament beziehen kann.

³⁰ Vgl. die bekannte Selbstdarstellung Natorps in: Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, aus dem Jahre 1921 (I. Band); aus demselben Jahr den metakritischen Anhang zum großen, erstmals 1903 erschienenen und vielumstrittenen Platowerk und schließlich die posthum erschienene „Philosophische Systematik“ (Aus dem Nachlaß herausgegeben von Hans Natorp. Mit der Gedenkrede zum 100. Geburtstag von Hans-Georg Gadamer sowie mit Einleitung und textkritischen Anmerkungen von Hinrich Knittermeyer), Hamburg 1958.

³¹ Dieser gedrängte Überblick muß genügen. Leider fehlt m. W. eine zusammenfassende Übersicht über diese nicht unwichtigen Zusammenhänge. – Zur Problematik der Rechtsphilosophie in der Marburger Schule ist noch zu nennen: Ulrich Hommes, Das Problem des Rechts und die Philosophie der Subjektivität, diese Zeitschrift 70 (1963), S. 311–343, bes. S. 324 ff.

„Sinn“ ist als „verklammertes Ineinander von Form und Material“ eine formal-objektive Beziehung. Obwohl die reflexive Region der Subjektivität ihr „Sein“ verdankt, gilt sie, wenn sie einmal Bestand gewonnen, *objektiv*; es sind formale Beziehungen, die der Willkür des Denkens in ihrer Geltung entzogen sind, insofern allerdings der Macht desselben unterstellt sind, als es sich jedweden Inhaltes ohne Rücksicht auf den speziellen konstitutiven Charakter bemächtigen kann.³² Auch wenn Lask wieder den Sinnbegriff auf den Subjektsakt beschränkt, d. h. ihn von hier aus verständlich macht, so hat er doch einen entscheidenden Schritt getan: die nur-kritische Frontlinie wird durchbrochen und der reinen transzendentalen Kritik ein ontologischer Grund gegeben, der freilich noch sehr unbestimmt bleibt.

Der junge Heidegger weiß um die tiefliegenden Schwierigkeiten dieser Fragen, die in ihrer innigen Verknüpfung immer wieder neue Abgründe an Aporien eröffnen.³³ Sinnvollerweise wird also zuerst die Frage gestellt: „Was ist Logik?“ Aber „schon hier stehen wir vor einem Problem, dessen Lösung der Zukunft vorbehalten bleibt“³⁴. Das Wissen um die fundamentale Bedeutung dieser Probleme läßt den jungen Studenten energisch bei den Grundbegriffen einsetzen. In der Aufmerksamkeit auf die weitverzweigten Fragen der Logik versucht er, auch die Logistik in ihrem Rang in die Betrachtung einzubeziehen, ohne die grundsätzlichen Grenzen einer solchen „Philosophie“ zu verkennen.³⁵ Bei aller Schärfe der Kritik „muß doch das Verstehensuchen erste Pflicht bleiben“³⁶. Vorsichtig meint Heidegger, daß es vielleicht „nie aufhellbare Probleme“³⁷ gibt. Als besondere Aufgaben bleiben: „Die Impersonalien und Existenzialsätze waren von jeher das Kreuz der wissenschaftlichen Logik. Sie haben aber auch am meisten dazu gedrängt, sich gründlich auf den Unterschied von *grammatischem* Satz und *logischem* Urteil zu besinnen.“³⁸

Husserl bringt die Probleme der Evidenz wieder in das richtige Licht. „Wollen wir die Konsequenzen des Anthropologismus umgehen, dann darf die Evidenz nicht rein psychologisch bestimmt werden.“³⁹ Zur Evidenz kommen wir durch andere Evidenzen – das Problem der Intuition bleibt dunkel. „Es ist un-

³² Vgl. Forschungen über Logik, Sp. 470/471.

³³ Vgl. ebd., Sp. 466 f.

³⁴ Ebd., Sp. 467.

³⁵ Der ehemalige Mathematik-Student (vgl. das Vorwort zur veröffentlichten Diss. phil.) schreibt: „Die Schranke sehe ich in der Anwendung der mathematischen Symbole und Begriffe (vor allem der *Funktionsbegriffe*), wodurch die Bedeutungen und Bedeutungsverschiebungen des Urteils verdeckt werden. Der tiefere Sinn der Prinzipien bleibt im Dunkeln, das Urteilkalkül z. B. ist ein Rechnen mit Urteilen, die Probleme der Urteilstheorie kennt die Logistik nicht. Die Mathematik und die mathematische Behandlung logischer Probleme gelangen an Grenzen, wo ihre Begriffe und Methoden versagen, das ist genau dort, wo die Bedingungen ihrer Möglichkeit liegen“ (Forschungen über Logik, Sp. 570).

³⁶ Ebd., Sp. 571.

³⁷ Ebd., Sp. 517.

³⁸ Ebd., Sp. 521. – Die spätere Phänomenologenschule beschäftigte sich übrigens unter Husserl öfters mit den impersonalen Sätzen. Vgl. z. B. H. Ammann, Zum deutschen Impersonale, Husserl-Festschrift, Halle 1929.

³⁹ Ebd., Sp. 567.

leugbar, „daß wir Evidenz lediglich innerhalb dieses Zirkels finden“ (Schmidkunnz).⁴⁰ Eine Rechtfertigung, die nur im Unendlichen vollziehbar wäre, ist fragwürdig. „Die Berufung auf die Unendlichkeit ist so lange eine vergebliche, als der unendliche Kreisprozeß unvollziehbar bleibt.“⁴¹ Heidegger warnt davor, den Syllogismus geringzuschätzen. Gleichzeitig aber heißt es: „Dann und *nur* dann entgeht man dem Zirkel im Syllogismus, wenn der Obersatz nicht als universales Umfangsurteil betrachtet wird.“⁴² Auch die Induktion ist noch rätselhaft. Dafür öffnen sich neue Möglichkeiten: „In manchen Fällen ist jedoch der Ertrag *descriptiv-psychologischer* Untersuchungen der Sprache nicht zu unterschätzen. Ich denke vor allem an das Problem der *Frage*, das weder rein logisch noch rein psychologisch zu lösen ist.“⁴³

Wem würden hier nicht aus weiter Ferne verwandte Fragen von „Sein und Zeit“ in die Erinnerung kommen? Heidegger weiß um die Not, diese Fragen auszutragen. „Die hier vorgezeichnete Arbeit gilt es erst zu leisten und sie wird nicht so bald erledigt sein wie die Überwindung des Psychologismus.“⁴⁴ Aber noch ist auch die Zeit der „pragmatistischen Platteiten“⁴⁵ und in vielem herrscht „die zweifelhafte Dimension der Psychologie“⁴⁶. Geysler stellt sich zwar den Problemen, trägt sie aber nicht entsprechend aus und verfehlt die Tiefe der Fragen⁴⁷. Auch Heidegger vertritt Thesen, gegen die er in „Sein und Zeit“ mit der ganzen Schärfe einer Selbstüberwindung anlaufen wird, z. B. meint er, das „Sein“ der Gegenstände besage für die Gegenstände soviel wie „Vorfindbarsein“⁴⁸.

Die Klärung dieser philosophischen Grundfragen setzt ein mit der Dissertation „Die Lehre vom Urteil im Psychologismus“; daß die Arbeit streng sachliche Ziele hat und „im Dienst des letzten Ganzen unternommen wurde“⁴⁹, zeigt der gewählte Untertitel: „Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik.“

„Grundsätzlich ist aber zu bemerken, daß das Wirkliche . . . als solches nicht *bewiesen*, sondern allenfalls nur *auf*gewiesen werden kann.“⁵⁰ Heidegger ringt mit der bis dahin noch unbestimmten „Daseinsweise und Struktur“⁵¹ jenes in den verschiedenen Urteilsbestätigungen aufgezeigten Identischen: es ist kein Psychisches, kein Physisches, aber auch kein Metaphysisches – „nicht etwa, weil es ein Metaphysisches nicht gibt, oder wir dessen Vorhandensein (!) nicht erkennen könnten auf dem *Wege der Schlußfolgerung*; wohl aber, weil das Metaphysische *nie* mit *der* Unmittelbarkeit erkannt wird, die uns beim Innwerden des fraglichen Etwas zu Gebote steht. Und damit wäre die letzte mögliche Art einer

⁴⁰ Ebd., Sp. 568.

⁴¹ Ebd.

⁴² Ebd., Sp. 567.

⁴³ Ebd., Sp. 521. – Vgl. Anm. 3: „Die ‚Frage‘ ist umfassend nicht behandelt.“

⁴⁴ Ebd., Sp. 570.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Vgl. ebd., Sp. 522, 569.

⁴⁸ Ebd., Sp. 568.

⁴⁹ Lehre vom Urteil, S. 108 (Schluß der Abhandlung).

⁵⁰ Ebd., S. 90.

⁵¹ Ebd., S. 93.

Existenz ausgeschlossen.⁵² So tritt im Anschluß an Hermann Lotze⁵³ das „Gelten“ hervor: „neben einem, das ist‘ gibt es ein, das gilt“ als eine weitere „Daseinsform“ und „Wirklichkeitsform“ „neben“ den möglichen Existenzarten des Psychischen, Physischen und Metaphysischen. Das im Satz Mitgeteilte (der „Sinn“) ist als der *Sinn* des Satzes der identische Faktor. Aber ist der Sinn ein Einfaches oder ein Zusammengesetztes, vielleicht ein letztes Unreduzierbares? Jedenfalls ist sicher, „daß von Sinn immer nur geredet werden kann, wo ein Überlegen, Abwägen, Konstruieren, Bestimmen vorliegt“⁵⁴.

