

# Das Kriegsnotsemester 1919: Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie\*

Von Theodore KISIEL (Illinois)

## *I. Einleitende Lobrede*

In „Sein und Zeit“ (SuZ) bemerkt Heidegger, „daß er die Umweltanalyse und überhaupt die ‚Hermeneutik der Faktizität‘ des Daseins seit dem Wintersemester 1919/1920 wiederholt in seinen Vorlesungen mitgeteilt hat“ (72 Anm.). Aber heute wissen wir, daß die beiden Themen schon zwei Semester früher in dem außerordentlichen Kriegsnotsemester (KNS) 1919 zum ersten Mal bei Heidegger auftauchen. Wir wissen auch, daß diese allererste Vorlesung Heideggers nach einer zweijährigen Unterbrechung seiner Lehrtätigkeit während des Krieges mit einer philosophisch-religiösen Umwandlung verbunden ist, wie der Brief an Engelbert Krebs vom Januar 1919 bezeugt. Aber für das, was sich in dieser Kriegszeit ereignete, in der Heidegger zu „einer Umbildung meiner prinzipiellen Standpunktnahme“ und „philosophischen Stellungnahme“ gelangte, haben wir nur „spärliche Zeugnisse“.<sup>1</sup> Klar ist nur, daß Heidegger philosophisch verwandelt von der Front zurückkam und als Husserls Assistent sich der Sache der Phänomenologie annahm. Hierbei macht er im KNS die ersten schicksalhaften Schritte zu SuZ. Jetzt war sofort die Legende Heidegger geboren, und „der Name [Heideggers] reiste durch ganz Deutschland wie das Gerücht vom heimlichen König“.<sup>2</sup> Ein Jahr später erreichte Gadamer in Marburg die Nachricht, daß Heidegger in einer „überaus eigenwilligen und tiefsinnig-revolutionären Vorlesung... die Wendung: ‚Es weltet‘ gebraucht habe“.<sup>3</sup> Jetzt wissen wir, daß Heidegger auch in KNS die Wendung „es er-eignet sich“ (ZBP, 75) gebraucht hat. Auch wegen dieses zweiten eigenwilligen Gebrauchs können wir Gadamers These zustimmen, die Kehre scheine im Jahre 1919 in Wahrheit bereits angelegt gewesen zu sein.<sup>4</sup>

Ein Zeichen für die Kehre findet sich etwa im Wintersemester 1928/1929 in

---

\* Für die Verbesserung der ersten Fassungen dieses Aufsatzes danke ich Christoph Jamme und Jürgen Gawohl. Über die formale Anzeige habe ich viele Anregungen von einem unveröffentlichten Manuskript von R. J. A. van Dijk und Th. C. W. Oudemans, „Heideggers formal anzeigende Philosophie“, erhalten.

<sup>1</sup> B. Casper, Martin Heidegger und die Theologische Fakultät 1909–1923, in: Freiburger Diözesan-Archiv 100 (1980) 541. O. Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers (Pfullingen 1983) 326.

<sup>2</sup> H. Arendt, Martin Heidegger zum achtzigsten Geburtstag, in: Merkur X (1969) 893–902.

<sup>3</sup> H.-G. Gadamer, Heideggers Wege (Tübingen 1983) 141.

<sup>4</sup> H.-G. Gadamer, Wilhelm Dilthey nach 150 Jahren, in: E. W. Orth (Hg.), Dilthey und die Philosophie der Gegenwart (Freiburg/München 1985) 159.

der ersten der späteren Freiburger Vorlesungen, „Einleitung in die Philosophie“, wo Heidegger definitiv die Aufgabe preisgibt, eine Philosophie als strenge Wissenschaft anzustreben. Obwohl Heidegger früher in seiner inhaltlich gleichartigen Vorlesung vom KNS 1919, „Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem“, dieses Husserlsche Programm zu fördern versuchte, stellt es sich für Heidegger als ein beinahe widerspruchsvolles Ziel dar: Philosophie als Urwissenschaft ist wie keine andere Wissenschaft, weil sie eine über- bzw. vorthoretische Urwissenschaft sein soll, also eine nichttheoretische Wissenschaft, was gleichsam ein hölzernes Eisen zu sein scheint. Durch sein ganzes ausdrückliches phänomenologisches Jahrzehnt hindurch (1919 bis 1929) schwankt Heidegger deswegen hin und her zwischen den Polen, ob die phänomenologische Philosophie eine Urwissenschaft oder gar keine Wissenschaft sein soll. Schon im Wintersemester 1919/1920 bemerkt er, Philosophie als „Ursprungswissenschaft“ sei gar keine Wissenschaft „im eigentlichen Sinne“, da in jeder Philosophie mehr als bloße Wissenschaft prätendiert sei. Und im nächsten Semester führt er dieses „Mehr“ auf das ursprüngliche Motiv des Philosophierens, d. h. auf die Beunruhigung des Lebens selbst zurück. Dieses „Mehr“ wird im Wintersemester 1928/1929 das Geschehen des Daseins genannt, und Philosophieren wird demzufolge das ausdrückliche Geschehenlassen dieses Geschehens. Philosophie ist nicht aus einem Mangel keine Wissenschaft, sondern aus Überfluß, da sie selber aus dem immer überquellenden Geschehen des Daseins entspringt.<sup>5</sup>

Also führt die Kehre und das letzte Wort seines Denkwegs, das Ereignis, ebenso wie die ersten zögernden Schritte zu SuZ auf den allerersten Wendepunkt seines Denkwegs in der Vorlesung vom KNS 1919 zurück. Die Wichtigkeit dieser bahnbrechend-wegweisenden Vorlesung in ihren anfänglichen Motiven und Tendenzen, Ursprüngen und Zielen, kurzum in ihrem Woher-Wozu-Wohin, kann meines Erachtens nicht hoch genug eingeschätzt werden. Nach 70 Jahren übt die Vorlesung beim Lesen immer noch ihre Zauberwirkung aus, da es für Heidegger und für seine Zuhörer in der Tat eine Erschließung von Neuland war. Man spürt das mehr in den Studentenmitschriften und -nachschriften als in dem verdichteten Vorlesungsmanuskript, da Heidegger in dieser zweistündigen Vorlesung oft auch frei gesprochen hatte. Das ist der Fall insbesondere für die Erklärungen in der glänzenden und dramatischen Schlußstunde der Vorlesung. Meine erste Aufgabe wird deshalb die der Ergänzung dieser allerletzten Stunde sein, die nur knapp vier Seiten (ZBP, 114–117)<sup>6</sup> des gedruckten Textes der Vorlesungshandschrift umfaßt. Im Druck fehlt z. B. Heideggers Schlußwort über die Differenz zwischen Philosophie und Weltanschauung, das die im Vorlesungstitel ausgedrückte Aufgabe abrundet: Phänomenologie sei die Erforschung des Lebens an sich. Trotz des Scheins einer Lebensphilosophie sei sie gerade das Gegenteil einer

<sup>5</sup> T. Kisiel, Das Entstehen des Begriffsfeldes ‚Faktizität‘ im Frühwerk Heideggers, in: Dilthey-Jahrbuch 4 (1986/1987) 119.

<sup>6</sup> ZBP = M. Heidegger, Zur Bestimmung der Philosophie. Frühe Freiburger Vorlesungen KNS 1919 und SS 1919, hg. von Bernd Heimbüchel, Gesamtausgabe Bd. 56/57 (Frankfurt a. M. 1987). Vgl. den Anhang für eine Ergänzung zum gedruckten Text vom KNS.

Weltanschauung. Weltanschauung sei eine Objektivierung und Stillstellung des Lebens an einem Punkt des Kulturlebens. Phänomenologie sei dagegen nie abgeschlossen, immer vorläufig<sup>7</sup> in der absoluten Versenkung in das Leben als solches. In ihr stritten keine Theorien, sondern nur echte mit unechten Einsichten. Die echten seien nur zu gewinnen durch eine ehrliche und rückhaltlose Versenkung in die Echtheit des Lebens, letztlich des persönlichen Lebens.

