

Martin Heidegger: Philosophie als Intensität

Michael STEINMANN (Freiburg)

1. Die frühen Freiburger Vorlesungen

Martin Heideggers erste akademische Vorlesungen, die sogenannten frühen *Freiburger Vorlesungen* aus der Zeit von 1919 bis 1923, nehmen zweifelsohne eine besondere Stellung im ganzen seines Werkes ein.¹ Zwar formuliert Heidegger in ihnen bereits Einsichten, die für sein gesamtes weiteres Denken verbindlich bleiben werden, und entwickelt die Grundzüge des Existenzverständnisses, so wie es dann in gleichsam kanonischer Form in *Sein und Zeit* dargelegt werden wird. Dennoch tragen seine Einsichten noch nicht die charakteristische, teilweise sogar hermetische Form, die sie in späteren Zeiten erlangen werden. Heidegger ist offensichtlich noch auf der Suche nach einer philosophischen Sprache, in der sein Ansatz verständlich gemacht werden kann. Der Gedankengang seiner Texte ist schwierig, gelegentlich bruchstückhaft und enthält zum Teil sehr unterschiedliche Formen der Argumentation (historische Exkurse, phänomenologische Beschreibungen, formale Begriffsbestimmungen usw.). Heidegger lässt sich hier gleichsam noch über die Schulter schauen; er argumentiert sozusagen akademischer als in späteren Texten² und widmet der Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Denkern, namentlich mit Heinrich Rickert und Paul Natorp, breiten Raum³. Zudem ist auch seine Terminologie hier noch nicht so festgelegt wie in späteren Werken; neben den Begriffen Husserls werden etwa auch Termini verwendet, die zum Umkreis des Deutschen Idealismus gehören⁴. Erst am Ende der Freiburger Zeit bildet sich ein Duktus heraus, wie er etwa für *Sein und Zeit* maßgeblich werden wird.⁵

Doch es ist nicht nur die sprachliche und gedankliche Form, die diesen Vorlesungen den Charakter des Anfänglichen verleiht. Auch ihrer Thematik nach beschränken sie sich zunächst auf die Frage nach dem richtigen Anfang der Philosophie.

¹ Es handelt sich um die folgenden, in der *Gesamtausgabe* erschienenen Bände: GA 56/57; GA 58; GA 59; GA 60; GA 61; GA 63. Zur Reihe dieser Texte gehört auch der sogenannte „Natorpbericht“ (Na).

² Vgl. etwa die Definitionen GA 59, 75 und GA 61, 60: „Philosophie ist prinzipiell erkennendes Verhalten zu Seiendem als Sein (Seinssinn), so zwar, daß es im Verhalten und für es auf das jeweilige Sein (Seinssinn) des Habens des Verhaltens entscheidend mit ankommt“.

³ Vgl. GA 56/57, 29–58 (zur Wertphilosophie) und 99–109 (zu Natorp) sowie die gesamte Vorlesung aus dem Sommersemester 1919 (GA 56/57, 119–203), zur Wertphilosophie und besonders zu Rickert; zudem GA 59, 96–148 (zu Natorp) sowie die wichtigen Notizen GA 58, 224–227.

⁴ Vgl. die Rede von der Spontaneität des Selbst (GA 58, 260). Für das Verhältnis zu Husserl vgl. die Rede von der Reinheit und Absolutheit des erschauten Erlebens (GA 56/57, 71 u. 98; GA 58, 11).

⁵ Vgl. etwa die Ausführungen zum Weltbegriff in GA 63, 85–92.

Philosophie, so lautet Heideggers Überzeugung, muss sich ihres Gegenstands und ihrer Methode allererst versichern; sie kann sie nicht als einen bleibenden Besitz aus dem Zusammenhang der Tradition übernehmen. Selbst die Phänomenologie, so wie Husserl sie entwickelte, genügt für sich genommen nicht, um das philosophische Denken neu zu fundieren; sie ist eigentlich keine Methode, sondern nur eine Haltung, die zu vielerlei und ganz unterschiedlichen Ergebnissen gelangen kann⁶. Sie muss, mit anderen Worten, selbst erst „philosophischer“ aufgefasst werden, als dies bei Husserl geschieht, wie Heidegger schon früh bemerkt.⁷ Dabei ist der Anspruch seiner Neufundierung kein geringer: Heidegger geht wie selbstverständlich davon aus, dass die Philosophie nichts weniger ist denn eine „Urwissenschaft“, eine „Grundwissenschaft“⁸, die den Bereich der anderen Wissenschaften übersteigt und zur Einsicht in eine Instanz gelangt, die als Ursprung und Prinzip allen Wissens ausgezeichnet werden kann. Der Ansatz der Phänomenologie wird dadurch gegenüber Husserl noch einmal begründungstheoretisch vertieft: Heidegger genügt es nicht, für die Philosophie eine eigene und irreduzible Seinsregion aufweisen zu können, so wie Husserl sie im transzendentalen Bewusstsein gegeben verstand, als ein „unendliches Feld“, das „Grundfeld der Phänomenologie“⁹. Vielmehr soll sich innerhalb dieser unendlich differenzierbaren Region ein Ursprung auszeichnen lassen, der ihre immanente Gesetzlichkeit erst eigentlich generiert und auf eine bestimmte Sinnrichtung hin orientiert.

Auf die Beziehung zu Husserl kann im Folgenden allerdings nur punktuell eingegangen werden. Im Vordergrund soll vielmehr Heideggers eigener Begründungsansatz stehen. In einem ersten Schritt wird dabei nach dem Verhältnis von Leben und Ursprung zu fragen sein (2.). Im Anschluss daran ist der Begriff des Vollzugs als Bestimmung für den Ursprung zu diskutieren, was die Frage nach dem Status der Subjektivität bei Heidegger mit sich bringt (3.). Unabhängig von ihr wird sich der Ursprung dann als Nichts im Leben erweisen (4.); der eigentliche Zugriff auf ihn erfolgt erst durch die immanente Steigerung des Lebens (5.). Dies führt zuletzt auf das Verhältnis von gesteigertem Leben und Negativität (6.), bevor die Untersuchung in einem Ausblick schließt (7.).¹⁰

2. *Leben als Ursprungsgebiet*

Auf den ersten Blick könnte es freilich so scheinen, als wäre es nicht notwendig, den Begriff des Ursprungs in einer so starken Weise zu verstehen, wie dies hier

⁶ Vgl. GA 58, 4 f.; GA 59, 32 u. GA 63, 71.