Heidegger geht davon aus, daß der Bann des Psychologismus durch die transzendental-logische Interpretation der Marburger und durch „Husserls prinzipielle und äußerst glücklich formulierte Untersuchungen“⁵⁵ grundsätzlich gebrochen ist. Weil damit aber die speziellen Probleme der Logik noch nicht von der psychologistischen Denkweise befreit sind, werden strenge Einzeluntersuchungen notwendig. Da das Urteil aber die Zelle und das Urelement der Logik darstellt, von wo aus sich der eigentliche Aufbau jeder Logik vollzieht, tritt hier der Unterschied der logischen und der psychischen Sphäre beispielhaft hervor. Neben der allgemeinen Urteilsdefinition zieht Heidegger solche Phänomene heran, die der Urteilslehre am meisten Schwierigkeiten bereiten und einen Prüfstein abgeben für jede Theorie. Besonders das negative, das impersonale, das hypothetische und das Existenzialurteil übernehmen solche Funktionen.

In einer Analyse und Kritik der Positionen von W. Wundt, H. Maier, F. Brentano, A. Marty und Th. Lipps stellt Heidegger die „totale Heterogenität des Psychischen und Logischen“⁵⁶ dar, betont bei kritischer Haltung gegenüber den verwendeten Grundbegriffen⁵⁷ die Bedeutung des Logischen, „solange man noch – in der *Philosophie* – ein von Stimmungen und Werturteilen freies Forschen für möglich hält und anstrebt“⁵⁸. Der Psychologismus irrt ja nicht bloß darin, daß er die logische „Wirklichkeit“ mißdeutet, er kennt sie vielmehr gar nicht⁵⁹. Wenn aber jedem Urteilen ein Sinn immanent mitgegeben ist, dann wird die Frage nach diesem Sinn, der das Logische „verkörpert“, in folgender Weise aufgeworfen werden müssen: Was ist das strukturfhaft Gliedernde dieses Sinnes, wodurch der Sinn erst eigentlich das Urteil der Logik darstellt? Gesucht sind die konstitutiven Momente des Sinnes und deren notwendige Beziehung untereinander. Was ist „der Sinn des Sinnes“?⁶⁰ Innerhalb des Sinnes gibt es eine Art

⁵² Ebd., S. 94.

⁵³ Heidegger liest über H. Lotze, der „durch das Problem der Wirklichkeitsweise der platonischen Idee auf die Erörterung des Geltens geführt“ (Lehre vom Urteil, S. 94 Anm.) wurde, im Sommersemester 1918 und im Wintersemester 1918/19 unter dem Titel: „Lotze und die Entwicklung der modernen Logik“ (zweistündig). Über die eigentümliche Zwischenstellung H. Lotzes im 19. Jahrhundert vgl. später Holzwege, Frankfurt am Main 1957³, S. 94.

⁵⁴ Ebd., S. 96, über den „Sinn“ vgl. bes. V. Abschnitt, § 2, S. 95 ff.

⁵⁵ Ebd., S. 2.

⁵⁶ Ebd., S. 20.

⁵⁷ Vgl. z. B. „ideal“ bei H. Maier in: Lehre vom Urteil, S. 45.

⁵⁸ Ebd., S. 53, 90.

⁵⁹ Ebd., S. 87.

⁶⁰ Ebd., S. 95.

von „Bemächtigung“⁶¹, indem nämlich im Urteil eine Relation das Gelten eines Bedeutungsgehaltes von einem anderen bezeichnet und einsichtig macht⁶². Schwierige Probleme bleiben noch offen. „Wie normiert *geltender* Sinn *psychische* Denkhandlungen?“⁶³ Bei den weiteren Forschungen wird sich Heidegger um jene „interessanten und tiefdringenden Untersuchungen“ kümmern, „die auf dem Boden der Transzendentalphilosophie entstanden sind, weil diesen gegenüber, wie kaum einer anderen geschichtlich aufgetretenen Erkenntnistheorie die letzten Fragen der Philosophie mit ihrer ganzen Schwere zur Entscheidung stehen“⁶⁴.

Soweit erblickt Heidegger hier einmal das Problem des Sinnes des Seins im Urteil. „Dieses Sein bedeutet nicht reales Existieren oder sonst welche Relation, sondern das Gelten... Die Kopula... repräsentiert etwas eminent Logisches.“⁶⁵ Den Abschluß bildet ein Versuch, die einfachen und „primitiven“ Urteile zu deuten: „Die Sonne!“, „Feuer!“, „– der Rigi“ usf. bis zum negativen Urteil. Besondere Aufmerksamkeit verdient Heideggers Interpretation der impersonalen Urteile. Diese „subjektlosen Sätze“ („es blitzt“) haben ihr eigenes Problem: „Was bedeutet nun das ‚es‘?“⁶⁶ Ein solches Urteil drückt keine Benennung aus. „Das Urteil sagt vielmehr, daß etwas *geschieht*; auf dem *Stattfinden*, dem *plötzlichen Hereinbrechen* ruht der Gedanke.“⁶⁷ Das impersonale Urteil ist kein Existenzialurteil; „*das Existieren ist ein zeitlich determiniertes*, oft nur auf einen Augenblick beschränktes (es blitzt) oder ein auf längere Dauer ausgedehntes (es regnet)“⁶⁸. In den impersonalen Urteilen ist oft ein „momentanes Existieren“ gemeint⁶⁹.

II.

Diese letzten Bemerkungen Heideggers, in denen sich bereits auch das Interesse an der Zeitlichkeit bekundet, leiten über zu jenem Dokument⁷⁰ des frühen Heidegger, in dem die Nachbarschaft zu seinem Lehrer Heinrich Rickert vielleicht noch am deutlichsten gesehen werden kann. Im Versuch einer Determination des Begriffes „Zeit *überhaupt*“ versucht Heidegger in freierem Anschluß an die methodologischen Untersuchungen der badischen neukantianischen Schule zur Genesis des historischen Zeitbegriffes die Logik der Begriffsbildung historischer Darstellung⁷¹ herauszuarbeiten. Mit Hilfe der grundlegenden Unterschei-

⁶¹ Ebd., S. 98 f.

⁶² Ebd., S. 99.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Ebd., S. 100.

⁶⁵ Ebd., S. 101/102.

⁶⁶ Ebd., S. 102/103.

⁶⁷ Ebd., S. 107.

⁶⁸ Ebd., S. 108.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Vgl. Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft (s. Anm. 5, Nr. 9), überarbeiteter Habilitationsvortrag vom 27. Juli 1915.

⁷¹ Vgl. Sein und Zeit, Tübingen 1957⁸, S. 375.

dung zwischen „generalisierender“ Naturwissenschaft und „individualisierender“ Kulturwissenschaft nähert sich die badische Schule der Frage, wie denn ein Wissen vom Individuellen überhaupt möglich wäre. Wie bewältigt die Geschichtswissenschaft die Fülle des Individuellen, so daß „Historie“ entsteht? Für den Menschen verbinden sich mit dem Wissen um das geschichtlich Vergangene (im Gegensatz zur naturwissenschaftlichen Forschung), das ihm auch die Gegenwart erst verständlich macht, bestimmte Wertgefühle. Die Beziehung auf einen Wert ist es, die ein individuelles Faktum geschichtlich bedeutsam macht. Die beinahe chaotische Mannigfaltigkeit dessen, was tagtäglich über Jahrhunderte und Jahrtausende in der Welt „passiert“, gewinnt eine „Einheit“ unter dem Gesichtspunkt der „Geltung“ der „Werte“, die sich in diesen Geschehnissen bezeugt. Die Geschichtswissenschaft thematisiert die Fakten nur insoweit, als sich in diesen die Geltung von solchen „Werten“ bekundet, an denen sich menschliches Handeln orientiert. Eigenstes Thema der Geschichtswissenschaft, „Geschichte“ also im engsten Sinne, ist der innere Wandel und die verborgene Entfaltung solcher Wertgeltungen. Die historische Einmaligkeit wird also bestimmt durch eine inhaltlich geleitete Werthaftigkeit, die aus der unübersehbaren Fülle der Geschehnisse einzelne Personen und Ereignisse als historisch bedeutsam heraustreten läßt.

Die Differenzierung der „Zeit überhaupt“ zum Begriff der „historischen Zeit“ vollzieht Heidegger auf dem Fundament dieser Windelband-Rickertschen Unterscheidungen. Die *Struktur* des geschichtlichen Zeitbegriffes will Heidegger dabei ableiten aus seiner *Funktion* in der Geschichtswissenschaft und aus dem *Ziel* dieser Funktion. Im Gehalt zur Physik wird die Eigentümlichkeit des historischen Zeitbegriffes aus dem Wesen der Geschichtswissenschaft deduziert. „Die Zeiten der Geschichte unterscheiden sich qualitativ.“⁷² In der Physik wird die Zeit zu einer einfach gerichteten Reihe von Zeitpunkten, zu einer nivellierten Stellenordnung homogenen Charakters. Das entspricht genau ihrem Sinn, Ermöglichung von Messung zu sein, die ihre Unterschiede nur fixiert durch die Stellung in der Reihe selbst. Zwar folgen auch die historischen Zeiten aufeinander, „aber jede ist in ihrer inhaltlichen Struktur eine andere. *Das Qualitative des historischen Zeitbegriffes bedeutet nichts anderes als die Verdichtung – Kristallisation – einer in der Geschichte gegebenen Lebensobjektivierung...* Die Frage nach dem Wann hat in der Physik und Geschichte einen ganz verschiedenen Sinn“⁷³. Die „leitenden Tendenzen“ (Ranke) einer Zeit sind richtungsweisend für den Begriff der „Epoche“⁷⁴. In einigen wenigen Andeutungen wird der Sinn der Zeitrechnungen zu ergründen versucht⁷⁵. Jahreszahlen sind bequeme Zählmarken, an sich betrachtet jedoch ohne Sinn, da für jede Zahl gleichwertig eine andere Zahl stehen könnte, wenn man nur den Anfang der Zählung selbst verschoben würde. Eine Zeitrechnung jedoch setzt an einem historisch bedeutsamen Ereignis ein. Die Art und Weise der Festsetzung des Beginns der Zählung be-

⁷² Ebd., S. 187.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Ebd., S. 185.