Diese Identifizierung der Phänomenologie mit Eigentlichkeit ist nicht bloß antizipatorisch im Hinblick auf SuZ und später. In ihrer Verbindung mit Weltanschauung deutet sie auf die berühmten Eckhartschen Zeilen am Schluß der Habilitationsschrift, der eigentlichste Beruf der Philosophie sei über die theoretische Haltung des lebendigen Geistes und dazu auch das weltanschauliche Buchstabieren der Wirklichkeit hinauszugehen, um auf einen „Durchbruch in die wahre Wirklichkeit und wirkliche Wahrheit“ abzielen (FS, 348).<sup>8</sup> Aber was ist die wahre Wirklichkeit und wirkliche Wahrheit? Der erste Versuch, diese „Ursache“ der Phänomenologie zu nennen und zu vertiefen und sie von den Sachen anderer wissenschaftlichen Unternehmen deutlich zu unterscheiden, finden wir besonders anschaulich in dem Überblicksschema geschildert, das Heidegger in der letzten Stunde des KNS wohl mit der Hand an die Tafel geschrieben hat. Dieses Schema ist nicht in der „lesbaren“ Werkausgabe letzter Hand zu finden, sondern nur in den Studentenmitschriften... und nun als Anhang zu diesem Referat. Dieses Schema, das den zweiten Teil der Vorlesung noematisch zusammenfaßt, gewährt uns einen zeitsparenden Einblick in das Fazit der Vorlesung, insbesondere 1) in die ontologische Frage des Es, das weltet und sich er-eignet, hier beschrieben als das vortheoretische, vorweltliche Ur-Etwas, und 2) in die methodologische Frage der Beziehung des Ur-Etwas zu dem formal gegenständlichen Etwas. Diese für Heideggers phänomenologische Methode entscheidende Beziehung wird erst zwei Semester später die „formale Anzeige“ genannt. Im folgenden SS 1920 bezeichnet er formal anzeigend das Ur-Etwas, das Es, das weltet und sich er-eignet, zum allerersten Mal als das Abstraktum „Faktizität“. Diese rein dynamisch verstandene Faktizität und eine formal anzeigende Hermeneutik gehören zusammen und stellen uns also unsere Hauptfragen: Warum ruft gerade das faktische Leben den formal anzeigenden Ansatz hervor? Was genau ist diese Faktizität, die eine formale Anzeige diktiert? In einem Brief an Karl Löwith im August 1927, gerade nach dem Erscheinen von SuZ, spricht Heidegger über das Entstehen genau dieser Frage in seinen „Freiburger Anfängen“ bis zu ihrer Wurzel in seiner Habilitationsschrift über Duns Scotus: „Ich müßte zuvor extrem auf das Faktische losgehen, um überhaupt die Faktizität als Problem zu gewinnen. Formale Anzeige, Kritik der üblichen Lehre vom Apriori, Formalisierung u. dgl. ist alles noch für mich da [in SuZ], wenn ich auch jetzt nicht davon rede.“<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Bezüglich der folgenden Diskussionen sollte man bemerken, daß die formale Anzeige von Heidegger auch manchmal als „vorläufige Anzeige“ bezeichnet wird.

<sup>8</sup> FS = M. Heidegger, Frühe Schriften (Frankfurt a. M. 1972).

<sup>9</sup> Ich danke Frau Ada Löwith für die Einsichtnahme in diesen Brief u. a. und Herrn Dr. Klaus Stichweh für Hilfe bei dessen Entzifferung.

## II. Historischer Teil: eine Entstehungsgeschichte des KNS

Und wenn wir uns vom KNS zu der vorhergehenden Habilitationsschrift zurückwenden, finden wir in der Tat – obwohl zumeist unbemerkt –, daß sie schon von der Tendenz zur Faktizität bzw. haecceitas völlig beherrscht ist. Auch bisher unbemerkt ist zweitens der durchaus herrschende Einfluß des „Proto-Phänomenologen“ Emil Lask auf diese Arbeit und so bis in das KNS und drittens der Wurzelboden für die spätere Doktrin der formalen Anzeige durch die Anwendung von Lasks „reflexiver Kategorie“ auf die mittelalterliche Betrachtung der Analogie. Mit dem Erscheinen der Vorlesung vom KNS 1919 ist in dieser Weise die Habilitationsschrift 1915/1916 nach einem Latenzzustand von sieben Jahrzehnten wieder aktuell geworden.

Unser historischer Rückblick muß sich zuerst auf das KNS kurz richten. Über den ersten neukantischen Teil der Vorlesung vom KNS kann hier nur das Wenige gesagt werden, das für das Verständnis des Ur-Etwas als Faktizität wesentlich ist. Der erste neukantische Teil (vgl. Anhang) beschäftigt sich mit der Ideebestimmung der Philosophie als Urwissenschaft des Ursprungs (ZBP, 24, 31, 60, 95) und mit der Auflösung der darin gelegenen Zirkelhaftigkeit des sich selbst Voraussetzens und Begründens. Zum Beispiel müssen die Axiome bzw. die ersten Grundsätze der Erkenntnis, aus denen jeder andere Satz beweisbar wird, auch sich selbst eventuell beweisen. Die Vorlesung folgt der Tendenz, den neukantischen Anfangspunkt im „Faktum“ der Erkenntnis und Wissenschaft zu überholen und es durch den phänomenologischen Anfangspunkt des „Ur-Faktums“ des Lebens zu ersetzen. Die Zirkelhaftigkeit der philosophischen Problemstellung löst sich auf, wenn man aus dem Kreis des Theoretischen heraustritt und das Theoretische überhaupt als ein Phänomen erkennt, das aus einer vortheoretischen (d. h. faktischen) Sphäre abgeleitet ist. Diese liegt diesseits der Möglichkeit von Setzung und Voraussetzung, Beweisbarkeit und Unbeweisbarkeit.

Die Tendenz zur Faktizität ist insbesondere merkbar in Heideggers Kritik an der neukantischen teleologischen Methode. Man entdeckt, daß diese Methode für die Bestimmung der Normen des Denkens, z. B. in bezug auf das Telos Wahrheit, „eines sachlichen, materialen Leitfadens bedarf, in dem sich der Zweck der Vernunft realisiert und an dem selbst die Vernunftbehandlungen... gefunden werden sollen“ (ZBP, 37). „So entnimmt die Philosophie der Psychologie z. B. die Bedeutung der psychischen Funktionen Denken, Wollen und Fühlen. An diesem Leitfaden sucht die [neukantische] Philosophie die drei [ihr eigentümliche] Normgebiete des Wahren, Guten und Schönen... Aber die Psychologie bietet schließlich doch nur formale Charakteristiken; inhaltliche Gestaltungen der Vernunftwerte zeigt erst die Geschichte“, deren Kulturgestaltungen „der eigentliche empirische Anlaß für die kritisch-teleologische Besinnung [Korrektur für „Bestimmung“] sind“ (ZBP, 38). In dieser Weise wird das Problem der teleologischen Bestimmung der Formen und Normen des Denkens, Wollens und Fühlens durch das Problem der Materialbestimmtheit ihres Anlasses und Anstoßes allmählich aber unentrinnbar ersetzt. Psychisches und geschichtliches Material

„motivieren“ das Denken, und von diesem Motivationsgrund des Lebens kann man dann das Problem der Genesis des Theoretischen in Betracht ziehen. Der Rückgang zur Geschichte, der „handfesten Wirklichkeit“ (ZBP, 135; FS, 260), nimmt das Thema der „immanenten Geschichtlichkeit“ vorweg, die in der letzten Stunde die „hermeneutische Intuition“ ausmachen wird (bzw. soll: das Wort „Geschichtlichkeit“ fehlt in der Edition, ist aber in den Nachschriften zu finden).