⁷ Heidegger / Rickert (2002), 48 (Brief Heideggers vom 27.01.1920).

⁸ GA 56/57, 4; GA 58, 1 u. GA 61, 57. Zum Projekt der Urwissenschaft vgl. Kiesel (1992) sowie Kovacs (1994).

⁹ Vgl. Husserl, Ideen I, 107.

¹⁰ Die Untersuchung wird sich den frühen Freiburger Vorlesungen als einem eigenständigen Werkkontext zuwenden. Sie folgt hierin einem Ansatz, wie ihn Gander (2001), 9 vertritt, der sich ausdrücklich von genetischen Deutungsweisen absetzt, die die frühen Texte im Hinblick auf *Sein und Zeit* einzuordnen versuchen. Vgl. hierzu Strube (1993); Kiesel (1993); Ruckteschell (1999). Die Beziehung zu *Sein und Zeit* wird daher nur insoweit angesprochen werden, als sie für das Verständnis einzelner Punkte hilfreich ist.

geschehen soll. Wendet man sich Heideggers Vorlesungen im einzelnen zu, so erscheint dort als Sphäre der „Urwissenschaft“ zunächst die des Lebens überhaupt, in der Vielfalt ihrer Dimensionen und Bezüge. Phänomenologie, so wird festgehalten, ist die Wissenschaft vom „Leben an und für sich“¹¹. Leben aber „ist nur *als* Leben, insofern es in einer Welt lebt“, und als solchem zeigt sich ihm das „Vielartige [...], was [...] in dem im fortströmenden Leben stets mitgehenden Umkreis von jedem von uns liegt“¹². Es scheint also, als genüge es, in der Funktion des Ursprungs das Leben als solches, bzw., mit dem eigentlichen Terminus, den Heidegger im Folgenden verwendet, das „faktische Leben“¹³ zu sehen. Mit ihm wäre dann eine Ursprungssphäre gegeben, die nicht auf einen von ihr unterschiedenen Ursprung hin überstiegen werden müsste, sondern in der Pluralität ihrer Bezüge aufgenommen werden kann. Dem entspräche es dann auch, zumindest auf den ersten Blick, die von Heidegger getroffene Bestimmung der Theorie als eines nicht-ursprünglichen Lebensvollzugs zu übernehmen:

Die letzten Probleme bleiben verdeckt, wenn die Theoretisierung selbst verabsolutiert wird und ihr Ursprung aus dem ‚Leben‘ nicht verstanden ist: der Prozess sich steigernder Objektivierung als Prozess der Ent-lebung.¹⁴

Das faktische Leben ist also auch insofern ursprünglich, als es jeder Form wissenschaftlicher und theoretischer Erfassung vorausgeht und als die primäre Wirklichkeit des Denkens und Verhaltens gelten kann. Dabei geht es Heidegger jedoch nicht nur um den Umstand, dass die Wissenschaften oder Theorien als Haltungen des Menschen aus dem Leben als ihrem Ursprung entstehen. Wie die Rede von der „Ent-lebung“ vielmehr unterstreicht, entfalten sie sich notwendig im Gegensatz zu ihm und unterwerfen es einer „Objektivierung“, die das Leben an sich selber nicht vollzieht. Diese These nimmt offensichtlich die in *Sein und Zeit* entwickelte Kritik der Wissenschaft als einer Denkform, die das Seiende als ein nur vorhandenes aufzufassen strebt, vorweg.¹⁵ Einzig die Philosophie im Sinn einer „Urwissenschaft“ stellt hierzu eine Ausnahme dar: Sie hat als einzige unter den Wissenschaften den Anspruch und die Fähigkeit, auf das Leben selbst zurückzugehen und es in authentischer Weise zu explizieren. Überdies bedeutet sie die einzige Form der Theorie, die ihr eigenes Entstandensein im Leben zu reflektieren versteht. Philosophie kann gleichsam ihre Geschichte zurückverfolgen und sich deshalb ausdrücklich auf ihren Ursprung beziehen. Sie geht nicht, wie die anderen Wissenschaften, vom Ursprung aus und lässt ihn als eine unaufgeklärte Voraussetzung hinter sich¹⁶.

In dieser Hinsicht lässt sich, wie gesagt, von einem Ursprung reden, ohne diesen als ein Prinzip im eigentlichen, starken Sinn zu verstehen. Der Ursprung lässt sich

¹¹ GA 58, 1. Vgl. auch GA 56/57, 48 u. 121; GA 159, 176 („Leben Urphänomen“); Ga 61, 79 ff. und GA 63, 7 u. 69.

¹² GA 58, 33 f. Vgl. auch GA 56/57, 73 und GA 61, 86.

¹³ Heidegger spricht zunächst auch vom „lebendigen“ oder „aktuellen“ Leben (GA 58, 46 u. 54), bevor sich die Rede vom „faktischen Leben“ durchzusetzen beginnt (vgl. etwa GA 58, 81).

¹⁴ GA 56/57, 91. Vgl. auch GA 58, 120 ff. und GA 59, 182 f.

¹⁵ Vgl. GA 2, 82–84.