⁷⁵ Ebd., S. 188.

deutet in ihrer eigentümlich qualitativen Bestimmung eine jeweilige Wertsetzung (vgl. Christi Geburt, Gründung der Stadt Rom usw.). Dieser Versuch einer Interpretation der chronologischen Zeit und der „Geschichtszahl“ ist die einzige Arbeit, die Heidegger in „Sein und Zeit“ von seinen früheren Schriften noch zitiert⁷⁶. Er betont in „Sein und Zeit“ auch, daß die Zusammenhänge zwischen Geschichtszahl, astronomischer Weltzeit und der Zeitlichkeit/Geschichtlichkeit des Daseins „weiterer Untersuchungen“ bedürften. So gehört Heideggers Versuch selbst zu den Bemühungen, in den „eigentümlichen Charakter der Geschichtswissenschaft einzudringen und sie als originale und auf andere Wissenschaften unreduzierbare Geisteshaltung theoretisch zu begründen“⁷⁷. Solche Einzelprobleme müssen erst gelöst werden, „bevor die umfassende Zukunftsaufgabe einer allgemeinen Wissenschaftstheorie wird in Angriff genommen werden können“⁷⁸.

Heidegger wird sich bald die Frage stellen müssen, ob denn die Geschichte ursprünglich genug erblickt werden kann, wenn man den Ausgang von der Tatsache der Geschichtswissenschaft nimmt. In einem vertieften Studium wird Heidegger sich ein wenig später an Hand von Wilhelm Diltheys Entdeckungen diese Frage stellen. Dilthey empfand den neukantianischen Kritizismus selbst als dogmatisch, weil er im Grunde den Begriff der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis und Erfahrung doch nicht gründlich genug von der naturwissenschaftlichen Verifizierung und konstatierenden Erfahrung unterschied. „Denn was den Aufbau der geschichtlichen Welt trägt, sind nicht aus der Erfahrung genommene Tatsachen, die dann unter einen Wertbezug treten, vielmehr ist ihre Basis die innere Geschichtlichkeit, die dieser Erfahrung selbst eignet.“⁷⁹ Im Ringen um eine sachgerechte Aneignung der Arbeit Diltheys⁸⁰ lernt Heidegger auch Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins kennen, die auf die Jahre 1905–1910 zurückgehen⁸¹. Auch die Berührung mit den Schriften Georg Simmels, besonders den vier metaphysischen Kapiteln unter dem Titel

„Lebensanschauung“ aus dem Jahre 1918, gibt Heidegger wohl wertvolle „inhaltliche Anstöße“⁸². Aber erst die Erfahrung der Geschichte, so wie sie sich im urchristlichen Glauben bezeugt, eröffnet für Martin Heidegger den Zugang zu einem Begriff von Geschichte, der viel ursprünglicher liegt als die neuzeitlichen Verständnisse von Geschichte, die im Grunde doch stark einem bestimmten Ideal historischen Denkens verbunden bleiben⁸³. Im selben Wintersemester 1920/1921, als Heidegger sich in einer zweistündigen Vorlesung „Einleitung in die Phänomenologie der Religion“ diese faktische Lebenserfahrung des neutesta-

⁷⁶ Vgl. Sein und Zeit, S. 418 Anm. 1 (mit reicher Literatur).

⁷⁷ Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, S. 188.

⁷⁸ Ebd., S. 174.

⁷⁹ H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, S. 208.

⁸⁰ Vgl. Sein und Zeit, S. 397.

⁸¹ Auf die Bedeutung dieser im Jahre 1928 von Heidegger selbst herausgegebenen Untersuchungen kann hier freilich nicht eingegangen werden.

⁸² So. H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, S. 229 Anm. 3.

⁸³ Vgl. dazu O. Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers, S. 36–45.

mentlichen Glaubens erschließt, hält Husserl eine Übung „für sehr Fortgeschrittene“ über die „Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins“. Der junge Privatdozent, damals gerade Assistent bei Edmund Husserl, wird sich vermutlich sehr intensiv mit den Gedanken seines Meisters auseinandergesetzt haben – lagen sie doch parallel mit seiner eigenen Vorlesung. Aber gerade bei der methodischen und begrifflichen Explikation der eigenen leitenden Bestimmungen von „Zeit“, „Faktizität“, „Geschichtlichkeit“ und „Kairos“ wird dann eine tiefe Auseinandersetzung mit Dilthey und Husserl unvermeidlich. Noch entschiedener wird Heidegger auf seinem Weg bestätigt durch die Gedanken des Grafen von Wartenburg, dessen Briefwechsel mit Dilthey im Jahre 1923 veröffentlicht wurde⁸⁴.

Der Weg von der Probevorlesung zu den Ausführungen von „Sein und Zeit“ ist lang und schwierig. Niemand wird das dort nur eben knapp Formulierte schon in jenen Jahren der Vorbereitung ausdrücklich finden wollen. Und doch war Heidegger auf der Spur dieser Fragen, so undurchsichtig die Verhältnisse ihm selbst waren. „Ich folgte immer nur einer undeutlichen Wegspur, aber ich folgte. Die Spur war ein kaum vernehmbares Versprechen, das eine Befreiung ins Freie ankündete, bald dunkel und verwirrend, bald blitzartig wie ein jäher Einblick, der sich dann auf lange Zeit hinaus wieder jedem Versuch, ihn zu sagen, entzog.“⁸⁵

Zuerst aber muß sich Heidegger einmal in der konkreten Arbeit jener Jahre bewähren. Ein erster Niederschlag einer konsequenten Weitergestaltung der bisher erwähnten Grundgedanken enthält die bei Rickert unternommene Habilitationsschrift. Im Rahmen dieser beschränkten Abhandlung können nur einige wesentliche Punkte dieser Arbeit herausgegriffen werden. Der eigenartige Ort von Heideggers erster großer Abhandlung mag skizziert sein durch die einführnden Worte der Probevorlesung, wo es heißt: „Seit einigen Jahren ist in der wissenschaftlichen Philosophie ein gewisser ‚metaphysischer Drang‘ erwacht. Das Stehenbleiben bei bloßer Erkenntnistheorie will nicht mehr genügen.“ Das berechtigte, energische Bewußtsein von Notwendigkeit und Wert der Kritik hat oft genug zur Konsequenz, daß die Ziel- und Endfragen der Philosophie nicht zu ihrer immanenten Bedeutung kommen. „Daher die bald verdeckte, bald offen zutage tretende Tendenz zur Metaphysik. Man wird das als ein tieferes Erfassen der Philosophie und ihrer Probleme deuten müssen und darin den Willen der Philosophie zur Macht sehen, gewiß nicht zur Macht im Sinne der intellektuellen Gewaltsamkeiten der sogenannten ‚naturwissenschaftlichen Weltanschauung‘.“⁸⁶ Freilich verlangt die Gegenwart, daß das Denken „bei aller Erkenntnis der Unentbehrlichkeit letzter metaphysischer Grundlegung

⁸⁴ „Die vollzogene Auseinandersetzung des Problems der Geschichte ist aus der Aneignung der Arbeit Diltheys erwachsen. Sie wurde bestätigt und zugleich gefestigt durch die Thesen des Grafen Yorck, die sich verstreut in seinen Briefen an Dilthey finden“, heißt es dann in „Sein und Zeit“, S. 397.

⁸⁵ Unterwegs zur Sprache, S. 137.

⁸⁶ Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, S. 173.

(der platonischen ὑπόθεσις) doch immer noch einen Hauptteil ihrer Kraft auf die Bewältigung erkenntnistheoretischer – d. h. im weiteren Sinne logischer Probleme verwendet“⁸⁷.

Heidegger hat sich das Thema „Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus“ gewählt, „um an einem der gedanklich vollendetsten und reichsten Typen mittelalterlich-scholastischen Denkens dieses selbst hinsichtlich des Kategorienproblems und der Logik überhaupt einem tieferen Verständnis näherzubringen und der landläufigen Bewertung der mittelalterlichen Scholastik und ihrer Logik zu begegnen“⁸⁸. Heidegger verkennt weder die zeitgenössischen Leistungen zur Erforschung des Mittelalters (Grabmann, Ehrle, v. Hertling usf.) noch die daraus entspringenden Aufgaben für die sachlich-systematische Forschung. „Aber mit der bloßen Ansammlung, Registrierung und inhaltlichen Wiedergabe sind noch nicht alle Vorbedingungen für eine Auswertung des mittelalterlichen philosophischen Gedankenganges erfüllt.“⁸⁹ „Nur Geschichte ist nun einmal die Geschichte der Philosophie nicht.“⁹⁰ In Anlehnung an Rickert und an den neukantianischen Gedanken der Problemgeschichte glaubt Heidegger an eine sich durchhaltende Identität des philosophischen Geistes⁹¹; nur in dieser systematischen Projektion hat die Geschichte des Denkens einen Wesensbezug zur Philosophie selbst. „Wo die Geschichte aufhört, bloße Vergangenheit zu sein, treibt sie den wirksamsten Stachel in die Geister“, sagt der junge Heidegger mit Trendelenburg.