Schon in der Habilitationsschrift 1915/1916 spielt der materiale Leitfaden die vorherrschende Rolle, wo es z. B. der „Leitfaden der Gegebenheit (Modus essendi)“ heißt (FS, 263). Und der „operative Begriff“ in der Habilitationsschrift als auch im KNS 1919 ist die Intentionalität. 1916 hat sie ihre Stelle in dem Zusammenfallen der Begriffspaare *noesis* – *noema*, Form – Material und *modus activus* et *passivus*. Deshalb schließt Heidegger in einer entscheidenden Interpretation eines scotischen Textes, in der Gegebenheit des *ens* gäbe es auch einen *modus essendi activus*, d. h. einen Aktcharakter, der selbstverständlich für die *modi intelligendi* (Erkennens) und *significandi* (Bedeutens) ist. Das will sagen, auch die Gegebenheit habe eine Form, eine Weise, in der „das Bewußtsein intentional auf das Gegenständliche bezogen ist“ (FS, 261) und d. h. weiterhin, „auch die ‚Gegebenheit‘ stelle bereits eine kategoriale Bestimmung dar“ (FS, 260), die „vorwissen-schaftlich“ bekannt wird. Also ist das unmittelbare Erlebnis, das der unmittelbaren Gegebenheit entspricht, ein kategoriales Erlebnis, oder mit Husserl, eine kategoriale Anschauung. Im Zusammenhang mit mittelalterlichen Traktaten über das *ens sub ratione existentiae* wird an die ontologische Wahrheit, *conformitas entis et intellectus divino* erinnert: Wegen des herausquellenden Gemütes Gottes ist *ens* (Sein) unmittelbar selbstverständlich und verstehbar und wird als das *primum in intellectu* (das Erste im Verstand) und das *primum intelligibilium* (das erste Verständliche) bezeichnet. Später wird Heidegger die korrelative noetische Aktschicht des Unmittelbaren als das vorontologische Seinsverständnis des Daseins bezeichnen. Schon 1919 hat Heidegger keine Schwierigkeit, statt des Husserlschen Wortes „Anschauung“ in demselben Zusammenhang das Diltheysche Wort „Verstehen“ zu verwenden und deshalb über eine „verstehende hermeneutische Intuition“ (ZBP, 117) zu sprechen. Und als er damals das Husserlsche „Prinzip der Prinzipien“ als eine schwer erworbene Intuition darlegte, betrachtete er diesen „Urhabitus des Phänomenologen“ nicht nur als ein phänomenologisches Sehen, sondern grundsätzlich als ein „phänomenologisches Leben in seiner wachsenden Steigerung seiner selbst“ (ZBP, 110). Diese Eckhartsche Formulierung erinnert an die Pläne des jungen Heidegger, den zunächst mittelalterlichen Begriff der Intentionalität in bezug auf die *unio mystica* erstens durch eine „phänomenologische Durcharbeitung des mystischen, moraltheologischen und asketischen Schrifttums der mittelalterlichen Scholastik“ (FS, 147), zweitens durch eine philosophische Deutung der Eckhartschen Mystik im Zusammenhang mit dem Wahrheitsproblem (FS, 344) und drittens schließlich durch die verschiedenartigen religionsphänomenologischen Untersuchungen in den finsternen Zeiten 1916–1919 darzustellen. An der Front im September 1918 las Heidegger Bernhard von Clairvaux und Teresa von Avila. Monate vorher las er z. B. Adolf Deißmanns Studien über den paulinischen Mystizismus und die auf die Grammatik orientier-

te Frage, was es heißt „in“ zu sein, in diesem Fall bezüglich der biblischen Formel „Christus in mir, ich in Christus“.<sup>10</sup> Es ist nicht ganz klar, warum die schon aufgezeichnete Vorlesung für das Wintersemester 1919/1920 über „die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik“ nicht gehalten wurde. Klar ist nur, daß die Entwicklungsphasen des mystischen Erlebnisses – die Epoche der Abgeschiedenheit, der Durchbruch in das immer sich steigernde Erleben des einigenden stillen Punktes der Seele, die Stimmung von Gelassenheit – damals entscheidend für Heideggers Verständnis der Intentionalität waren. Es ist kein Zufall, daß die intentionale Rezeptivität des „Seinlassens“ zuerst im Bewendenlassen eines Zuhandenen durch das ausdrückliche Aufgehen des Handwerkers in seiner Werkwelt auftaucht (SuZ, 84). In Meister Eckhart findet man immer wieder tiefgreifende Alltagsbeispiele wie das des Zimmermanns, der ein Haus baut, wobei die Beziehung zwischen dem Wirken des Zimmermanns und dem Werden des Hauses als eine untrennbare intentionale Identität verstanden werden muß, da „das Wirken und das Werden eines und dasselbe ist“<sup>11</sup> in diesem Verhältnis des Bewegenden zum Bewegten.

1919 sprach Heidegger immer wieder von einer „reinen Hingabe an die Sache“ (ZBP, 61, 65, 79, 206), „reiner Sachhingabeheit“ (ZBP, 212), einer „Hingabe an den Reichtum und die Bewegung“ von geschichtlichen Welten, um die unmittelbare kategoriale Anschauung als auch die explizite phänomenologische Intuition auszudrücken: „Versenken wir uns wieder in das Erlebnis.“ (ZBP, 68) „Hingabe“ stammt wohl von Emil Lasks Übernahme der Husserlschen kategorialen Anschauung in seiner hylomorphischen Darstellung der Unterscheidung zwischen Erlebbarkeit und Erkennbarkeit. Ich lebe unmittelbar in der unsinnlichen Form, um das Material als Objekt vermittelbar zu erkennen. Die Form selber ist nicht erkannt, sondern nur erlebt. „Das unmittelbare Erleben stellt sich [...] als reines Aufgehen im Spezifischen eines Nichtsinnlichen dar, beispielsweise als bloße ethische, ästhetische, religiöse Hingabe ohne irgendein Darüberhinausgehen und ins Bewußtsein Erheben, vor die Reflexion Hinstellen.“ (GS II, 191)<sup>12</sup> Dieses Unsinnliche, für Husserl das Kategoriale, ist in einer Marginalie von Lask „als vorthoretisches Etwas“ bezeichnet. Und in einem anderen Text aus Lasks „Logik der Philosophie“, der viele Themen in unserem Schema (vgl. Anhang) vom KNS vorausahnt, heißt es: „Nur vor der ‚unmittelbaren‘, unreflektierten, theoretisch unberührten Hingabe steht ein Etwas als logisch nackt und vorgegenständlich [I. A. im Schema]. Der Reflexion dagegen tritt es immer schon als Gegenstand entgegen. Allerdings nur ein Minimum von Gegenständlichkeit braucht bei solchem Reflektieren vorzuliegen [II. A.]. Nur als ein ‚Etwas‘, das ‚es gibt‘, braucht das Material hierbei theoretisch legitimiert zu sein. Was es mit die-

<sup>10</sup> G. A. Deißmann, Paulus (Tübingen 1911) 84ff. Auch: Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu“ (Marburg 1892).

<sup>11</sup> Eckhart ist hier zitiert nach B. Welte, Meister Eckhart (Freiburg Basel Wien 1979) 123.

<sup>12</sup> GS = E. Lask, Gesammelte Schriften, Bd. I und II, hg. von E. Herrigel (Tübingen 1923). Vgl. auch T. Kisiel, Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask, in: Emil Lask and the Search for Concreteness, hg. von D. G. Chaffin (Ohio University Press 1992).

ser bloß ‚reflexiven‘ Kategorie des ‚Es-Gebens‘ für eine genauere Bewandnis hat, bleibe vorläufig noch dahingestellt.“ (GS II, 130) Lask geht dann weiter, um die reflexive Kategorie von den konstitutiven Kategorien für die hierarchische Domäne des sinnlichen, unsinnlichen und übersinnlichen Etwas zu unterscheiden. Der Unterschied zwischen der reflexiven und konstitutiven Kategorie deckt sich in dem Schema vom KNS mit dem zweierlei Stoff unter dem Titel „Das theoretische Etwas“, d. h. zwischen dem stufenfreien formal gegenständlichen und dem stufengebundenen objektartigen Etwas. Und das, was Lask als das logisch nackte, vorgegenständliche, vortheoretische, unmittelbare, nur durch eine Hingabe zugängliche Etwas bezeichnet, aber nicht erforscht, ist genau das „Ur-Etwas“. Daß das welthafte Etwas in Lasks Unterscheidung zwischen dem Ur-Etwas der Erlebbarkeit und dem Etwas überhaupt der Erkennbarkeit noch fehlt, deutet an, wo genau Heidegger seine entscheidende Einsicht, seinen hermeneutischen Durchbruch über Lask hinaus finden wird.

Aber auch für die Heideggersche Entdeckung der vorgegenständlichen, vortheoretischen Welt (I. B.) als dem Bedeutungszusammenhang der Dinge könnte Lask ein Katalysator gewesen sein. Wie schon gesagt, wir leben unmittelbar in der Form, ohne sie zu erkennen. Anders gesagt, wir leben in Kategorien wie in Kontexten, worin und wodurch wir die dabei „eingeschlossenen“ Dinge erkennen. Lask versucht, das Kategorie-Ding-Verhältnis durch die untrennbare Form-Material-Beziehung zu erklären, die in der Tat eine noematisch abgekürzte intentionale Beziehung ist. Form ist nicht schlicht der Geltungsfaktor, sondern *Hingeltung* und deshalb erfüllungsbedürftig des Materials. Und das Material, obwohl betroffen, wird nie von der Form durchdrungen. In einer anregungsvollen, metaphernreichen Stelle beschreibt Lask die Beziehung der Form zum Material als eine der „Umgebung“. Das Material wird von der Form umgeben, umhüllt, umschlossen, umleuchtet (GS II, 75 f.). Aber auch die Formen, wenn sie Erkenntnisobjekte werden und in die Stelle eines Materials gesetzt sind, sind zunächst logisch nackt und müssen mit anderen Formen bis zur höchsten Gebietskategorie erneut umkleidet, umgeben werden. Dieses *unsinnliche* Material ist gleichfalls undurchdrungen in seiner Ungreiflichkeit und d. h. am Ende unbegreiflich und alogisch. Als Formen, in denen wir leben, ist das *Unsinnliche* aber für Lask nicht irrational. Nur das Sinnlich-Anschauliche ist absolut irrational, alogisch (GS II, 78).