¹⁶ Vgl. GA 56/57, 114 f.

mit der Dimension des Lebensvollzugs im allgemeinen, insofern dieser als ein unverstellter aufgefasst wird, identifizieren. In dieser Dimension bedeutet er klarerweise eine Vielfalt von Strukturen; er kann als ein Bereich oder auch als Inbegriff verstanden werden und bezieht sich keineswegs auf eine am Leben erst hervorzuhebende Instanz. So lässt sich die Rede von einem Ursprung auch als Ausdruck der phänomenologischen Betrachtungsweise sehen, die Heidegger in seinen frühen Vorlesungen zu entwickeln versucht. Ursprung wäre demnach *alles* das, was sich originär zeigt, das schlicht Gegebene, das nun nicht mehr mit dem Bewusstsein als solchem, sondern mit dem Leben und der in ihm wirkenden Tendenzen gleichzusetzen ist.¹⁷ Dabei hat der Ursprungsgedanke auch eine eminent kritische Funktion: Er erlaubt es, lebensunmittelbare von nicht-lebensunmittelbaren Vollzügen zu unterscheiden und dient so zu einer Bewertung der Wissenschaft überhaupt. Die Philosophie erobert sich mit ihm wieder ein Gebiet, das es ihr ermöglicht, die Selbstverständlichkeit der Wissenschaften aufzubrechen und auf ihre eigenen, verdrängten Fundamente hin zu befragen¹⁸.

Wie gesagt, auf den ersten Blick könnte es so scheinen, als erfülle sich Heideggers Programm mit diesem Bezug auf die Ursprünglichkeit des Lebens überhaupt. Genau besehen kann dies jedoch nicht genügen. Nicht nur ist der Gedankengang bisher noch unvollständig, da noch gar nicht positiv erwiesen wurde, was das Leben in der Abgrenzung zum Theoretischen eigentlich ist. Überdies kann ohne weiteres ersichtlich werden, dass das Leben als der bloße Inbegriff all dessen, was sich originär beschreiben lässt, noch nicht als Ursprung gelten kann. Offenbar enthielte es dabei eine Vielfalt von Aspekten, die man dann insgesamt mit dem Attribut des Authentischen belegen müsste: Kunst, Politik und Religion wären dann im Gegensatz zur Theorie ebenso authentische Lebensäußerungen wie Liebe, Hass oder Todesangst. Dabei bliebe jedoch offen, was das eigentlich Ursprüngliche am Leben ist. Auch die Wissenschaft müsste dann zuletzt als ein ursprünglicher Vollzug verstanden werden, denn es lässt sich, wenigstens formal gesehen, nicht erkennen, warum dann nicht auch die Theorie in den Bereich des originär Gegebenen gehörte. Es gilt demnach, „in dieser ständig flutenden Fülle von Leben und Welten“ eine Richtung einzuschlagen, die der Interpretation des Lebens allererst die Richtung auf einen Ursprung hin gibt¹⁹. Das Leben, so lässt sich nun mit Heidegger sagen, ist nur das „Ursprungsgebiet“²⁰ der Philosophie. Nunmehr ist es jedoch notwendig, in diesem Gebiet dasjenige auszumachen, was die Ursprünglichkeit allererst fundiert. Es gilt, das eigentlich Ursprüngliche am Leben zu erfassen und damit eine wesentliche Unterscheidung innerhalb der Momente des faktischen Lebens zu erbringen.

¹⁷ Vgl. den Rückgang auf die „reinen Erlebnisse“ (GA 56/57, 65 f.) sowie Husserls „Prinzip aller Prinzipien“, dem zufolge „jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was uns in der ‚Intuition‘ originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt“ (Husserl, Ideen I, 51).

¹⁸ In GA 59, 43–86 wird dies in bezug auf die Geschichtswissenschaft gezeigt.

¹⁹ Vgl. GA 58, 37 f. (im Original kursiv).

²⁰ Ebd., 82.

3. Der Vollzug und das reine Ich

Was also soll durch die Philosophie als Ursprung im Leben dargelegt werden? Heideggers Antworten verändern sich im Lauf seiner frühen Freiburger Jahre, bleiben jedoch in ihren formalen Grundzügen gleich. Demnach ist es das Erleben selbst, das zum Gegenstand der Untersuchung wird; und zwar nicht das Erleben, insofern es das Erleben von etwas ist, sondern insofern es überhaupt Erleben ist²¹. Am deutlichsten wird diese Bestimmung in einer Aufzählung, die drei Strukturmomente im Erleben unterscheidet:

Was ist Phänomen? [...] Jede Erfahrung – als *Erfahren* wie als *Erfahrenes* – kann ‚ins Phänomen genommen werden‘, d. h. es kann gefragt werden: 1. nach dem ursprünglichen ‚Was‘, das in ihm erfahren wird (*Gehalt*), 2. nach dem ursprünglichen ‚Wie‘, in dem es erfahren wird (*Bezug*), 3. nach dem ursprünglichen ‚Wie‘, in dem der Bezugssinn vollzogen wird (*Vollzug*). Diese drei Sinnrichtungen (Gehalts-, Bezugs-, Vollzugssinn) stehen aber nicht einfach nebeneinander. ‚Phänomen‘ ist Sinn Ganzheit nach diesen drei Richtungen.²²

Diese Unterscheidung in Gehalt, Bezug und Vollzug greift auf die phänomenologischen Analysen Husserls zurück und kann am besten vor ihrem Hintergrund erläutert werden. So entsprechen die beiden erstgenannten Momente, Gehalt und Bezug, der Zweiheit von Noema und Noesis, wie sie in den *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* dargelegt wird. Das Noema steht dabei für den „gegenständlichen Sinn“ in einem intentionalen Erlebnis²³. Ein jedes Erlebnis enthält demnach ein „Objekt“, im Sinn eines zu seinem „Bestand“ gehörenden „Stücks“²⁴, eines notwendigen „Korrelates“ der Intention überhaupt²⁵. Ihm gegenüber bezeichnet die Noesis den Akt des Erlebens, allerdings nicht des Erlebens als solchem, sondern der je bestimmten „Sinnggebung“, als die sich ein Erleben realisiert. Sie verweist, mit den Worten Husserls, auf die aktive „Leistung“ im Erleben, wie die „Leistungen des Explizierens, des Beziehens, des Zusammengreifens, der mannigfachen Stellungen des Glaubens, Vermutens, des Wertens usw.“²⁶. Die Noesis kann demzufolge auch nicht ohne den Gehalt, der in einer solchen Leistung aufgefasst wird, angegriffen werden: „Kein noetisches Moment ohne ein ihm spezifisch zugehöriges noematisches Moment, so lautet das sich überall bewährende Wesensgesetz.“²⁷ Heidegger selbst fasst diese Verbundenheit der Noesis mit ihrem Gegenstand allerdings ein wenig missverständlich, wenn er sie als dessen „Wie“ und als den „Bezug“ auf das Objekt versteht, denn diese Momente lassen sich streng genommen auch in der Sphäre des Gegenstandes finden. Das gegenständliche Korrelat ist für Husserl gerade kein schlichtes „Was“ im Sinn eines bloßen Bezugspunktes, sondern seinerseits durch eine bestimmte Gegebenheitsweise charakterisiert, durch ein eigenes „Wie

²¹ Vgl. GA 56/57, 208.