Wenn die Deutung der mittelalterlichen Scholastik auf einer solchen Basis aufruhet, bedarf es einer gründlichen Einsicht in den Neuansatz der Fragestellungen der gegenwärtigen Philosophie, die sich so sehr von der früheren unterscheidet. Die eindruckgebietende Tiefe und Schärfe der Fragestellungen innerhalb des neueren Denkens gründet in einem ausgeprägten Methodenbewußtsein, in einem reflexiven Wissen um die Problembemächtigung, während der mittelalterliche Denktypus mehr durch „absolute Hingabe und temperamentvolle Versenkung in den überlieferten Erkenntnisstoff“ ausgezeichnet ist. Wenn auch durch dieses mutige Sichausliefern das Subjekt in *einer* Richtung festgebant wird, so bedeutet diese Vorherrschaft des Sachwertes vor dem Ich (= Subjekt)-Wert zwar eine letztlich transzendente Gebundenheit⁹², welche aber dennoch keine Unfreiheit besagt, sondern höchstens eine einseitige Blickrichtung des Geisteslebens. „Der Strom des Eigenlebens in seinen mannigfachen Verschlingungen, Umbiegungen und Rückwendungen, in seiner vielgestaltigen und weitverzweigten Bedingtheit liegt für den mittelalterlichen Menschen zum guten Teil verschüttet, er ist nicht als solcher erkannt. Das alles entscheidet nun allerdings nicht

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ So in der in den Kantstudien veröffentlichten Selbstanzeige (vgl. Anm. 5, Nr. 9 oben), S. 467 f.

⁸⁹ Duns Scotus, S. 2.

⁹⁰ Ebd., S. 3.

⁹¹ Vgl. ebd., S. 4/5.

⁹² Vgl. auch ebd., S. 8: Der mittelalterliche Mensch „sieht sich immer in die metaphysische Spannung eingestellt, die Transzendenz hält ihn von einer rein menschlichen Attitüde gegenüber der Gesamtwirklichkeit ab“.

darüber, ob am Ende in einer Philosophie nicht doch der Transzendenzgedanke allbeherrschend werden muß. Aber das kann nur geschehen, wenn der Herrschaftsbereich der Transzendenz in seinen Grenzen festgelegt und in das Eigenleben allseitig aufgenommen ist⁹³. Das ausgeprägte Methodenbewußtsein allein könnte ja auch „als das ständige Überlegen und Besprechen des zu gehenden Weges an Stelle frischen Vorwärtsschreitens“ Schwäche und Unproduktivität bedeuten. Nur über reine Möglichkeiten nachsinnen, ohne je zünftig das sachgebote Thema anzupacken, wäre leere Methodenvergötzung⁹⁴. Wenn man unter Methode nicht bloß das Daß und Was eines prinzipiellen Zusammenhanges versteht, sondern auch das Wie, Methode als Form der inhaltlichen Einheit einer Erkenntnisphäre, dann hat auch die mittelalterliche Philosophie eine echte Methode.

Die Deutung selbst darf nicht in empirisch-genetische Erklärungen abfallen, vielmehr muß es ihr Anliegen sein, daß sie „den gegenständlichen Bedeutungsgehalt festzuhalten versucht, und das, was sie im „Meinen“ vorfindet, nicht wegdeutet. Sie versucht ein Eingestelltbleiben auf den descriptiven Gehalt“⁹⁵. Auch wenn die Scholastik mit metaphysischen Realitäten arbeitet, so daß diese „metaphysischen Einschlüsse“ eine phänomenologische Reduktion unmöglich machen, so liegen nach Heidegger im scholastischen Denktypus doch „Momente phänomenologischer Betrachtung verborgen, vielleicht gerade bei ihm am stärksten“⁹⁶. Duns Scotus, den Dilthey den „scharfsinnigsten aller Scholastiker“ nennt, wird nicht zuletzt deshalb gewählt, weil er in seiner größeren und feineren Nähe zum realen Leben (vgl. z. B. die *haecceitas*), in seiner thematischen Mannigfaltigkeit und in seinem spannungsgeladenen Denken echt moderne Züge trägt⁹⁷. Heidegger ist sich bewußt, daß er mit diesem umfassenden Programm neue Wege bahnt; es geht um einen „ersten Versuch einer *prinzipiell neuen* Bearbeitungsart der mittelalterlichen Scholastik“, um eine „Ausdeutung und Wertung mit Hilfe des philosophischen Problemgehaltes als solchen“⁹⁸.

III.

Es wäre unfruchtbar, wollten wir die Einzelaufweise und Detailinterpretationen der Habilitationsschrift hier kurz skizzieren. Freilich wäre auch schon der Versuch der Übersetzung mittelalterlichen Denkens in die Sprache der zeitgenössischen Philosophie bedeutsam genug – so wunderbar und seltsam es dann auch ist, wenn Heidegger z. B. die mittelalterliche „*simplex apprehensio*“ in eins setzt mit dem phänomenologischen „Aufweisen“ u. a. Besonders reich ist die Deutung des „*unum*“, wobei eigens auf die Gemeinsamkeit und Differenz vor-

⁹³ Duns Scotus, S. 8/9.

⁹⁴ Vgl. ebd., S. 9.

⁹⁵ Ebd., S. 10.

⁹⁶ Ebd., S. 11.

⁹⁷ Vgl. ebd., S. 12.

⁹⁸ Ebd., S. 13 (Hervorhebung von mir)

sachlicher Bestimmung und Bedeutungsmodus geachtet wird⁹⁹. Die Privation, das Nichts, das „verum“ („Betreffbarkeit“ durch Form) und die Bestimmtheit („Betroffenheit“ durch Form) sind die wesentlichen Themen. Die Bemühungen um die Urteilslehre kreisen um die Schwierigkeit der Abbildtheorie und um die Bedeutung des Immanenz-Gedankens. Alles muß in die Welt des Sinnes eingehen. Die Immanenz fundiert die absolute Geltung der Wahrheit und gründet unumstößlich die echte Objektivität. „Nur indem ich im Geltenden lebe, weiß ich um Existierendes.“¹⁰⁰ Nur ist das alles mit den herkömmlichen Kategorien nicht mehr auszudrücken, weil sie sich im Grunde auf die reale Wirklichkeit beschränken. „Die Logik selbst bedarf also eigener Kategorien. Es muß eine Logik der Logik geben.“¹⁰¹

Was Heidegger darüber hinaus aber wohl am meisten in Anspruch nimmt, ist die rätselhafte Gemeinsamkeit und Zusammengehörigkeit von logischem Gehalt und sprachlicher Gestalt. Dennoch ist er überzeugt, daß nur die radikale Unterscheidung von Sprache und Logik zu einem weiteren Fortschritt verhilft. Der Zeichencharakter der Sprache muß herausgestellt werden. Schließlich muß die Sprache teleologisch verstanden werden¹⁰². Im Anschluß an Husserl wird der modus significandi mittelalterlichen Denkens im Sinne einer „geformten Bedeutung“ verstanden. Auch das mittelalterliche Denken lehre, daß Wirklichkeitserfahrung immer nur „sub ratione“ geschehen würde: auch „Gegebenheit“ (modus essendi) stelle bereits eine kategoriale Bestimmung dar. Übrigens lägen hier noch „elementarste logische Probleme“ (Rickert) vor, die sich erst dem logischen Forscher erschließen, der auch das „vorwissenschaftliche“ Erkennen in den Bereich seiner Untersuchung einbeziehe¹⁰³.

Die Analyse dieser modi significandi bildet den Höhepunkt der Deutung. „Am Leitfaden der Gegebenheit (modus essendi) also, die ihrerseits nur Gegebenheit ist als erkannte (im modus intelligendi), werden die Bedeutungsformen (modi significandi) abgelesen.“¹⁰⁴ Der Formgehalt offenbart sich in den modi significandi. Sie sind der „Nerv der Bedeutungskomplexion“¹⁰⁵. Als Ergebnis notiert Heidegger: „Duns Scotus hat hier eine der modernsten und tiefsten Urteils-theorien im Prinzip vorweggenommen.“¹⁰⁶

Die Existenz einer Bedeutungslehre im mittelalterlichen Denken gestattet einen einzigartigen „Zugang zur Subjektivität (= Subjekt an sich, Wesen des Subjekts)“ und offenbart so „eine feine Disposition sicheren Hinhörens in das unmittelbare Leben der Subjektivität und der ihr immanenten Sinnzusammenhänge, ohne daß ein scharfer Begriff des Subjekts gewonnen ist“¹⁰⁷. Diese be-

⁹⁹ Ebd., S. 36 ff.

¹⁰⁰ Ebd., S. 97.

¹⁰¹ Ebd., S. 105.

¹⁰² Vgl. bes. ebd., S. 105, 110 ff., 115 ff., 124 ff.

¹⁰³ Ebd., S. 139 mit den Nachweisen zum Rickert-Zitat.

¹⁰⁴ Ebd., S. 143.