Seit Fichte wird die Alogizität auch Faktizität genannt. Durch die Korrektur eines kritischen Satzes in dem fehlerhaften GA-Band 56/57 können wir nun annehmen, daß der junge Heidegger Lasks Doktorarbeit, „Fichtes Idealismus und die Geschichte“ (1902), wohl gelesen hat.<sup>13</sup> Fichte war der erste, der die verschiedenartigen Möglichkeiten des hiatus irrationalis, der irrationalen Kluft, des Abgrundes zwischen dem Empirischen und dem Apriorischen, Individuellen und

<sup>13</sup> Man braucht nur das Wort „Fichte“ (ZBP 123 f.) in Anführungszeichen zu setzen. Über diese und andere Probleme mit der Gesamtausgabe Heideggers, vgl. T. Kisiel, Edition und Übersetzung: Unterwegs von Tatsachen zu Gedanken, von Werken zu Wegen, in: D. Papenfuss und O. Pöggeler (Hg.), Zur philosophischen Aktualität Heideggers, Bd. 3 (Frankfurt a. M. 1991).

Allgemeinen, *quid facti* und *quid juris*, der Anschauung und des Begriffs, kurzum zwischen Faktizität und Logizität ausführlich ergründet hat. Aber Fichte unterscheidet die Extremen zweierlei Faktizitäten, nämlich das Extrem eines minimalen erkenntnislogischen Sinnes der Individuation durch bare Empfindungsdaten und eines verdichteten kulturellen Sinnes des faktischen Individuums in der Geschichte. Beispiele des historisch Individuellen seien Kants „Genie“ als „Wert-individualität“, der Held, Künstler, Wissenschaftler, Heilige, nämlich jene, die „über den Fortgang des Menschengeschlechts entschieden hätten“, die das „Neue, Unerhörte und vorher nie Dagewesene“ hervorgebracht hätten (GS I, 206). Am Ende der Reihe stehe die geschichtliche Tat der übersinnlichen Individualität in einer „irrationalen“ Offenbarung, wie der fleischgewordene Gott in der Persönlichkeit Jesu, welche Tat von Gottes Gnaden ein „Durchbrechen“ absoluter Werte in der individuellen historischen Erscheinung ausmache und in ihrer unerklärlichen Einmaligkeit „ewig neu und frisch quille“ (GS I, 226f., 240f.). Diese zwei kulturellen von Lask vermittelten Fichteschen Beispiele der sog. „irrationalen Faktizität“ (238) bilden zusammen das Paradigma für Heideggers volleren phänomenologischen Sinn der Faktizität des Daseins. Es ist also kein Zufall, daß das Abstraktum „Faktizität“ von Heidegger zum allerersten Mal im Sommersemester 1920 gebraucht wird im Zusammenhang mit dem neukantischen normativen Ansatz zum historischen Leben als schöpferisches Gestalten aufgrund von Kulturwerten. Er stellt diesen immer noch platonischen Ansatz in Frage, der über die einmalige, zufällige, relative, geschichtliche Faktizität hinauszugehen versucht, um sie auf ein absolutes normatives Apriori zu begründen. Aber ist dieser Gegensatz von Apriori und Geschichte, absolut und relativ, rational und irrational überhaupt echt? Ist z. B. der Sinn eines religiösen Apriori derselbe wie in der Wissenschaft? Hat man hier nicht das Apriori an das Theoretische vergeben? Zum ersten Mal leitet deshalb Heidegger ausdrücklich eine phänomenologische „Destruktion“ ein, um das Schema der absoluten Geltung gegen historische Relativität, der Irrationalität des Lebens gegen die Rationalität der Theorie radikal in Frage zu stellen. Die Destruktion ergibt eine ursprüngliche Faktizität, die kein amorphes irrationales X ist, sondern eine immer neu zu erfahrende Grundwirklichkeit im bekümmerten Vollzug des beteiligten Lebens.

Schon im vorangegangenen Wintersemester 1919/1920 ist das Ur-etwas, in dem ich lebe, als ein unbestimmtes Etwas charakterisiert, von dem man nicht weiß, was es ist, so daß es einen drohenden, beängstigenden Charakter annehmen kann. Jedoch steht dieses unheimliche Leben in einem besonderen Horizont der Bedeutsamkeit, worin es bestimmbar wird. Dies Ur-etwas spielt eine große Rolle in den genuinen Lebenswelten, z. B. in der religiösen Welt als *mysterium tremendum*. Es ist nicht mit der Unbestimmbarkeit des formallogischen Etwas zu verwechseln.<sup>14</sup>

Im KNS findet man die Unbestimmtheit des Ur-etwas immer noch ohne die Angst, obwohl man diese in die Andeutung auf „Momente besonders intensiven

<sup>14</sup> T. Kisiel, *Das Entstehen des Begriffsfeldes ‚Faktizität‘*, a. a. O. 102, 106f.

Lebens“ (ZBP, 115) und zwischenweltliche Übergangserlebnisse hineinlesen könnte. Die Unbestimmtheit des Ur-etwas zeigt sich in Formeln wie seiner „Indifferenz“ und das „Noch-nicht“ seiner Potentialität. Das Ur-etwas ist die Sphäre des Lebens, in der noch nichts differenziert ist, noch nichts welthaft oder objektartig zu finden ist. „Es ist vielmehr der Index für die höchste Potentialität des Lebens.“ (ZBP, 115) In seiner ungeschwächten „Lebensschwungkraft“ hat es das intentionale Moment des „Auf zu“, „In eine (bestimmte) Welt hinein“, d. h. es hat eine Tendenz zur Differenzierung. Das Ur-etwas ist undifferenzierte Differenzierbarkeit. Dieser Charakter des „zu etwas hin“ ist, anders ausgedrückt, „das Leben in seiner motivierten Tendenz bzw. tendierenden Motivation“ (ZBP, 117). In den Nachschriften heißt es „in bestimmte Erlebniswelten auszuwelten“. Das Ur-etwas ist undifferenziert, ungeformt, aber nicht irrational, weil es der Tendenz zur Differenzierung und Bestimmung in sich schließt.

Diese Idee ist auch im Keim in der Habilitationsschrift vorhanden in einem anderen Vorläufer des Begriffs „Faktizität“, in dem „Prinzip der Materialbestimmtheit der Form“ (FS, 252–263, 344–349), das deutlich aus dem Laskschen „Differenzierungsprinzip“ der „Bedeutungsbestimmtheit“ (GS II, 63 ff.) entspringt. Kurz gesagt, obwohl die Form dem Material Geltung verschafft, empfängt die Form ihrerseits Bedeutung vom Material her. Dieses Bedeutungsmoment differenziert und vervielfältigt die sonst homogene Geltungssphäre. Wir kommen zurück auf die Wichtigkeit des psychischen und geschichtlichen Materials mit einem präziseren Sinne seiner Rolle als Leitfaden in der teleologischen Methode. Am Schluß der Habilitationsschrift artikuliert der immer noch neukantische Heidegger das Projekt, „die Geschichte und deren kulturphilosophisch-teleologische Deutung müsse ein bedeutungsbestimmendes Element für das Kategorieproblem werden“ (FS, 350), weil in solch einer teleologischen Orientierung „eine ganze Welt mannigfacher Wertdifferenzierungen“ liegt (FS, 351). Und wie soll man diese Differenzierungen feststellen? Sie können nur von der Wirklichkeit selbst „abgelesen“ werden (FS, 197, 257, 263, 346). „Daß es einen Wirklichkeitsbereich gibt, mehr noch, daß deren verschiedene vorhanden sind, läßt sich nicht apriorisch, auf deduktivem Wege beweisen. Tatsächlichkeiten lassen sich nur aufweisen [...] Was aufgezeigt wird, steht in seinem Selbst vor uns, kann bildlich gesprochen, unmittelbar erfaßt werden, es bedarf keines Umweges über ein anderes.“ (FS, 155) Die eigentümliche Bedeutungs-differenzierung stammt gerade von den Wirklichkeitsbereichen selber her (FS, 198). Aus solchen Ausdrücken und Tendenzen über die Kategorienlehre ersieht man schon 1916 die ersten Anregungen einer Hermeneutik der Faktizität im jungen Heidegger.