²² GA 60, 62.

²³ Husserl, *Ideen I*, 206.

²⁴ Vgl. ebd., 209.

²⁵ Ebd., 203 u. 209.

²⁶ Ebd., 202 f.

²⁷ Ebd., 215.

des Erscheinens“²⁸. Dieses gegenstandsverbundene Wie ist offensichtlich von demjenigen Wie, in dem die aktive, erlebnismäßige Erfahrung eines Gegenstandes liegt, zu unterscheiden. Während die jeweilige Erscheinungsweise von dem Gegenstand als solchem gar nicht abgetrennt werden kann, sondern unaufhebbar zu seinem Gehalt gehört (denn sonst müsste man den Gegenstand im Erlebnis gleichsam verdoppeln, in den reinen Gegenstand und in sein Wie, was das Erlebnis selbst verdoppeln würde), lässt sich umgekehrt, für das noetische Moment, behaupten, dass es keineswegs nur als die jeweilige Erscheinungsweise zu dem Gegenstand gehört. Vielmehr bedeutet es eine eigene Ebene innerhalb der Phänomene. Die Analyse muss daher stets mithilfe „paralleler Unterscheidungen“ für Noema und Noesis operieren²⁹.

Vollends erkennbar wird diese Eigenständigkeit des noetischen „Bezugs“ durch das dritte Moment, den Heidegger als Weise einführt, in der „der Bezugssinn vollzogen wird“. Im Vollzug zeigt sich der noetische Bezug endgültig als die Sphäre des Erlebens überhaupt, die von dem, was nur den Gehalten zugehört, unterschieden bleiben muss (von der Erscheinungsweise eines Gegenstandes wäre es auch sinnlos zu behaupten, dass sie „vollzogen“ wird). Doch der Begriff des Vollzugs hat keineswegs nur die Funktion, den des Bezugs näher zu erläutern, sondern soll als eine eigene Dimension hervorgehoben werden. Er erschöpft sich nicht im Akt der Noesis, zumindest nicht insofern, als diese stets die Noesis eines bestimmten Noemas ist. Vielmehr bezeichnet er eine Dimension, die der Noesis als solchen, unabhängig von ihren Gehalten, innewohnt. Dabei ist es allerdings entscheidend, dass der Vollzug trotz dieser Eigenständigkeit nur *im ganzen* des Erlebens möglich werden kann. Er konstituiert nicht etwa einen eigenen Bezug, etwa im Sinn der Reflexion, als Bezug auf den Bezug, sondern setzt die beiden anderen Momente als mit ihm verbundene voraus. Dies zeigt sich auch daran, dass der Vollzug als solcher nicht notwendig thematisch werden muss. So wird zwar alles Erleben vollzogen, aber was dabei erlebt wird, ist nicht notwendig der Vollzug als solcher. Er gehört zur Struktur des Erlebens, ohne ein besonderes, herausgehobenes Erlebnis innerhalb desselben bilden zu müssen. Darin gleicht er dem Bezug, der ebenfalls nicht thematisch zu werden braucht. Es gibt, so Heidegger, „einen Bezugssinn des Lebens, in dem es selbst lebt, ohne sich selbst zu haben“. Das Erlebnis kann allein auf seinen Gegenstand bezogen sein. Und selbst dort, wo der Bezug ausdrücklich wird, „in ästhetischen und religiösen Welten“, d. h. in Zusammenhängen, die die Bildung einer subjektiven Haltung notwendig machen, kann der Vollzug als solcher unthematisch bleiben, „die Situation verläuft“ in diesem Fall, so Heidegger weiter, „im *Bezugssinn*“.³⁰

Fragt man sich nun, welches Element dem Vollzug in der Konzeption Husserls entspricht, so gelangt man unweigerlich zu dem ebenfalls in den *Ideen* entwickelten Begriff des reinen Ich. „Rein“ ist dieses Ich, weil es nicht mit dem empirischen Sub-

²⁸ Ebd., 233, vgl. auch 221.

²⁹ Ebd., 223, vgl. auch 231. Vgl. auch 180: „Es besteht also eine gewisse, außerordentlich wichtige Zweiseitigkeit im Wesen der Erlebnis-sphäre, von der wir auch sagen können, daß an den Erlebnissen eine *subjektiv-orientierte* Seite und eine *objektiv-orientierte* zu unterscheiden ist.“

³⁰ GA 58, 260f.

jekt der Akte gleichgesetzt werden darf, sondern sich in der phänomenologischen Reduktion als Moment der Akte überhaupt in ihrem „eigenen Wesen“ zeigt.³¹ Sein Status als der des „Ich“ ergibt sich dabei aus dem Umstand, dass

kein Ausschalten die Form des *cogito* aufheben und das ‚reine‘ Subjekt des Aktes herausstreichen kann: Das ‚Gerichtetsein auf‘, ‚Beschäftigtsein mit‘, ‚Stellungnehmen zu‘, ‚Erfahren, Leiden von‘ birgt *notwendig* in seinem Wesen dies, dass es eben ein ‚von dem Ich dahin‘ oder im umgekehrten Richtungsstrahl ‚zum Ich hin‘ ist.³²