¹⁰⁵ Ebd., S. 149.

¹⁰⁶ Ebd., S. 210.

¹⁰⁷ Ebd., S. 231.

deutsamen Sätze stehen im „Schluß“ des Werkes, den erst die gedruckte und veröffentlichte Abhandlung enthält. Man könnte diesen „Schluß“ als das ausblickende und zusammenfassende Programm des jungen Heidegger bezeichnen. Er gibt darin „einen Vorblick in die *systematische* Struktur des Kategorienproblems . . . Herausstellung *wesentlicher Potenzen des Problems und ihrer Zusammensetzung*, . . . deren *prinzipielle Flüssigmachung* die bisherige Problembearbeitung noch nicht vollzogen hat“¹⁰⁸.

Obwohl die Arbeit „Heinrich Rickert in dankbarster Verehrung“ gewidmet ist, wird die Distanz und Eigenständigkeit Heideggers sichtbar. Im Vorwort heißt es: „Die Widmung ist der Ausdruck schuldigen Dankes; sie will aber zugleich bei völlig freier Wahrung des eigenen ‚Standpunktes‘ die Überzeugung bekunden, daß der problembewußte, weltanschauliche Charakter der Wertphilosophie zu einer entscheidenden Vorwärtsbewegung und Vertiefung der philosophischen Problembearbeitung berufen ist. Ihre *geistesgeschichtliche* Orientierung gibt einen fruchtbaren Boden für das schöpferische Gestalten der Probleme aus dem starken persönlichen Erlebnis.“¹⁰⁹ Heideggers Stellung zu Rickert ist damit klarer – und das anschließende „Wort dankbar treuen Gedenkens“ an den zu früh gefallenen Emil Lask bestätigt das nur noch.

Damit hängt es sicher auch zusammen, daß Heidegger in der als Habilitationsschrift eingereichten Fassung die tiefer reichenden metaphysischen Problembezüge ausgeschaltet hat¹¹⁰. Um so eher ist in dem nachträglich geschriebenen „Schluß“ der geeignete Ort gegeben, „die bis dahin niedergehaltene geistige *Unruhe* . . . zu Wort kommen zu lassen“¹¹¹.

Eine erste Aufgabe erblickt der eben habilitierte Privatdozent darin, das Kategorienproblem intensiver in das Urteils- und Subjektproblem hineinzustellen. Die wesentliche Verbundenheit von Gegenstand der Erkenntnis und Erkenntnis des Gegenstandes drängt ohnehin danach, das Urteilsproblem in die Subjekt-Objekt-Beziehung hineinzuarbeiten und die Kategorien konkreter zum Urteil in Verbindung zu bringen. Der übliche Realismus hat diese prinzipiellen Einsichten noch nicht begriffen¹¹². Der Rückgang auf die fundamentale Problemsphäre der Subjektivität führt auf das Prinzip der Materialbestimmtheit jeglicher Form, „das seinerseits die fundamentale Korrelation von Objekt und Subjekt in sich schließt“¹¹³. Die Kategorien können überhaupt keine bloßen „Denkformen“ sein, wenn man einmal begriffen hat, daß die Philosophie Sinnprobleme stellt. Heidegger strebt eine höhere Einheit von transzendentalen Idealismus (Rickert) und kritischem Realismus (z. B. Külpe) an¹¹⁴. Eine nur „objektive“ allgemeine Gegenstandstheorie ohne Einbeziehung der „subjektiven Seite“ bleibt jedenfalls notwendigerweise unvollkommen. Die Begriffe „Immanenz“

¹⁰⁸ Ebd., S. 228.

¹⁰⁹ Ebd., S. V (Vorwort).

¹¹⁰ Ebd., S. 230.

¹¹¹ Ebd., S. 229.

¹¹² Ebd., S. 232.

¹¹³ Ebd., S. 231/232.

¹¹⁴ Ebd., S. 233 Anm., S. 234 Anm.

und „Transzendenz“ können überdies erst eine sichere Bedeutung erlangen durch die Festsetzung dessen, „dem etwas immanent bzw. transzendent gedacht werden muß“¹¹⁵. Unbestreitbar bleibt freilich auch, „daß alle transeunte Geltung mit der Anerkennung von Gegenständen steht und fällt, nur ist eben *Problem, welcher Art die Gegenständlichkeit nur sein kann*, wenn man beachtet, daß Gegenständlichkeit nur Sinn hat für ein urteilendes Subjekt, ohne welches Subjekt es auch nie gelingen wird, den vollen Sinn dessen herauszustellen, was man mit *Geltung* bezeichnet“¹¹⁶.

Heidegger betrachtet Husserls Forschungen über das „reine Bewußtsein“ als „wertvolle Fortsetzungen“ Rickerts¹¹⁷, „die einen entscheidenden Durchblick in den Reichtum des ‚Bewußtseins‘ geben und die oft geäußerte Meinung von der Leere des Bewußtseins überhaupt zerstören“¹¹⁸. Für eine endgültige Aufklärung der „Geltung“ muß der Sinn und die Grenzen des Form-Material-Verhältnisses geklärt werden. Die bedeutungsdifferenzierende Funktion des Materials kann nur in prinzipiellen Untersuchungen verdeutlicht werden¹¹⁹. Dafür kann man allerdings nicht in der Sphäre des Sinnes und der Sinnstruktur stehen bleiben. Nur durch tiefer liegende Dimensionen können diese selbst begriffen werden: das Wertproblem und der lebendige Geist müssen stärker in das Zentrum der Philosophie eintreten. Hier findet Heidegger auch die Grenzen von Emil Lask. Letztlich läßt sich die Logik nicht zureichend in ihrer sachlichen Bedeutung und in ihrer Begründung erkennen, wenn sie nicht aus einem translogischen Bereich her verständlich gemacht werden kann. „Die Philosophie kann ihre eigentliche Optik, die *Metaphysik*, auf die Dauer nicht entbehren.“¹²⁰ Schließlich wird eine metaphysisch-teleologische Deutung des Bewußtseins die Enge einer nur-theoretischen Geisteshaltung sprengen und den Reichtum der Gestaltungsrichtungen des lebendigen Geistes erweisen. „In diesem (Bewußtsein) lebt eigentlich schon das Werthafte, insofern es sinnvolle und sinnverwirklichende Tat ist, die man nicht im entferntesten verstanden hat, wenn sie in den Begriff einer biologisch blinden Tatsächlichkeit neutralisiert wird.“¹²¹ Der logische Sinn muß auch seiner ontischen Bedeutung nach zum Problem gemacht werden. Wenn die Philosophie nicht auf einen „Durchbruch in die wahre Wirklichkeit und wirkliche Wahrheit abzielt“, dann hat sie ihren eigenen Sinn verkannt. Erst wenn der bis jetzt noch dunkel in diese Richtung dahintreibende Geist der zeitgenössischen Philosophie eine entschiedene und bewußte Einkehr bei diesen Problemen hält, wird er seine Urfragen in den rechten Griff bekommen: „wie der ‚unwirkliche‘ ‚transzendente‘ Sinn uns die wahre Wirklichkeit und Gegenständlichkeit verbürgt“¹²². Je mutiger man Ernst macht mit der prinzipiellen Bedeutung des nicht

¹¹⁵ Ebd., S. 234.

¹¹⁶ Ebd., S. 234 f.

¹¹⁷ Vgl. den Hinweis auf die Ideen I, S. 141 ff. (alte Seitenzählung).

¹¹⁸ Ebd., S. 234 Anm.

¹¹⁹ Ebd., S. 235.

¹²⁰ Ebd., S. 235 (das Wort „Metaphysik“ ist gesperrt und fett gedruckt!).

¹²¹ Ebd., S. 235/236. – Vgl. auch Anm. 123 unten.

¹²² Ebd., S. 236.

individualistisch verstandenen Satzes der Immanenz, desto eher wird dessen „nur metaphysisch durchführbare *letzte* Begründung aus dem angedeuteten Begriff des Lebendigen zu bewerkstelligen sein“¹²³. „Das erkenntnistheoretische Subjekt deutet nicht den metaphysisch bedeutsamsten Sinn des Geistes, geschweige denn seinen Vollgehalt“¹²⁴.

Aber der lebendige Geist bewahrt in sich noch weitere Tiefendimensionen. Die wahre Philosophie ist ja nicht die punktuelle Existenz einer vom Leben losgerissenen Theorie. „*Der lebendige Geist ist als solcher wesensmäßig historischer Geist im weitesten Sinne des Wortes.*“¹²⁵ Zum Geist gehören auch dessen Leistungen, d. h. die in ihm aufgehobene *Geschichte*, „mit welcher stets wachsenden Fülle in ihrer philosophischen Begriffenheit ein sich fortwährend steigendes Mittel der lebendigen Begreifung des absoluten Geistes Gottes gegeben ist“¹²⁶. Eine kulturphilosophisch-teleologisch erweiterte Kategorientafel gibt dann auch die begrifflichen Mittel an die Hand, „um die einzelnen Epochen der Geistesgeschichte lebendig zu begreifen“¹²⁷.