Aber besonders für die nichtsinnlichen Bereiche fehlt uns oft die Sprache, die wir zunächst durch privative Ausdrücke bis zum non ens äußern, so daß es kein Zufall ist und auch nicht Willkür, wenn die notwendig werdenden Umschreibungen sich manchmal so schwerfällig und umständlich ausnehmen (FS, 257). Zum Ausdruck dieser Domäne entnimmt man seine Kategorien zumeist der sinnlichen Naturwirklichkeit. Weil gerade die reflexiven Kategorien gegenüber den konstitutiven Kategorien der realen Natur eine eigentümliche Verblässung und Aushöhlung zeigen, sind jene allgemeinsten, ihrem Gehalt nach verblaßten Gegen-

standsbestimmtheiten eigentlich geeigneter zum Ausdruck der höheren und umfassendsten Domäne bis zur Einheit des Seins selbst. Man sieht das in dem Komplex der Beziehungen von Identität und Differenz in dem mittelalterlichen Methodenbegriff der Analogie, der den universalen Bereich des *ens* umschreiben soll. Es deckt sich mit dem Bereich des Etwas überhaupt, welches die Materie der ersten reflexiven Kategorie und dessen Form das „es gibt“ ist. Unter die reflexiven Kategorien stellt Lask Bestand, Identität, Differenz, Einheit, Mannigfaltigkeit, Vielheit. So wie das mittelalterliche *transcendens unum* bestimmt die reflexive Kategorie die minimalste notwendige Ordnung, um überhaupt etwas erkennen zu können. Rickert bezeichnet diese minimale Ordnung als Heterothesis, nämlich, daß *ein* Etwas identisch mit sich selbst ist und „gleich ursprünglich“ Nicht-das-Andere (FS, 160, 172).

Hier erblickt man die formale Wurzel der Gleichursprünglichkeit der Existenzialien in der mittelalterlichen Konvertibilität der Transzendentalien *ens, unum, verum, bonum*, die in ihrer Weise auch formal anzeigende Begriffe genannt werden können. Und die Urdifferenzierung der Heterothesis, die „der wahre Ursprung des Denkens als Gegenstandsbemächtigung“ ist (FS, 160), stellt uns an die Grenze zwischen der Differenz und Indifferenz des Seins. Aliquid *indifferens concipimus* (FS, 156). Das *ens commune*, über das man indifferent sagen kann, „es ist“, das Etwas überhaupt, der Gegenstand schlechthin ist selbst kein Gegenstand. In dieser eigenartigen Indifferenz verliert das „generell“ allen Sinn. Das *ens commune* kann der prädikativen Subsumption nicht unterstellt werden (FS, 159). Diesem homogenen Kontinuum, das für den jungen Heidegger „das Lebneselement der Zahl“ ausmacht (FS, 196), stellt er mit Duns Scotus auch ein „heterogenes Kontinuum“ der absoluten Mannigfaltigkeit als zweiten Grenzbe-griff in jeder Kategorienlehre gegenüber. Insbesondere in den empirischen Bereichen sind Homogenität und Heterogenität, Identität und Verschiedenheit „je nach dem Anwendungsbereich“ durch die Hinsicht der Analogie verschlungen (FS, 199). In dieser scotischen Doktrin der Analogie sieht man den ersten Anstoß der späteren formalen Anzeige der Jeweiligkeit bzw. Jemeinigkeit. Diese aristotelisch-mittelalterlichen Wurzeln der formalen Anzeige sind schon auf S. 3 in SuZ erkannt: Das Sein als allgemeinster Begriff sei keine höchste Abstraktion, sondern die konkreteste Allgemeinheit. Es übersteige alle gattungsmäßige Allgemeinheit und sei also ein *transcendens*. Schon Aristoteles habe die einzigartige Einheit dieses transzendental „Allgemeinen“ gegenüber der Mannigfaltigkeit der sachhaltigen obersten Gattungsbegriffe als die Einheit der Analogie erkannt. Freilich habe er und auch die mittelalterliche Ontologie das Dunkel dieser kategorialen Zusammenhänge nicht gelichtet. Der Begriff des „Seins“ bleibe der dunkelste auch wegen seiner undefinierbarkeit.

Durch die Nennung des strömenden umflutenden Lebens als das Ur-Etwas gibt Heidegger eine neue Richtung zu dieser herkömmlichen Betrachtung der unbestimmten Bestimmbarkeit des Seins.

### III. Systematischer Teil: Das hermeneutische Fazit des KNS

Die einzigartige Allgemeinheit des Seins gegenüber der gattungsmäßigen Allgemeinheit des Seienden im Mittelalter, Husserls Unterscheidung zwischen Formalisierung und Generalisierung, Lasks Unterscheidung zwischen der reflexiven und konstitutiven Kategorie alle überschneiden sich mit der im Schema vom KNS unter dem theoretischen Etwas zwischen dem formal logischen gegenständlichen Etwas und dem objektartigen Etwas. Unter diesen kommt Lasks Beschreibung der reflexiven Kategorie dem methodologischen Begriff der „formalen Anzeige“ am nächsten. Warum ist sie eine „reflexive“ Kategorie? Weil sie durch die Subjektivität geschaffen ist. Ihr bedeutungsdifferenzierendes Moment ist nicht dem Form-Material-Verhältnis, das hinter dem welthaften Etwas liegt, sondern der Subjekt-Objekt-Duplizität entnommen (GS II, 137). In ihrer Weise macht die reflexive Kategorie eine formale Skelettstruktur der Intentionalität des Lebens selbst aus. In Lasks Worten ist die Urregion des Logos ein „Strahlenbüschel von Relationen“. Das „Objekt“ hier ist eigentlich der Gegenstand als solcher, d. h. das „Entgegenstehende“ im Verhältnis zur Subjektivität (GS II, 72 f.). Sein Sein „verblaßt zum bloß reflexiven Sein des schattenhaften Irgendetwas, zum bloßen Etwas, das ‚es gibt‘“ (GS II, 229). Sein noetisches Korrelat ist ein leeres Ich, ein *ein* Ich und nicht eigentlich *mein* Ich, ein „n'importe qui“ (egal wer), ein theoretisches Ich, das nach Heidegger „absolut Ich-fern“ ist (ZBP, 69). Aus der dünnen Atmosphäre der Ich-Ferne entsteht nur die „kümmerliche“ (ZBP, 63), d. h. triviale Frage des *ens commune*, „Gibt es etwas?“, nicht die beängstigende Frage des *ens proprium* aus der Ich-Nähe.

Von der Perspektive ihrer intentional noetischen Struktur scheint die Verendung der reflexiven Kategorie „es gibt“ in dem Gedankenexperiment (ZBP, 63) der Verdinglichung der psychischen Erlebnisse gerade im Übergang zwischen den zwei Teilen vom KNS mehr als eine gekünstelte Erfindung, obwohl es an das Fazit des Psychologismus als auch an Husserls Gedankenexperiment der Weltvernichtung erinnert. Endlich mußte das Etwas, das es gibt, mit einem Ich intentional wiedergeeinigt werden. Die Wiedereinsetzung des entfernten theoretischen Ich, das das Er-leben ent-lebt (ZBP, 74), ist aber absichtlich das zweite Moment des Gedankenexperiments der Verabsolutierung der Sachartigkeit. Das erste ist das noematische Moment der Reduktion des Lebens zu dem Niveau der baren und „brutalen“ Faktizität, wo man gerade durch die Entfernung des Ich nur zu sagen wagen kann, „Es gibt etwas... und sonst nichts“. Aber an dieser noematischen Grenze ergibt sich ein Rückschlag, eine Grenzfrage, die an die Leibnizsche Frage erinnert: „Gibt es überhaupt das ‚es gibt‘, wenn es nur das ‚es gibt‘ gibt?“ Heideggers Antwort: „Es gibt nicht einmal *nichts*, weil es bei einer Allherrschaft der Sachspäre auch kein ‚es gibt‘ gibt.“ (ZBP, 62) Aber daß der Rückschlag einen Sprung „überhaupt erst in die Welt“ diktiert, wie Heidegger kurz nachher (eigentlich in einer Marginalie: ZBP, 62) besagt, ist überhaupt nicht klar. Heideggers geniale Einsicht in das In-der-Welt-sein folgt nicht aus dem baren formalen Zusammenhang des Gedankenexperiments. Es geht dennoch um die verwandte Frage, ob nämlich unsere unmittelbarste Erfahrung stumm oder sinnvoll, ja sinn-