Das Ich ist demnach ein notwendiges Korrelat der Noesis als der aktiven, „sinngebenden“ Seite des Erlebens; es gehört gleichsam zum Begriff des Aktes selbst.³³ Dabei eignet ihm im ganzen des Erlebens der gleiche Status, der zuvor hinsichtlich des Vollzugs erläutert wurde: Es ist „nichts, was *für sich* genommen und zu einem eigenen Untersuchungsobjekt gemacht werden könnte [...], es hat gar keinen expliziblen Inhalt“³⁴. Das reine Ich bedeutet also ebenfalls kein eigenes Erlebnis neben dem jeweiligen Erleben.³⁵ Doch dies ist nicht die einzige Dimension, in der es dem Begriff des Vollzugs angenähert werden kann. So wird das Ich, wie zitiert, aus dem Verständnis des Erlebens als dem Akt eines „cogito“ abgeleitet.³⁶ Im Cogito aber „ist das Erlebnis sozusagen ‚explizites‘ Bewusstsein“, es befindet sich im Modus der „Aktualität“. Im vorhergehenden wurde dies insofern angedeutet, als der Noesis der Charakter einer „Leistung“ zugesprochen wurde. Die Aktualität jedoch erfüllt, so Husserl weiter, den „prägnanten Sinn des Ausdrucks ‚cogito‘, ‚ich habe *Bewusstsein* von etwas‘, ‚ich vollziehe einen Bewusstseinsakt“.³⁷ Husserl nimmt auf diese Weise auch sprachlich die Dimension des Vollzugs vorweg, indem er das Ich als die das Erleben im eigentlichen Sinn „vollziehende“ Instanz begreift. Heidegger wird die beiden Aspekte daher auch verbinden können, indem er vom „aktuellen Vollzug“ des Lebens spricht³⁸.

Dass sich die Konzeptionen Heideggers und Husserls gleichwohl nicht in jeder Hinsicht decken, braucht kaum erläutert zu werden. So wird Heidegger die im Begriff des Vollzugs gelegenen ontologischen Implikationen aufnehmen und als Dimension der Existenz konkretisieren (wobei die implizite zeitliche Dimension, die schon Husserls Rede von der Aktualität bestimmt, zur eigentlichen Geltung kom-

³¹ Husserl, Ideen I, 179. Die Reduktion als Enthaltung jeglichen Bezugs auf die physische oder psychische Welt führt bekanntlich zu der Einsicht, „daß Bewußtsein in sich selbst ein Eigensein hat, das in seinem absoluten Eigenwesen durch die phänomenologische Ausschaltung nicht betroffen wird“ (68; im Original kursiv).

³² Ebd., 179.

³³ Vgl. auch ebd., 178.

³⁴ Ebd., 179.

³⁵ Vgl. auch ebd., 75.

³⁶ Zum Bezug auf Descartes vgl. ebd., 70.

³⁷ Ebd., 72f.

³⁸ GA 58, 60. Eine schwächere Deutung des Vollzugsbegriffs schlägt Crowell (2001), 142 vor, indem er ihn auf Husserls Unterscheidung zwischen eigentlichen, d. h. intuitiven, und uneigentlichen, d. h. nur signifikativen Akten bezieht. Dieser Deutung widerspricht jedoch die Universalität des Vollzugs in jedem Erleben. Zu Husserl vgl. LU II, 722. In historischer Beziehung dürfte es vor allem die Subjektivitätsphilosophie Paul Natorps gewesen sein, die auf Husserl und Heidegger wirkte. Dies hat Stolzenberg (1995) gezeigt.

men wird).³⁹ Dennoch wird der Begriff des Ich dabei nicht einfach aufgehoben werden. In den ersten Vorlesungen der frühen Zeit, besonders in der Vorlesung aus dem Wintersemester 1919/20, *Grundprobleme der Phänomenologie*, behält Heidegger auch begrifflich den Bezug auf die Instanz der Subjektivität bei⁴⁰. Zwar vermeidet er die Rede vom „Ich“, er ersetzt sie jedoch durch den Begriff des Selbst. Das Selbst kommt dabei über eine Analyse der verschiedenartigen Aspekte innerhalb des Welterlebens in den Blick. Heidegger unterscheidet die „Umwelt“ der Dinge und der Natur, die „Mitwelt“ der anderen Menschen und die „Selbstwelt“, als Ausdruck dafür, dass das Erlebte „gerade mir so und so begegnet und meinem Leben gerade diese meine personale Rhythmik verleiht“⁴¹. Das Selbst, das solchermaßen dargelegt wird, ist allerdings „kein letzter Ichpunkt“⁴², es bedeutet nicht das reine Ich im Sinn der reinen Aktualität, sondern zeigt sich als die subjektive Dimension des intentionalen Gefüges, in dem sich das Erleben hält. Dies entspricht dem Status des Vollzugs. Das Selbst kann daher auch nicht durch den formalen Aspekt der Selbstzuschreibung ausgeschöpft werden, sondern schließt die je konkret erfahrenen oder durchlebten Vollzüge ein. Nicht dass Erlebnisse „lediglich meine Erlebnisse waren“, zeichnet es aus, sondern dass „ich selbst eine bestimmte Zuständigkeit“ habe, „in einer solchen Ich-selbst“ bin.⁴³ In einer früheren Vorlesung wird für ein solches „zuständliches“ Selbst auch der Begriff eines „historischen Ichs“ angeführt.⁴⁴

Doch die solchermaßen angeführte Subjektivität bleibt innerhalb des Heideggerischen Ansatzes problematisch. Methodisch ergibt sich aus ihr, dass die phänomenologische Analyse nun auf ein Prinzip zurückgehen könnte, das als allgemeine und notwendige Instanz gegenüber dem Erleben fungiert. Das Selbst in seiner Funktion als das sich selbst bewusste Denken erlaubte es, einen Bezugspunkt aufzustellen, der das Erleben in Hinsicht auf ein fundierendes Prinzip bestimmbar macht. In der Tat finden sich auch Formulierungen, in denen Heidegger, wenn auch mit gewissen Einschränkungen, eine solche Prinzipienfunktion des Selbst nahelegen scheint, etwa wenn es heißt, es zeige sich,

dass das faktische Leben in einer merkwürdigen Zugespitztheit auf die Selbstwelt gelebt [...] werden kann. Diese Betontheit der Selbstwelt, die Indizierung der Tendenzen und Weltcharaktere von ihr aus, braucht aber nicht abgehoben zu sein, sondern sie ist und sogar meist unabgehoben lebendig, so sehr, dass sich das Leben so geben kann, als ob alle Selbstwelt

³⁹ Zum Begriff der Existenz vgl. GA 59, 75; GA 61, 52 („Zeitigung, Existenz“); Na, 245 (Existenz ist „immer die der konkreten Faktizität als ein Wie der Zeitigung dieser“) und GA 63, 16–18 (Existenz als „Wie des Jetztseins“). Die Trias von Gehalts-, Bezugs- und Vollzugssinn wird an anderer Stelle ergänzt um einen „Zeitigungssinn“ (GA 61, 53). Zu Husserls Bemühungen, die Zeitlichkeit des Ich zu denken, vgl. immer noch Held (1966). Die Bedeutung der genetischen Betrachtungsweise für Husserl betont in umfassender Weise Welton (2002).