Da die Transzendenz eine Quelle mannigfacher Gegensätzlichkeiten darstellt und reiches Leben des immanent-persönlichen Einzellebens gewährt, bedeutet sie keine radikale und entfremdende Entfernung vom Subjekt. Der Lebensbezug trägt nicht einen einzigen starren Richtungssinn, vielmehr ist er auf Korrelativität aufgebaut. „Die Wertsetzung gravitiert also nicht ausschließlich ins Transzendente, sondern ist gleichsam von dessen Fülle und Absolutheit reflektiert und ruht im Individuum.“¹²⁸ Die in das Transzendente sich erstreckenden Dimensionen des seelischen Lebens bieten gerade durch ihre Verankerung eine reiche Welt von Wertdifferenzierungen und daraus entspringenden Erlebnismöglichkeiten für die Subjektivität – wie sie durch „die inhaltlich flüchtige Breite“ und die „flächig verlaufende Lebenshaltung“ der modernen Welt nicht erreicht wird, in der „die Möglichkeiten einer wachsenden Unsicherheit und völligen Desorientierung weit größer und gerade grenzenlos“¹²⁹ sind. Im Begriff des lebendigen Geistes sind Einzigkeit, Individualität der *Akte* mit der ansichbestehenden Allgemeingültigkeit des *Sinnes* zu einer lebendigen Einheit versammelt. Objektiv gewendet liegt hier das noch zu klärende Verhältnis von Zeit und Ewigkeit, Veränderung und absoluter Geltung, Welt und Gott vor. Auch wissenschaftstheoretisch muß dieses Verhältnis in Philosophie (Wertgeltung) und Geschichte (Wertgestaltung) durchreflektiert werden; schließlich läßt sich der Begriff einer „*phi-*

¹²³ Ebd., S. 237. – Vgl. zu diesem Gedanken vor allem Maurice Blondel, s. jetzt: Henri Bouillard, Blondel und das Christentum, Mainz 1963, S. 260 (Zitate oben). Auch das oben in Anm. 121 nachgewiesene Zitat über die Tat erinnert an die erste „Action“, Blondels (1893). Nach einem Bericht von H. Duméry (Etudes Blondéliennes, fasc. II, Paris 1952, S. 92 Anm. 1 – Unterredung mit Heidegger an Ostern 1950) soll Heidegger erklärt haben, er habe die „Action“ in seiner Jugend gelesen, „heimlich bei den Jesuiten“ („en cachette chez les Jésuites“).

¹²⁴ Duns Scotus, S. 236/237.

¹²⁵ Ebd., S. 237.

¹²⁶ Ebd., S. 237/238.

¹²⁷ Ebd., S. 238.

¹²⁸ Ebd., S. 239.

¹²⁹ Ebd., S. 240.

losophia perennis“ erst auf der Basis dieser Klärungen analysieren und festlegen¹³⁰.

Die programmatische Schrift des jungen Heidegger schließt mit einem gerafften Satz, der die ganze Welt seiner geistigen „Unruhe“ andeutet. „Die Philosophie des lebendigen Geistes, der tatvollen Liebe, der verehrenden Gottinnigkeit, deren allgemeinste Richtpunkte nur angedeutet werden konnten, insonderheit eine von ihren Grundtendenzen geleitete Kategorienlehre steht vor der großen Aufgabe einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit dem an Fülle wie Tiefe, Erlebnisreichtum und Begriffsbildung gewaltigsten System einer historischen Weltanschauung, als welches es alle vorangegangenen fundamentalen philosophischen Problemotive in sich aufgenommen hat, mit *Hegel*.“¹³¹

IV.

Die fundamentale Aufgabe heißt für Heidegger zusammengefaßt etwa so: In welcher Weise kann die fundamentale Korrelation von Subjekt und Objekt so gefaßt werden, daß sie *in der Helle* und *durch* die konstitutive *Mächtigkeit* einer diese Korrelation selbst übersteigenden „Transzendenz“¹³² zwar an die reiche Fülle und Gestaltungskraft des Subjektes gebunden bleibt, ohne sich aber in diesem selbst erschöpfen zu dürfen, sondern *zureichend* gegründet wird? Was ist der *logische* Sinn in einer *ontischen* Bedeutung, in welcher „Wirklichkeitsform“ und „Daseinsweise“ *ist* er denn? Damit ist im Grunde auch schon die Frage nach der *Seinsart* impliziert. In einer längeren Erörterung wäre nun zu zeigen, auf welche Weise Heidegger durch die Betonung der bedeutungsdifferenzierenden Funktion gerade des *Materials* innerhalb einer transzendentalen Analyse einen ganz neuen Einsatzort gewinnt, von wo aus der Husserlsche Begriff des Phänomens und die bei Husserl im Grunde unerledigte Frage nach der Struktur und nach dem Wesen eines „noematischen“ Gesamtgefüges neu durchdacht werden

¹³⁰ Vgl. ebd., S. 240 Anm. – Diese Besinnungen auf die Grundlagen der Geisteswissenschaften gelten nicht bloß für die Philosophie, denn „ebenso wenig ist das mit dem Gesagten engverknüpfte Problem einer *wissenschaftstheoretischen Betrachtung der katholischen Theologie* bis heute als solches gesehen, geschweige denn eine Lösung desselben in Angriff genommen worden, was z. T. in der bisherigen problemblinden, allzu traditionellen Behandlungsart der Logik seinen Grund hat“ (ebd.).

¹³¹ Ebd., S. 241. – Vgl. auch über Hegel ebd., S. 208. Sofern in diesem „Schluß“ der Habilitationsschrift Anklänge an Hegel mitschwingen (vgl. bes. S. 237/238), gehen diese wohl weniger auf eine Berührung mit dem Neuhegelianismus zurück, sondern auf die Vermittlung der katholischen Tübinger Theologenschule (Möhler, Kuhn, Staudenmaier u. a.), deren Aufgabenstellung und persönlicher Einsatz den jungen Heidegger sehr beeindruckte. Die Freiburger katholische Fakultät jener Jahre war die Wirkungsstätte der letzten Schüler zweiter und schon dritter Generation dieses vielversprechenden Anfangs. Vgl. dazu als Bestätigung Heideggers „Lebenslauf“: Antrittsrede vor der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, in: *Wissenschaft und Weltbild*, 12. Jahrgang (1959), Wien, S. 610 f.

¹³² Das Wort „Transzendenz“ muß hier im Zwielficht bleiben, denn die innere Klärung seiner Bedeutung, die den Weg von der Habilitationsschrift zu „*Sein und Zeit*“ und zu „*Vom Wesen des Grundes*“ ausmacht, bestimmt gerade das Problem der „Metaphysik“.

können. In diesem Felde der Untersuchung dürfen bereits kleine Beobachtungen nicht übersehen werden. Heidegger verwendet z. B. nie die Begriffe „Noema“, „Noesis“, er übt bereits in diesen Jahren eine große Zurückhaltung gegenüber dem Begriff des „reinen Ich“, obwohl ihm die sachliche und methodische Notwendigkeit eines „überindividuellen Ichs“¹³³ nicht unbekannt ist. „Die Konzeption des Begriffs ist gerade aus dem Bestreben erwachsen, die Wahrheit und ihre Geltung vom individuellen Subjekt unabhängig zu machen. Der Begriff soll rein logisch als das System der leitenden Erkenntnisform verstanden werden, die allerdings beim aktuellen Erkennen in ein individuelles Subjekt eingelagert sind.“¹³⁴ Heidegger weist auf die fragwürdige Stelle eines „Trägers“ der Gedanken hin, er zweifelt an Geysers „reinen Gedanken“, die an Meinongs „Objektiv“ erinnern. „Und diese Phänomene halte ich, nicht seinem Bestehen, wohl aber seiner ‚Natur‘ und Struktur nach, für problematisch.“¹³⁵ Die Schwierigkeit rührt davon her, daß das Sein bei Kant seine translogische Selbständigkeit eingebüßt hat und zu einem Begriff der transzendentalen Logik geworden ist.

In diesem Zögern Heideggers gegenüber der Aufnahme des „reinen Bewußtseins“ liegt zwar keine Entscheidung eines Problems, dennoch bahnt sich in der Zurückhaltung gegenüber einer System-Stelle, die einen ganz bedeutenden Platz im Aufbau der „Metaphysik“ einnimmt, eine wichtige Voraussetzung den Weg: diese Distanz und die Skepsis sind unüberspringbare Vorbedingungen für Heideggers späteren Begriff der Faktizität. Es darf auch nicht zu sehr überraschen, daß ein solcher Versuch *positiv* noch sehr unergiebig ist. Eher wird er in einer eigenartigen Mischung von Skepsis und revolutionärem Geist ein wenig radikal und verbissen wirken. Er wird sich selbst in den vielleicht grundsätzlich schon überwundenen Schwierigkeiten noch verstricken und mit den frei gewordenen Valenzen des bisherigen Systembaues noch nicht gleich etwas anzufangen wissen.

Was in diesen frühen Schriften als „Resultat“ herauskommt, ist im Blick des heutigen Fragestandes vielleicht enttäuschend. Das hat die meisten Interpreten auch wohl dazu verführt, Heideggers erste Schriften überhaupt nicht zu lesen oder als bedeutungslos zu übergehen. Aber diese Unscheinbarkeit eines offensichtlich längst überholten „Programms“ ist wesentlicher als „Ergebnisse“ für das Verständnis Heideggers, weil sie die in den einzelnen Untersuchungen „niedergehaltene geistige Unruhe“ „zu Wort kommen läßt“, die als das Bleibende und Überdauernde auf dem Denkweg Martin Heideggers auch dann noch die Besinnung in ihre Bahnen leitet, wenn die Antworten der jeweiligen Standorte den unruhigen Fragen nicht mehr genügen. Diese Unscheinbarkeit gibt einen Wegweiser für den Denkweg Heideggers, der uns auch dann noch zuverlässig führt und in den Bewegungsgang und in die „Kehre“ zeigt, wenn er als Wegweiser unterwegs zu seiner Zeit stehen bleiben muß, zurückgelassen wird und in gewisser Weise sogar unwesentlich wird.