gebend, ist, irrational oder „rational“, oder mit Husserl, ob unsere unmittelbare Erfahrung schon „kategorial“ durchdrungen ist. Von dem Gedankenexperiment her gesehen ist Heideggers Sprung eigentlich vom stummen Sachzusammenhang zum „kategorialen“ Bedeutungszusammenhang. Aber warum sollten diese Kategorien eine „Welt“ ausmachen? Ist der Sprung eigentlich einer von umgebender Form zur Umwelt, und so von Lasks Darstellung der kategorialen Anschauung gewonnen? War Lask ein Katalysator für die Vorstruktur des Umhaften des In-der-Welt-seins? Lask sprach z. B. über das unmittelbare Erleben als „reines Aufgehen [und Sichverlieren] im Spezifischen eines Nichtsinnlichen [...], beispielsweise als bloße ethische, ästhetische, religiöse Hingabe“ (GS II, 191). Und Heidegger folgt solchen Beispielen, insofern als er damals Erlebniswelt oder Lebenswelt im Plural gebrauchte und über wissenschaftliche, ethische, ästhetische und religiöse Lebenswelten sprach. Dennoch ist sein Beispiel das Erlebnis eines Gebrauchsgegenstandes in der Umwelt, das keinen Präzedenzfall hat, soweit ich sehe, unter den höheren Werten des Neukantianismus und auch deren materialpsychischen Leitfäden vom Denken, Wollen, Fühlen. Sein Beispiel ist das eines niedrigen Gebrauchswerts, eines Zwecks. Ebenso läuft er der neukantischen teleologischen Tendenz entgegen und schlägt eine „eidetische Genealogie der primären Motivationen“ (ZPB, 73) aus dem verwickelten Bedeutungszusammenhang des „es weltet“ und „es wertet“ vor, welche beiden nicht zusammenfallen, also eine Archäologie der zugrunde liegenden Lebensmotivationen statt der Teleologie der höherliegenden Tendenzen von Denken, Wollen, Fühlen. Darunter hat er ein besonderes Interesse für „das Problem vom Wesen und der sinnhaften Genesis des Theoretischen“ (ZBP, 88).

Man könnte hinzufügen, „aus dem Praktischen“. In der Beschreibung des Kathedererlebnisses „aus der unmittelbaren Umwelt“ hebt sich aber das Um-sehen von dem Um-gehen ab und die Beschreibung dient erstens der Ausklammerung geläufiger Wahrnehmungstheorien zugunsten eines Sehens des Katheders als (z. B. für mich – d. h. den kleinen Heidegger – zu hoch gestellt). Das Sehen findet zweitens „in einer Orientierung, Beleuchtung, einem Hintergrund“ statt und drittens ist immer „*mein* Sehen... im höchsten Grade individuelles“ (ZBP, 71 f.). In einer Orientierung (Umgebung!) heißt „mit einer Bedeutung behaftet“. Auch wenn der plötzlich verpflanzte Senegalneger das Katheder als bloßes Etwas sähe, mit dem er nichts anzufangen wüßte, ist das Etwas kein bloßes (reflexives) „es gibt“, welches logisch-formal widersprechend ist, sondern widersinnig, und deshalb immer noch bedeutungshaft als das „zeugliche Fremdsein“. (Man erinnert sich hier beispielsweise an den gebrochenen Hammer im SuZ.) Es bedeutet mir unmittelbar *aus* der Umwelt, d. h. „es weltet“, es ist welthaft, bedeutungshaft. „Das Bedeutsame ist das Primäre, gibt sich mir unmittelbar, ohne jeden gedanklichen Umweg über ein Sacherfassen.“

Die darauf folgende Kontrastierung mit dem theoretischen Etwas unterstreicht den ontologischen Durchbruch des Weltbegriffs. Durch das „es weltet“ haben wir auf der einen Seite das Er-leben in der vollen intensivsten Dynamik und „Rhythmik“ (ZBP, 98) der Intentionalität des Lebens als „hinleben zu“. Mit dem sachartigen „es gibt“ gibt es auf der anderen Seite ein Ent-leben, eine Ent-ge-

schichtlichung, Ent-deutung, Ent-weltung. Das Erleben wird zum objektivierten Geschehen, einem Vor-gang, der schlicht vor-bei geht an einem entfernten erkennenden Ich, einem abgeblaßten Ich, dessen Ichbezogenheit „auf ein Minimum von Erleben reduziert“ ist (ZBP, 74). Dagegen bin ich als historisches Ich „mit meinem vollen Ich dabei“, das Erlebnis schwingt mit, „es ist ein Erlebnis eigens für mich“ und geht so nicht vor mir vorbei, „sondern ich selbst er-eigne es mir, und es er-eignet sich seinem Wesen nach. Das Er-leben ist kein Vorgang, sondern ein Ereignis. Die Erlebnisse sind Er-eynisse, insofern sie aus dem Eigenen leben und [das] Leben nur so lebt.“ (ZBP, 75)

Das Ereignis des Ich, das Ereignis der Welt – mein eigenes Ich, meine eigene Welt – aber auch jedes Ich, jede Welt. Überhaupt nicht diskutiert wird z. B. die Differenzierung der Welten, deren Plural in (I. B.) des Schemas als „bestimmte Erlebnissphären“ und als das „Welthafte, sei es z. B. ästhetischer oder religiöser oder sozialer Typik“ (ZBP, 115) angedeutet wird. Aber jede Welt ist etwas und weist so auf das Ur-Etwas hin, das in diesem Zusammenhang als „Erlebbares überhaupt“ charakterisiert ist, dessen „Indifferenz gegen jede genuine [was heißt „genuine“ hier?] Welthaftigkeit und insbesondere gegen jede bestimmte Objektivität in sich „die höchste Potentialität“ für Differenzierung hält.

Das Ur-Etwas als „Erlebbares überhaupt“ findet Resonanz mit der Formel für den *modus essendi* in der Habilitationsschrift, die auch „absolut genannt werden muß, in sich zentrierend“: „Der *Modus essendi* ist das Erlebbare überhaupt, ist das im absoluten Sinne dem Bewußtsein Gegenüberstehende, die ‚handfeste‘ Wirklichkeit, die sich dem Bewußtsein unwiderstehlich aufdrängt und nie und nimmer zu beseitigen ist.“ (FS, 260) Dieser *Modus* wurde damals auch „das Gegebene“ genannt. 1919 aber weist Heidegger die Charakteristik des Umweltlichen als gegebenem emphatisch zurück, als Zeichen einer theoretischen, obwohl leisen, Antastbarkeit. Hier finden wir einen springenden Punkt ins „extreme Losgehen auf das Faktische“ (Brief an Löwith vom August 1927). „Die ‚Gegebenheit‘ ist also sehr wohl schon eine theoretische Form.“ (ZBP, 89) Derselbe Einwand betrifft die Starrheit der Bewußtsein-Gegenstand-Beziehung, die 1916 verwendet wurde. Schon für den jungen Heidegger war die Entdeckung eines *modus essendi activus* ein Anlaß für Erstaunen und Erregung. Das Ereignis als aktives Welten und Aneignen des Ich, dessen Differenzierung eine Indifferenz in sich hält, bildet schon im KNS das Leitmotiv des ganzen Denkwegs Heideggers. Undifferenzierte Differenzierung, unbestimmte Bestimmung, die nicht mehr durch Form-Material, Subjekt-Objekt oder jede andere Dualität zu verstehen ist. Das Begriffspaar Motiv-Tendenz (später Geworfenheit-Entwurf in ihrer Gleichursprünglichkeit) ist keine Dualität, sondern die „motivierende Tendenz bzw. tendierende Motivation“ (ZBP, 117), in der das „ausweltende“ Leben sich ausdrückt. Dieses schlichte „Konkretum“ (ZBP, 68), das „Ansich des strömenden Erlebens des Lebens“ (ZBP, 116) ist weiterhin „ichlich“ (WS 1919/1920). Es ist mein Leben, das volle historische Ich ist in einem einzigartigen Sinne mit dabei („j'en suis“, wird Merleau-Ponty Jahrzehnte später sagen) ohne einen hiatus irrationalis. Hier gibt es keine entgegenstehende „brutale“ starre Faktizität, sondern eine Faktizität, die zugleich die Potentialität einer inneren Artikulation (d. h.

„Rationalität“) in sich enthält, letztlich meine Potentialität, aber zunächst die des „abgrundliegenden“ Es, des Ur-Etwas. Das ist die Sache der Phänomenologie.