⁴⁰ Diese strukturelle Übereinstimmung zu Husserl wird verfehlt, wenn man wie Kim (1998), 49 eine „absolute Gegenposition“ zu Husserls Lehre vom „geschichtslosen Ich“ feststellen will.

⁴¹ GA 58, 33. Vgl. auch GA 59, 59 f.

⁴² GA 58, 260.

⁴³ Ebd., 46.

⁴⁴ GA 56/57, 74 u. 89. Den Begriff des Selbst bei Heidegger hat zuletzt Hackensch (2001) thematisiert, allerdings nicht in bezug auf die frühen Vorlesungen.

von der Umwelt bestimmt und gelenkt sei. Die Zugespitztheit auf die Selbstwelt ist immer da im faktischen Leben.⁴⁵

Diese Worte nehmen zwar die Konzeption der Verfallenheit vorweg, wie sie später dann in *Sein und Zeit* prominent ausgearbeitet werden wird; die Konzeption, der zufolge das Selbst (oder dann die Existenz) sich in der Regel nicht als solches gegenwärtig ist, sondern an die Welt der Dinge so „verfällt“, dass es sich selbst nach dem Vorbild eines Dings versteht und sein eigenes, individuelles Wesen verfehlt.⁴⁶ Die Selbstpräsenz der Subjektivität ist für Heidegger also auch zu diesem Zeitpunkt „labil“ und muss von den Erlebnissen in ihrem Fortgang je erst „abgehoben“ werden.⁴⁷ Dennoch fungiert das Selbst, methodisch aufgefasst, als ein Prinzip, auf das jederzeit zurückgegangen werden *könnte*. Das Leben ist stets und notwendig auf sein Selbst „zugespitzt“, es hat im Selbst, wie Husserl formuliert, ein „notwendiges Dabei“⁴⁸. Das Problem, das darin liegt, hat Heidegger selbst in seinen Notizen zur Vorlesung benannt: „Zugespitztheit“, so heißt es dort eliptisch, „in der vorliegenden isolierten Betonung noch zu sehr Nachklang einer anfänglichen ichlich-transzendentalen Orientierung“.⁴⁹ Heidegger erkennt damit selbst, dass er das „historische Ich“, so sehr er auch seine Konkretheit betont, unweigerlich an der Instanz eines transzendentalen Subjekts ausgerichtet hatte, das als allgemeiner Grund und wirkende Funktion in den Vollzügen des Erlebens aufzufassen ist. Er hatte eine Prinzipienphilosophie nahegelegt, die den Ursprung innerhalb des Lebens gerade nicht mehr als Leben, sondern als kognitive Funktion aufzufassen zwang. In der Folge wird die Begrifflichkeit der Subjektivität daher vermieden und eben durch die Beschreibung von Seinsweisen ersetzt, wie sie die Rede vom Vollzug erlaubt.

Allerdings bedeutet dies nicht, dass damit auch der Ort der Subjektivität aufgehoben würde, wie ja gerade die Analogie zwischen Vollzug und reinem Ich, also zwischen Heideggers und Husserls Konzeptionen, deutlich werden ließ. Der Vollzug bleibt auch nach der Loslösung von einem allgemeinen Selbst eine subjektive Dimension im Erleben. Heidegger ist daher gehalten, die subjektiven Strukturen, von denen er ausgeht, so zu interpretieren, dass sie nicht das Selbst *als Selbst* zum Gegenstand haben und sich ihre innere Dynamik nicht aus der allgemeinen „Zuspitzung“ auf ein solches ergibt. Wie dies im einzelnen geschieht, kann hier freilich nicht erläutert werden. Eine zusammenfassende Darstellung erhält die solchermaßen ausgearbeitete Lehre einer Subjektivität ohne Subjekt in *Sein und Zeit*. Heidegger teilt die Funktionen des Ich hier gleichsam auf, indem er das Moment der Selbstpräsenz in der Erschlossenheit begründet und die Frage nach der Einheit und Ganzheit des Selbst durch die Konzeption der eigentlichen Sorge zu lösen versucht. Die Erschlossenheit begründet demnach Subjektivität, indem sie die Weise bezeichnet, in der das Dasein „für es selbst ‚da‘“ ist, ohne jedoch durch diesen

⁴⁵ GA 58, 59 f.

⁴⁶ Vgl. im Kontext der frühen Vorlesungen auch die Analyse der „Ruinanz“ (GA 61, 140 ff.) sowie GA 2, 233–239.

⁴⁷ GA 58, 59.

⁴⁸ Husserl, Ideen I, 180.

⁴⁹ GA 58, 198.