¹³³ Forschungen über Logik, Sp. 577.

¹³⁴ Ebd.

¹³⁵ Ebd., Sp. 470. – Für weitere Belege und für eine vertiefte Interpretation darf auf die in Anm. 148 angezeigte Untersuchung verwiesen werden, bes. Exkurs II, S. 1336–1370, darin 1346 ff., 1359 ff.

Von den zahlreichen Arbeiten, die Heidegger in seiner Habilitationsschrift versprochen hatte, wurde freilich keine einzige veröffentlicht¹³⁶. Das deutet auf einen Bruch hin in der Entfaltung des bisher geschilderten Vorhabens. Wer aufmerksam die Entfaltung der Heideggerschen Fundamentalontologie verfolgt, wird bei der Beschäftigung mit den früheren Schriften in eine etwas zwiespältige Lage kommen. Oft wird ihn ein unwillkürliches Schmunzeln überkommen: läuft doch Heidegger in „Sein und Zeit“ gegen seinen eigenen früheren Entwurf mit aller Schärfe an. Ein Hinweis auf die Auseinandersetzung mit dem Begriff des „Sinnes“ und vor allem der „Geltung“¹³⁷ genügt bereits, um die bissige Kritik und die Tiefe der Kluft zu erahnen, die sich hier zeigt. Rückblickend könnte man vom Boden der Fundamentalontologie aus zur Auffassung kommen, diese erste Periode des Heideggerschen Denkens sei „romantisch“.

Aber bei genauerem Zusehen verkennt das Urteil „romantisch“ doch gründlich die Zeit, in der sich die Fragen von „Sein und Zeit“ ausbildeten. Gewiß, von manchen Perspektiven her kann man der Auffassung sein, die Zeit des Neukantianismus wäre eine Epoche von Epigonen des großen Denkens des 19. Jahrhunderts gewesen. Aber hat sie in ihren großen Gestalten nicht doch auch die lebendige Erinnerung an die Probleme der Metaphysik auf ihre Weise bewahrt? Heidegger hatte doch auch einen verhältnismäßig leichten Zugang zur klassischen Metaphysik gefunden, wie sehr er sich auch Duns Scotus umdeuten mußte. Nun wird kein Mensch in „Sein und Zeit“ eine bruchlose Verlängerung sehen wollen, so daß es in diesem Sinne eigentlich eine Binsenwahrheit ist zu sagen, es gäbe keine unmittelbare Brücke für die beiden Epochen in Heideggers Schaffen. Aber schon die zeitliche Nähe der ersten Vorbereitungen auf „Sein und Zeit“ hin – dort wird das Jahr 1919/1920 erwähnt – zu den Grundgedanken der Habilitationsschrift macht deutlich, daß es falsch wäre zu meinen, die ersten Schriften wären ohne jegliche Beziehung zum „eigentlichen“ Heidegger. „Sein und Zeit“ ist kein geschichtsenthobenes Buch einer abstrakten und den zeitgenössischen Fragen im Grunde fremden Systematik, sondern eine Aufgabe, die selbst auf dem geschichtlich gewachsenen Boden dieses Jahrhunderts erstanden ist.

Alles kommt darauf an, wie man eben diese „Verbindung“ versteht. Die Denkweise Heideggers im ganzen kündigt sich m. E. an: die Ablehnung reiner Erkenntnistheorie und überhaupt von sekundären Disziplinen der Philosophie, die sich von ihrem Ursprung gelöst haben, der Zug zur Erneuerung der Metaphysik in einem sehr radikalen Sinne, die Aufnahme des erweiterten und vertieften transzendentalen Elements, das Streben nach einer höheren Einheit von „Realismus“ und „transzendentalen Idealismus“, die Ausbildung einiger hermeneutischer Prinzipien in der Auslegung Kants und des Duns Scotus, die Weite und Radikalität des Fragens, die sich nicht scheut, durch extreme Gegenpositionen hindurch ihr Ziel zu suchen usw. Viele Themen, die Heidegger nur eben an-

¹³⁶ Es sind dies: Eine eingehende *historische* Charakteristik des Traktats „de grammatica speculativa“ (Duns Scotus, S. 123), über Meister Eckhardts Mystik im Zusammenhang einer Metaphysik des Wahrheitsproblems (ebd., S. 232), über das Verhältnis von „Sein“, „Wert“ und „Negation“ (ebd., S. 237 Anm.).

¹³⁷ Vgl. Sein und Zeit, S. 99, 151, 155/56.

schlägt, verlangen einen weiteren Ausbau: die Konstitution des Sinnbegriffes, die Fragwürdigkeiten um einen fundamentalen Begriff der Logik, der Form, des Materials und der Form-Material-Duplizität überhaupt, die transzendental-phänomenologische Interpretation der Frage, das Verhältnis von Evidenz und Zirkelbegründung, das Hineinarbeiten des subjektiven Aspekts in die Urteilslehre u. a.

Hier mußten sich kritische Fragen entgegenstellen. Wird das Urteil durch die ihm zugesprochenen Aufgaben nicht so überladen, daß es selbst überhaupt gesprengt wird? Was geschieht, wenn die Frage nach der „Daseinsweise“, der „Wirklichkeitsform“ des „Geltens“ radikalisiert wird und die Verlegenheiten einmal mutig abgestoßen werden? *Wo* liegen denn die konstitutiven Momente des „Sinnes“? Was sind die Kategorien, wenn sie nicht reduzierbar sind auf die reinen Denkformen¹³⁸? Wie werden am Ende noch die grundsätzlich voneinander abgegrenzten Wirklichkeitsbereiche mit ihren eigenen kategorialen Systemen durch eine Einheit zusammengehalten? Was ergibt sich, wenn das Ringen um einen wahren und gereinigten „Immanenz“-Begriff die ersten Erfolge verzeichnen kann? Was ist das Resultat, wenn sich für die Klärung der Begriffe „Immanenz“ und „Transzendenz“ deutlicher das Wesen dessen herausstellt, „*dem* etwas immanent bzw. transzendent gedacht werden muß“? Wohin bringt eine ausdauernde Suche nach dem Differenzierungsprinzip für den jeweiligen *modus significandi*? Läuft nicht doch manches auf „Sein und Zeit“ zu: die Forderung nach näherer Ausarbeitung der „Gegebenheit“, die „Gegebenheit“ als immer schon kategorial verfaßte Bestimmung, die Einbeziehung des vorwissenschaftlichen Erkennens, das Hineinstellen der Kategorienproblematik in die Subjektivität mittels der recht verstandenen Bedeutungslehre, die fundamentale Korrelation von Objekt und Subjekt, das Bewußtsein als sinnverwirklichende lebendige *Tat* – was nicht blinde biologische Tatsächlichkeit besagt, die Überzeugung, daß die transzendente Frageweise am Ende ontisch begründet werden muß¹³⁹; die *wesenhafte* Historizität des lebendigen Geistes; Versuche zur Erfassung der Geschichtlichkeit des Menschen und der Genesis der Historie überhaupt, Versuche zur Fassung des „Epoche“-Begriffes¹⁴⁰, die Einsicht in die Notwendigkeit einer Beschäftigung mit dem Verhältnis von Zeit und Ewigkeit, Veränderung und absoluter Geltung usw.?

Heideggers Tendenz zur Erneuerung der Metaphysik kann nicht gleichgesetzt werden mit den Erneuerungstendenzen der Metaphysik, wie sie von der scholastischen Seite verstanden wurden. Heideggers Anspruch, einen „ersten Versuch einer prinzipiell neuen Bearbeitungsart der mittelalterlichen Scholastik“¹⁴¹ zu

¹³⁸ Vgl. dazu z. B. die späteren Interpretationen der Kategorien in „Kant und das Problem der Metaphysik“.

¹³⁹ Vgl. *Sein und Zeit*, S. 436: „läßt sich die Ontologie *ontologisch* begründen oder bedarf sie auch hierzu eines *ontischen* Fundamentes, und *welches* Seiende muß die Funktion der Fundierung übernehmen?“

¹⁴⁰ Vgl. einige Ansätze zur Weiterbildung in „Sein und Zeit“ im Anschluß an Dilthey, siehe S. 384/385 mit Anm. 1, S. 385.

¹⁴¹ Duns Scotus, S. 13.

unternehmen, ist insofern im Recht, weil er sich von Anfang an in einem tiefen Maße den neuzeitlichen Fragen aussetzt. Erneuerung der Metaphysik heißt von Anfang an auf keinen Fall Restauration einer vergangenen Gestalt der Metaphysik. In dieser Grundhaltung liegt es auch, daß sich Heidegger z. B. mehr von Simmels Schriften beeindruckt zeigte¹⁴². Hierin liegt auch begründet, warum die damalige Neuscholastik die Bedeutung des Heideggerschen Werkes nicht recht würdigen konnte. In ihrer historisch zwar verständlichen, wirkungsgeschichtlich aber doch verhängnisvollen Beschränkung hat sie wohl überhaupt nicht die sachliche Dimension und deren innere Notwendigkeit erkennen können, in der Heidegger seine Arbeit gesehen haben wollte: der Versuch, das lange aufgeschobene Gespräch zwischen der neuzeitlichen Transzendentalphilosophie und der klassischen Metaphysik endlich in Gang zu bringen. Man konstatierte zwar eine „wohlwollende Gegenüberstellung“ von Duns Scotus und „Rickert“, konnte aber vom Boden einer skotistischen Schulphilosophie oder einer rein historischen Forschung die Untersuchung nur als nicht voll genügende Leistung anerkennen¹⁴³. Selbst das wesentlich positivere Urteil Martin Grabmanns¹⁴⁴ bewegt sich am Ende doch in einer etwas scheuen und verlegenen Distanz. Geysler, damals eben nach Freiburg übergesiedelt, war vielleicht in seiner philosophischen Haltung doch zu intolerant, um dem etwas eigenwilligen jungen Heidegger eine freizügige Förderung größeren Ausmaßes innerhalb der damaligen Freiburger Fakultät teilwerden zu lassen. Um so mehr entdeckten Rickert und dann Husserl Heideggers Fähigkeit und Begabung. Freilich, auch unter ihnen hatte er es nicht leicht, seinen eigenen Weg zu gehen.