Aber wie soll man dieser nichtobjektivierbaren Sache entgegenkommen und entsprechen, ohne es zu vergegenständlichen und so abzusagen? Wie soll man dieses bewegliche Ur-Etwas ansetzen und auslegen, ohne es anzutasten und still-zulegen? Wie soll man das Urerlebnis mitgehen, ohne es zu entleben?

Das ist Natorps erster Einwand gegen die phänomenologische Beschreibung, gegen die anschauliche Zugangsweise zu ihrem Gegenstand. Der zweite Einwand gilt der Ausdrucksweise ihres Gegenstandes. Denn Beschreiben ist Umschreiben eines Etwas in allgemeinen Begriffen. Das zu beschreibende Konkretum kommt in abstrakte Zusammenhänge, das Unmittelbare wird vermittelt. „Aller Wortausdruck ist generalisierend.“ (ZBP, 101, Natorp zitierend) Es gibt also kein unmittelbares Erfassen des Ur-Etwas, das ich selbst bin.

Als Antwort auf dieses methodologische Doppelproblem von „Anschauung und Ausdruck“ ist das Überblicksschema am Ende des KNS entstanden. Von diesem einzigen aber zweiteiligen Problem stammt auch Heideggers Lösung der formalen Anzeige in Antwort auf die „einzigsten wissenschaftlich beachtenswerten Einwände“ (ZBP, 101) gegen die Phänomenologie von seinem genialen Gegner, Paul Natorp. Natorp, Lask, auch Husserl selbst, geben dem Problem eine theoretische Lösung, Heidegger aber eine vorthoretische Lösung. Für Natorp ist das Unmittelbare das konkrete bestimmende Subjekt. Es liegt „diesseits aller Bestimmung“ und ist deshalb nicht unmittelbar gebbar, und so muß durch eine endlose Reihe objektivierender Denkbestimmungen aufgelöst und wieder rekonstruiert werden (ZBP, 102 ff.).

Lasks „Logik der Philosophie“ besteht gleichfalls aus einer sich steigernden Reihe der Form der Form der Form usw. Auch Husserl spricht von einer beschreibenden Reflexion auf ein reflexionslos erlebtes Erlebnis, die wieder reflexiv betrachtet wird „und so in infinitum“ (ZBP, 99). Man verliert also die Unmittelbarkeit der Anschauung in der Vermittlung des Ausdrucks. Man nimmt das Paar Anschauung-Ausdruck nicht nur grundverkehrt, sondern auch getrennt. Es ist bekannt, daß das phänomenologische „Prinzip der Prinzipien“ der Anschauung den Vorzug gibt. Weniger erkannt in diesem Zusammenhang ist die untrennbare intentionale Beziehung zwischen Anschauung und Ausdruck, d. h. zwischen intuitiver Erfüllung und *leerem* Vermeinen. Alle unsere Erlebnisse, unsere schlichtesten Wahrnehmungen, sind von Anfang an schon ausgedrückte, ja interpretierte.<sup>15</sup> Diese Diltheysche Betonung der intentionalen Strukturen ist der Keim des hermeneutischen Durchbruchs Heideggers, der zu einer vorthoretischen Lösung des Problems der Anschauung und des Ausdrucks führt, d. h. zu einer radikaleren Fassung der Phänomenologie als Ursprungswissenschaft.

<sup>15</sup> M. Heidegger, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Marburger Vorlesung SS 1925, hg. von P. Jaeger, Gesamtausgabe Bd. 20 (Frankfurt a. M. 1979) 65, 75. Die formale Darstellung von Heideggers Dankesschuld der Husserlschen Phänomenologie im „Vorbereitenden Teil“ dieser Vorlesung wird durch die obige Darstellung der Übergangszeit von 1916 zu 1920 konkretisiert.

Zusammengefaßt lautet wieder das Problem, wie und woher kann man von dem Ur-Etwas her geeignete Ausdrücke ablesen und entwickeln, um den anschaulichen Zugang zu ihm zu ermöglichen statt zu verbauen? Wie kann ein philosophischer Ausdruck der Anschauung dienen statt ihr entgegenzustehen? Das Schema hebt eine Quelle für philosophische Begriffe heraus, deren theoretischer Bereich dieselbe Reichweite hat wie das vorthoretische Ur-Etwas. Das formal gegenständliche Etwas umfaßt nicht nur die stufengebundenen innerweltlichen Objekte und ihre Gattungen, sondern auch ihre Welte, Werte und Geltungen. Gegenüber diesen Differenzierungen ist es indifferent, und das heißt, es ist nicht nur stufenfrei (was Heidegger betont), sondern auch genau so vorweltlich wie das Ur-Etwas.

Aber damit haben wir bloß die ausgehöhlte Verblaßtheit des Begriffs „ens commune“ erreicht. In welchem bestimmten Sinne ist das formal gegenständliche Etwas im Ur-Etwas motiviert? Denn alle Begriffe haben die formale Funktion des Bestimmens. Was ist eine rein formale Bestimmung gegenüber der Stufenbestimmung der Ordnungsschemata? Heidegger stellt das formal gegenständliche Etwas auf das Ur-Etwas als Erlebbares gerade in seinem baren „Moment des ‚Auf zu‘, der ‚Richtung auf‘, des ‚In eine (bestimmte) Welt‘ *hinein*“ (ZBP, 115), also in dem, was er zwei Semester später als den Bezugssinn bezeichnet. Die formal anzeigenden Begriffe sollen schlicht das reine „auf zu“ (Hin-zu) ohne weiteren Inhalt oder ontische Erfüllung ausdrücken. Formal angezeigt ist z. B. der „Gegenstand überhaupt“ ein reines „Worauf“. Lask hat ihn dagegen als das „Entgegenstehende“ reflexiv bezeichnet, d. h. mehr von der Seite des Wasgehalts, und so immer noch vergegenständlicht formuliert. In dieser Weise ist die formale Vergegenständlichung selbst noch nicht dem Ursprung nah genug. Die entlebte Formalisierung in ihrer starren Qualität vom Subjekt gegenüber dem Objekt muß selbst destruiert werden und durch den einheitlichen Bezug vom Motiv zur Tendenz aufgelockert und wiederbelebt werden. Denn das faktische Leben gibt sich auch in der Deformation der Objektivierung, die rückgängig gemacht werden muß, um das einzigartige Ur-Etwas, in dem ich lebe, zu erlangen. Wie überwindet Heidegger seinen letzten Einwand und geht zu seinem Schema des vierartigen Etwas vor, nämlich, daß eine Auseinandergerissenheit von Gegenstand und Erkenntnis immer bleibe, in dem jedes intuitive Verhalten unentrinnbar ein „Verhalten zu etwas“ (ZBP, 112) sei? Sein Schritt ist zugleich einfach und genial: mit dem Ur-Etwas wird das „Etwas“ schlicht das *Verhalten* als solches, es ist überhaupt kein Gegenstand, sondern das Moment des Auf-zu, der Bezugssinn. Das ist Heideggers eigentlich nichtgegenständliche Formalisierung, von den intentionalen Strukturen des Lebens abgelesen. Was von der alten Vergegenständlichung bleibt, ist das indifferente intentionale Kontinuum des Worauf. Die formale Anzeige will ihre Motivation früher als die alte formale Vergegenständlichung von dem Leben erhalten, von einer anfänglicheren Anschauung des Lebens „in seiner motivierten Tendenz bzw. tendierenden Motivation“. Statt Begriffsbildung ist die Phänomenologie „originäre Rück- und Vorgriffs-bildung“ (ZBP, 117), wo der Rückgriff die Motivation enthält, und der Vorgriff die Tendenz. Später wird Heidegger das einfach als Vorgriff bezeichnen, wo das Vor zu-

gleich vorher und vorweg heißt. Es ist also kein Be-griff, der wohl in das Leben eingreift und es stilllegt, sondern ein Vor-griff, der sich aus der Indifferenz der Lebensdynamik nur im Hinblick auf ihre Differenzierung ausdrückt; ein vorläufiger Begriff, der dem Lebenssinn des Einstellungsbezuges entspringt, der die Lebensphänomene von der extremsten Allgemeinheit, inhaltlichen Leere und Indifferenz aussagen will, um daraus die angezeigten Phänomene ohne Präjudiz und Standpunktnahme auslegen zu können. Wir kennen Heideggers Hauptbeispiele: Existenz als Zu-sein, der Tod als vorläufige Anzeige der Möglichkeit der Unmöglichkeit der Existenz, die indifferente Nivellierung des Aufgehens in der Welt, ja die Indifferenz des Seienden selbst, über das man immer bloß sagen kann, „es ist“.