Selbstbezug ihrerseits begründet zu sein.⁵⁰ Das Ich wird selbst erst dadurch möglich, dass die Gesamtheit von Selbst und Welt für die Existenz intelligibel ist. Analog dazu ergibt sich die bleibende Einheit des Selbst nach Heidegger aus der Struktur der Eigentlichkeit, in der das Dasein in seinem eigenen Sein gegenüber der Möglichkeit des Verfallens beständig geworden ist. Es erlangt seine Einheit, indem es sich in seiner unreduzierbaren Individualität durchsichtig geworden ist.⁵¹ Diese Individualität ist allerdings eine gegliederte, nicht nur durch ihre Abgrenzung zum Verfallen, sondern auch durch die verschiedenen Momente der Sorgestruktur (auf die hier nicht eingegangen werden soll). Seine Einheit ist keine schlechthinnige Einfachheit oder Identität. Diese Attribute, wie sie Husserls reinem Ich als der leeren Aktualität des Erlebens zugesprochen werden, stellen demnach keine ursprüngliche Eigenschaft der Subjektivität dar. Heidegger sucht dies zu zeigen, indem er, wenn auch implizit, das von Husserl als Ausgangspunkt genommene „cogito“ aufgreift und als „Ich-sagen“ interpretiert. Damit eröffnet er sich die Möglichkeit, es als eine bloße Ausdrucksform zu deuten und in seinem Sinn auf das Verfallen des Daseins an die Dinge zu beziehen.⁵² Das Selbst *erscheint* sich nur als schlechthin einfach, weil es dabei nicht eigentlich sich selbst, sondern einen Modus seines dinglichen Daseins ergreift.

Diese differenzierte Auffassung der Subjektivität ist zu beachten, wenn Heideggers Stellung zu diesem Problem angemessen dargelegt werden soll. Dass die Subjektivität sowohl in ihrer Wahrheit als in ihrem Schein verstanden werden muss (im Rückbezug auf die Momente von Erschlossenheit und Sorge und in der Analyse der Selbstverfehlung als einfaches Ich) verfehlen diejenigen Interpretationen, die den frühen Heidegger allzu eindeutig dem Paradigma der Subjektphilosophie zuordnen oder von ihm abheben wollen.⁵³ Heidegger entgeht einer solchen Festlegung, indem er den Subjektgedanken nicht als schlechthin falsch, sondern nur als scheinhaft darlegt und auf die Bedingungen seiner eigenen Möglichkeit hin befragt. Auch die Beziehung zu Husserl darf vor diesem Hintergrund nicht einsinnig verstanden werden: Was Heidegger kritisiert, sind die im eigentlichen Sinn ontologischen Voraussetzungen in Husserls Konzeption eines reinen Bewusstseins und Cogito⁵⁴, wohin-

⁵⁰ GA 2, 177. Vgl. hierzu Gander (2001), 313: „Das aber bedeutet, daß im Sinne der frühen phänomenologischen Hermeneutik es so besehen nicht sinnvoll noch möglich ist, von einem Sein des Ich zu sprechen, das unabhängig davon ist, wie es gegeben ist.“ Allerdings ist Barth (2001), 198 zuzustimmen, wenn er bemerkt, dass Heideggers Konzeption trotz ihres integrativen Lösungsversuches „Aporien“ enthält, etwa in Hinsicht auf die „Möglichkeit der Selbstbeziehung“, die in einer genuinen „Theorie des Geistes“ behandelt werden müssten. Die Selbstbeziehung wird vorausgesetzt, aber zugleich auf eine ontologische Ebene gehoben, die ihre spezifisch reflexive Natur ungeklärt lässt. Darauf kann jedoch nicht näher eingegangen werden.

⁵¹ In den Termini Heideggers ist dies die „Selbst-Ständigkeit“ des Selbst im Sinn des „Standgewonnenhabens“ in der „vorlaufenden Entschlossenheit“, die durch Angst, Gewissen und das Verhältnis zum Tod charakterisiert ist (GA 2, 427).

⁵² GA 2, 426 f.

⁵³ Die Zuordnung betonen Cosmus (2001), 62 sowie Elm (1999). Dagegen spricht Herrmann (1985), 10 von der „Verabschiedung“ einer Philosophie der Subjektivität. Für eine hinreichend differenzierte Darstellung der Loslösung Heideggers vom Paradigma des „neuzeitlichen Subjekts“ vgl. Held (1988), 123 f.

⁵⁴ Husserl, so Heidegger, ging es in der Ausbildung seines Denkens zunehmend nurmehr darum, „die Mathesis der Erlebnisse zu finden, rein apriori die reinen Möglichkeiten der Erlebnisse zu bestimmen“

gegen er sich die Einsicht in die strukturelle Notwendigkeit einer vollziehenden Instanz durchaus anzueignen vermag.⁵⁵ Für unsere Überlegungen ist dieser Gedankengang jedoch nicht weiter relevant, denn er führt eben dadurch auf die Frage nach dem Vollzug zurück. Die Subjektivität hat für Heidegger an sich genommen keine Erklärungskapazität, sondern ist selbst erklärungsbedürftig. Damit aber hilft sie auch nicht zu erweisen, was als Ursprung und als genuiner Gegenstand der Philosophie aufgefasst werden kann. Auf diese Frage kommen wir nun zurück.

4. *Das Nichts des Vollzugs*

Aus dem vorhergehenden Abschnitt wurde nun benennbar, *was* die Philosophie am Leben untersucht. Es gibt, so lässt sich das bisher Gesagte paraphrasieren, eine grundsätzliche Weise des Vollzugs, die in allem Erleben am Werk ist und die von der Philosophie im Sinn eines Ursprungs aufgefasst werden kann. Als Gegenstand der neu zu fundierenden Philosophie kommt damit, wie vermutet wurde, nicht das Leben in der Vielheit seiner Möglichkeiten und Aspekte in den Blick. Die Gehalte, die es in sich trägt, müssen vielmehr ebenso abgeblendet werden, wie die verschiedenen Weisen subjektiver Bezugnahme auf sie. Die Philosophie zielt einzig auf die *eine* Dimension des Vollzugs. Um diese weiter zu erläutern, ist es hilfreich, bei der Frage anzusetzen, wie sich die philosophische Forschung realisiert. Heidegger fasst dies in einer Notiz zusammen:

Absolute Umgewöhnung bezüglich der wissenschaftlichen Forderungen und Erwartungen. Qualität und Intensität des Verstehens entscheidend. Quantität und Kompliziertheit und Abgeschlossenheit und Ordnung der Paragraphen nebensächlich. Das fördert in keiner Weise; hemmt nur die Beweglichkeit verstehender Erlebnisse.⁵⁶