Was bedeutet der Überblick über diese ersten Schriften für eine Gesamtdeutung Heideggers, soweit eine solche heute überhaupt möglich ist? Bereits der junge Heidegger stellt sich in einem großangelegten Programm eine Wiederholung der Metaphysik als Aufgabe, die die Ergebnisse der neuzeitlichen Tran-

¹⁴² Vgl. Sein und Zeit, S. 249 Anm., 375, 418 Anm.

¹⁴³ Übrigens wies Martin Grabmann bald nach, daß der Verfasser der bis dahin Scotus zugeschriebenen „*grammatica speculativa*“ in Wahrheit wohl der Magister Thomas von Erfurt ist (ca. 1379). Vgl. M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, Band I, München 1926, S. 120 ff. (Die betreffende Abhandlung stammt aus dem Jahre 1920). Über Heidegger vgl. bei Grabmann, a. a. O., I. Band, S. 117, 118, 120, 145, II. Band (München 1936), S. 523. Vgl. auch M. Grabmann, *Thomas von Erfurt und die Sprachlogik des mittelalterlichen Aristotelismus*, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-historische Abtlg. Jahrgang 1943, Heft 2, München 1943, bes. zur mittelalterlichen Sprachlogik S. 57–78, zu Heidegger S. 17, 56 f.; ders., *Die geschichtliche Entwicklung der mittelalterlichen Sprachphilosophie und Sprachlogik*, in: *Mélanges Joseph de Ghellinck S. J., Museum Lessianum – Section historique N° 14, Gembloux 1951*, S. 421–433, zu Heidegger S. 428. Vgl. schließlich Heinrich Roos S. J., *Die modi significandi des Martinus de Dacia. Forschungen zur Geschichte der Sprachlogik im Mittelalter, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen*, Band XXXVII, Heft 2, Münster i. W.–Kopenhagen 1952, bes. darin S. 72–120, zu Heidegger S. 8/9 und 144 f. Weitere Arbeiten von H. Roos zum Thema S. 144 Anm. 1. – Die wichtigsten Besprechungen zu Heideggers Scotus-Buch findet man in der Heidegger-Bibliographie von H. Lübke (s. Anm. 5 oben) verzeichnet, vgl. S. 405 f. bzw. S. 5 f.

¹⁴⁴ Grabmanns Zeugnis ist beinahe bewundernd: „scharfsinnig“, „tief eindringende Monographie“ (Nachweise vgl. oben Anm. 143, bes. I. Band, S. 145 f.).

szendentalphilosophie sich zunutze machen muß. So kommt „Sein und Zeit“ und die Kritik an der metaphysischen Tradition selbst aus einer Auseinandersetzung, die das vergangene Denken nicht bloß vom Hörensagen kennt, sondern leidenschaftlich sich für dieses einsetzte. Die Schärfe der Kritik ist zugleich die Härte der Selbstüberwindung, die mit sich ins Gericht geht. „Eine Philosophie des ‚lebendigen Geistes‘ – das hat Heidegger wohl bald einsehen müssen – verlangt einen tiefer greifenden Ansatz als ihm Gedankengänge bieten konnten, die in den Bahnen der Philosophie der damaligen Zeit und der überlieferten metaphysischen Fragestellungen gingen.“¹⁴⁵ Das ist richtig. Aber diese Versuche zeigen auch, in welcher Zeit und unter welchen Bedingungen Heidegger seine philosophische Arbeit begann. Unverkennbar ist doch die Tiefe der Intention, die über alle Wandlungen hinweg doch ein wesentlicher Antrieb blieb. Hätte man diese frühen Schriften, besonders in den Jahren nach dem Erscheinen von „Sein und Zeit I“, besser gekannt und sich intensiver um den Weg Heideggers zwischen 1912 und 1927 gekümmert, dann hätte man ein m. E. ganz entscheidendes Hilfsmittel in der Hand gehabt, um Heidegger nicht einfach unter die „Existenzialisten“ und „Existenzphilosophen“ einzureihen.

Was bedeutet diese erste Periode für die Kritik an Heidegger und für die Auseinandersetzung mit ihm? Einmal ist sie eine Mahnung, nicht leichtfertig Heideggers Ausführungen *über* die Metaphysik nachzureden, ohne sich selbst gehörig *in* diese zu versetzen. Zum anderen können diese ersten Schriften helfen, damit wir Heidegger nicht in einer geradezu lächerlichen Weise mit aufgedrehten Positionen widerlegen, die der also Widerlegte selbst schon vor 50 Jahren eingenommen hat. Vielmehr ist zu fragen, *warum* er sie wohl verlassen hat – denn daß dies nicht mit guten Gründen geschah, daran zu zweifeln, haben wir zunächst einmal kein Recht. Wenn dann auch der „Geist“ jener frühen Deutungen positiv anerkannt ist, kann man getrost ohne Vorurteile – indem man etwa Skotismus gegen Thomismus ausspielen würde – sich fragen, ob Heidegger sich an einer wirklich klassisch zu nennenden Größe der Metaphysik versucht hat, ob er ihr damals gerecht wurde und warum er das Gespräch mit dieser Epoche des Denkens offenbar fast gänzlich aufgegeben hat.

Vielleicht darf man dann auch Fragen an Heidegger stellen. Wie weit sind die Grundintentionen von damals heute auf gewandeltem Boden erfüllt? Was ist – warum – noch nicht eingelöst? Welches wären die Bahnen und Voraussetzungen für ein weiteres Vordringen? Ist es überhaupt möglich? Heidegger hat sich selbst unter das Gesetz seines Anfangs gestellt, wenn er die Dichter-Worte aus Hölderlins Rhein-Hymne (4. Strophe) anführt:

„Denn
Wie du anfiengst, wirst du bleiben.“

Heidegger zitierte diese Worte zweimal in jüngster Zeit¹⁴⁶. An einer der bei-

¹⁴⁵ Vgl. Otto Pöggeler, *Sein als Ereignis* (vgl. Anm. 3 dieser Arbeit), S. 603.

¹⁴⁶ Vgl. Unterwegs zur Sprache, S. 93 (auch S. 91) und Heideggers *Ansprache zur Verleihung des Ehrenbürgerrechtes seiner Heimatstadt*, in: Martin Heidegger, 26. September 1959, hg. von der Stadtverwaltung Meßkirch/Baden, S. 35.

den Stellen gibt er auch die früheste Zeit an, die ihn mit der Seinsfrage in Berührung brachte. „Und noch früher in den letzten Jahren am Gymnasium, datusmäßig im Sommer 1907, traf mich die Frage nach dem Sein in der Gestalt der Dissertation von Franz Brentano, dem Lehrer von Husserl. Sie ist betitelt: ‚Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles‘ und stammt aus dem Jahre 1862. Dieses Buch schenkte mir damals mein väterlicher Freund und Landsmann, der spätere Erzbischof von Freiburg im Breisgau, Dr. Conrad Gröber. Zu jener Zeit war er Stadtpfarrer an der Dreifaltigkeitskirche in Konstanz.“¹⁴⁷ Bis 1906 war Martin Heidegger auf dem Gymnasium in Konstanz.

Nur eine größere Untersuchung, in die dieser bescheidene Beitrag gehört¹⁴⁸, vermag aber zu zeigen, daß Heidegger den Hölderlin-Vers nicht anführt, „um – wie er selbst sagt – die Meinung zu erwecken, ich hätte damals schon alles gewußt, was ich heute noch frage“¹⁴⁹. Der Anfang von damals hat darin seine Größe, daß er ursprünglicher geworden ist. Die eigentliche Originalität besteht in der Achtung auf dieses Anfängliche während eines langen Lebens.

¹⁴⁷ Unterwegs zur Sprache, S. 92. – Vgl. auch die schon erwähnte Antrittsrede vor der Heidelberger Akademie (s. Anm. 131), das Vorwort zu P. W. Richardsons Heidegger-Buch (siehe Anm. 2 dieser Arbeit), Ansprache zum 700jährigen Stadtjubiläum der Stadt Meßkirch, 22. bis 30. Juli 1961, Festansprachen hg. von der Stadt Meßkirch, S. 15.

¹⁴⁸ Vorliegende Abhandlung ist der überarbeitete Exkurs einer umfangreichen Untersuchung zur Fundamentalontologie mit dem Titel „Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers. Versuch einer Ortsbestimmung“. Die Drucklegung des größten Teiles der Untersuchung, die im Jahre 1962 als Diss. phil. der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom vorlag, wird vorbereitet.

¹⁴⁹ Unterwegs zur Sprache, S. 93.