Ich nehme als Schlußbeispiel für die Verwendung der formalen Anzeige eines vom WS 1920/1921, das uns auf das Hauptproblem des Abmessens des hermeneutischen Durchbruchs zurückführt. Diese „Religions“-Vorlesung gibt die folgende formal anzeigende Definition: das Historische ist das Zeitlich-Werdende und als solches vergangen. Ich beschränke mich nur auf *eine* Frage, die durch diese formale Anzeige von der „faktischen Lebenserfahrung“ (dem Ur-Etwas) gefragt und abgelesen werden soll: Inwiefern und wie wird das Vergangene im Leben erlebt? Die Antwort ist schon in der letzten Stunde des KNS angedeutet. Das Vergangene wird erlebt durch eine einzigartige „Doppelung“ oder besser, einen strömenden Rückgang des Lebens auf sich selbst. Das Leben erfährt sich durch ein ständiges Mitgehen des erlebenden Lebens mit dem erlebten Leben, ist also schon immer mit sich selbst vertraut. Das Leben versteht sich, und dieses immanente Verstehen als Vertrautsein mit sich selbst ist seine „immanente Geschichtlichkeit“, die im WS 1919/1920 auch Vollzugssinn genannt wird. Es ist genau dieses immanente geschichtliche Selbstverständnis, das die phänomenologische Intuition zu „wiederholen“ versuchen muß. Es ist der Versuch, das Leben zu verstehen, wie es sich selbst versteht, das Leben auszulegen, wie es sich in dieser Dialektik des Erlebens mit dem Erlebten ausdrückt. Dieses Selbstausdrücken des Lebens wird im WS 1919/1920 auch eine Diahermeneutik genannt. Aus dieser Beschreibung sieht man die Rechtfertigung für die Identifizierung der Anschauung mit dem Verstehen und phänomenologischer mit hermeneutischer Intuition. „Das bemächtigende, sich selbst mitnehmende Erleben des Erlebens ist die verstehende, die *hermeneutische* Intuition.“ (ZBP, 117)

Von hier aus können wir endlich abschätzen, wie „tiefsinnig-revolutionär“ (Gadammers Wort) die Vorlesung vom KNS 1919 eigentlich war. Lassen wir uns nun das hermeneutische Fazit ziehen. Die eben beschriebene „immanente Geschichtlichkeit“ deutet immer noch auf das Husserlsche Muster von Retention – Protention des inneren Zeitbewußtseins, ohne einen Sinn der ursprünglichen Zeitlichkeit der Eigentlichkeit. Dieser wurde 1922–1924 durch die Problematik des Todes entwickelt und 1926/1927 innerhalb einer ekstatisch-horizontalen Struktur eingebettet. Aber die „Kehre“ 1928/1929 zum Seinsgeschehen ist mehr eine Rückkehr zur einfacheren inneren Artikulierung des Lebens selbst, die im KNS ihre erste Beschreibung erhält. Denn die Revolution des KNS ist schlicht die erste Nennung der einfachen und so sich entziehenden Sache, auf die Heideg-

ger lebenslänglich immer wiederkehrte und sich immer neu ausrichten mußte. Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie war eine Revolution primär in der Sache (dem „Durchbruch in die wahre Wirklichkeit“) und dementsprechend auch in der Methode und Begriffsbildung der Philosophie.

Von dem Schema könnte man sich vorstellen, daß das ein Doppeldurchbruch war, sowohl in die Weltlichkeit als auch in die Zeitlichkeit. Und in einer Weise ist das Verhältnis von Welt und Zeit für Heidegger auch lebenslänglich eine vielumstrittene Frage. Aber die Umwandlung in die hermeneutische Sache (das Ur-Etwas) geht weiter als der Sprung von der Kategorie zur Welt als sinngebendem Kontext und zum situierten Ich als entsprechendem Erlebniskontext. Denn beide weisen auf eine einfache Dynamik, nämlich deren Kontextualisierung durch die Geschichtlichkeit des Lebens zurück. Die Sache des Denkens ist schon am Nullpunkt des KNS 1919 das Ereignis deren verhältnismäßiger Kontextualisierung. Alles geht auf ein einfaches „Verhalten“ zurück als auf das Herz, die Mitte, die verborgene Quelle des Lebens und das innere Geschehen seines Seins. Das Worauf dieses Verhaltens ist zuerst beschrieben als ein Bezug vom Motiv zur Tendenz und zurück in einer intentionalen Kreisbewegung. In SuZ (324) heißt das „Woraufhin des primären Entwurfs“ der *Sinn* des Daseins in seiner Zeitlichkeit.

Indem der begriffliche Zugang zur Sache selbst die sorgfältige methodologische Heraushebung des Verhaltens als Bezugssinn forderte, zeigte das Ur-Etwas schon die später genannte komplexe Bewegung der ἀλήθεια als entbergendes Verbergen an. Denn die Urbewegung des Lebens in seiner Tendenz „auszuwelten“, hält in sich eine Gegenbewegung des Ent-lebens, der Ent-deutung, Entweltlichung, Ent-geschichtlichung durch Objektivierung und theoretischer Antastung. Obwohl der Seinsentzug selber am Anfang noch nicht gesehen ist, zeigt „das Ereignis“ 1919 und 1962 dasselbe sich entziehende „Konkretum“ an. Individuum est ineffabile. Denn in diesem Konkretum stehen wir an der Schwelle der Unsagbarkeit der Lebensnähe.

Wenn nicht begrifflich, ist diese Lebensmitte jedoch anzeigbar. Die formal anzeigenden „Begriffe“ sollen uns den Lebenssinn (den Seinssinn, das Verhalten als solches) steigern. Sie bahnen erst den Weg zu einer Steigerung der phänomenologischen Anschauung bzw. des hermeneutischen Verstehens als „Grundhaltung“ des philosophischen Lebens – „und das erreicht kein noch so weit gebautes Begriffssystem“ (ZBP, 110). Philosophie ist keine Theorie, hält sich vor der Theorie, ist vor-theoretisch, weil sie im Grunde genommen nur ein Grundverhalten ist. Daß die Phänomenologie mehr vorbegriffliches „vorläufiges“ Verhalten als begriffliche Wissenschaft ist, daß die formal anzeigenden Begriffe zuerst dem Leben dienen sollen, wird erst völlig sinnfällig in der Kehre, wozu es im WS 1929/1930 heißt:<sup>16</sup>

Der Bedeutungsgehalt dieser Begriffe meint und sagt nicht direkt das, worauf er sich bezieht, er gibt nur eine Anzeige, einen Hinweis darauf, daß der Verstehende von diesem Begriffszusammenhang

<sup>16</sup> M. Heidegger, Die Grundbegriffe der Metaphysik. Freiburger Vorlesung WS 1929/1930, hg. von F. W. v. Herrmann, Gesamtausgabe Bd. 29/30 (Frankfurt a. M. 1983) 430, 428.

aufgefordert ist, eine Verwandlung seiner selbst in das Dasein [d. h. das Da-sein in ihm] zu vollziehen.

Philosophie ist Philosophieren (1921/1922), Unterwegssein (1959), „Wege – nicht Werke“ (1976).

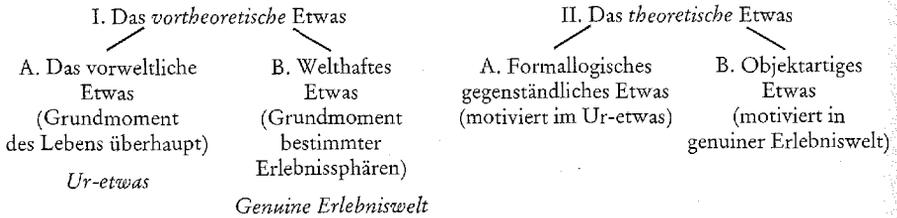
Und endlich ein Schlußwort von Hölderlin:

Wie du anfengst, wirst du bleiben.

### Anhang

*Kriegsnotsemester 1919: Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem, Heidegger GA Bd. 56/57, Zur Bestimmung der Philosophie, vom Anfang bis S. 117.*

1. Ergänzung zu S. 116 aus den Nachschriften von F. J. Brecht, Gerda Walther und Oskar Becker:



2. Mein Überblick über die Vorlesung durch die Folge der Impersonalien:

es gilt (29, 50), es soll (34), „es wertet“ (46) – es gibt (62) – „es waltet“ (73), es er-eignet sich (75).