Diese Bemerkungen entsprechen dem soeben Dargelegten: Der philosophischen Forschung kommt es nicht auf die vollständige Erfassung der Lebensstrukturen an: Sie sucht sie nicht in ihrer Gesamtheit zu systematisieren, sondern möglichst adäquat hervorzuheben, was das Leben und Erleben in seinem eigentlichen und bestimmenden Wesen ist. Freilich erklärt sich daraus nicht, warum Heidegger von der Intensität des philosophischen Verstehens spricht. Intensität ist offensichtlich ein Begriff, der eine graduelle Steigerung oder Verminderung enthält: Was intensiv ist, kann auf mehr oder weniger starke Weise gegeben sein.⁵⁷ Zwar ließe sich durchaus begreiflich machen, was ein solches intensives Verstehen ist: Ein Verstehen, das

(GA 17, 274). Und, wieder mit Bezug auf Husserl: „Das Bewußtsein wird als reines bezeichnet, sofern in ihm gerade von jeglicher Realität und Realisierung abgesehen wird“ (GA 20, 146). Zu einem Überblick über die diesbezüglichen Auseinandersetzungen zwischen den beiden Denkern vgl. jetzt Cristin (1999), der auch die umfangreiche ältere Literatur zu diesem Thema anführt.

⁵⁵ Vgl. Crowell (2001), 178–181.

⁵⁶ GA 56/57, 126.

⁵⁷ In diesem Sinn verwendet Kant den Begriff der Intensität. Das Intensive ist das eigentlich Empirische, das als solches prinzipiell unendlich graduierbar ist. Vgl. KrV B 208: „Nun ist vom empirischen Bewußtsein zum reinen eine stufenartige Veränderung möglich, da das Reale desselben ganz verschwindet, und ein bloß formales Bewußtsein (a priori) des Mannigfaltigen im Raum und Zeit übrig bleibt: also auch eine

in die Tiefe einer Sache dringt, ihre Natur immer klarer und echter herauszuheben versteht. Die Intensität des Verstehens meinte dabei so viel wie die Intensität einer Empfindung; die größtmögliche Nähe zu einer Sache, ein Mitgehen mit den ihr immanenten Bezügen⁵⁸. Auf den ersten Blick ist jedoch keineswegs ersichtlich, inwiefern eine solche Intensität auch für die Gegenstände der Philosophie gelten kann. Wo sich die Erkenntnis in begrifflichen Bestimmungen artikuliert, kann ihre Intensität allenfalls nur in sekundärer Hinsicht wichtig werden. An sich genommen bleibt eine wahre Einsicht auch dann wahr, wenn sie nicht intensiv eingesehen wird. Anderenfalls würden ihr wesentliche logische Eigenschaften fehlen: Die Bestimmtheit gegenüber anderen Einsichten sowie die Folgerichtigkeit, mit der sie sich in den Zusammenhang einer philosophischen Argumentation oder Begründung fügt.

Heidegger geht es bei seiner Suche nach dem Ursprung innerhalb des Lebens offensichtlich nicht um diese Eigenschaften: Der Ursprung wird gerade nicht durch begriffliche Bestimmtheit, sondern eben durch Intensität erkannt. Dies mag angesichts seiner Kritik an der Logik im Sinn einer Lehre formaler Regeln auch kaum überraschen⁵⁹. Doch was folgt daraus positiv für seine Unternehmung? Was ist der Gegenstand seiner Philosophie, wenn dieser nur auf eine solche Weise des Verstehens eingesehen werden kann? Wendet man sich auch an diesem Punkt zurück zu Husserl, so wird deutlich, inwieweit sich Heidegger auch hier von ihm entfernt. Phänomenologisches Sehen war für Husserl als die Erschauung von Wesen zumindest seiner Möglichkeit nach stets in der einen oder anderen Weise bestimmt. Die Theorie der Wesensideation basierte grundsätzlich auf der Annahme der Bestimmtheit des Erschauten: Das Wesen ist als „rein zu fassendes Eidos“ durch Allgemeinheit und Notwendigkeit bestimmt und muss in dieser Eigenschaft nicht erst bestätigt werden⁶⁰. Vielmehr zeigt es sich eben dadurch, dass eine „Wendung in Wesensschauung“ vorgenommen wird: Das Wesen ist ein „neuartiger Gegenstand“, dessen Eigenheit eben darin liegt, in einer neuen und spezifischen Anschauungsform als ein so-und-so bestimmter und unverminderbarer Sachverhalt zu erscheinen⁶¹. Dies zeigt sich auch in Husserls Verständnis des Problems der Intensität, das er ebenfalls erwähnt:

Ein schon gegebenes, schon wirklich angeschautes Moment kann in größerer oder geringerer Klarheit gegeben sein, z. B. ein Ton, eine Farbe. [...] Dann haben wir es mit graduellen Abstufungen zu tun, die sich in dem Rahmen bewegen, in dem das Anschauliche eben wirklich anschaulich ist; die Anschaulichkeit als solche lässt unter dem Titel Klarheit kontinuierliche intensitätsartige Unterschiede zu, wie Intensitäten mit Null anheben, aber nach oben mit einer festen Grenze schließend.⁶²

Synthesis der Größenerzeugung einer Empfindung, von ihrem Anfange, der reinen Anschauung = 0, an, bis zu einer beliebigen Größe derselben.“

⁵⁸ Heidegger beschreibt die phänomenologische Erfassung eines Sinnzusammenhangs immer wieder als ein „Mitgehen“ (GA 56/57, 117 und GA 58, 123). Vgl. hierzu Herrmann (2002), 85 u. 95.

⁵⁹ Vgl. GA 59, 185 u. GA 61, 20.

⁶⁰ Husserl, Ideen I, 12.

⁶¹ Ebd., 14.

⁶² Ebd., 143.

Die Intensität ist damit ihrerseits durch den Bezug auf Bestimmtheit charakterisiert; sie bewegt sich innerhalb der Skala der „Klarheit“, in der ein Phänomen die ihm eigenen Bestimmungen entfalten kann. Dabei ist ihr eine „feste Grenze“ vorgegeben, da das Phänomen in seiner Bestimmtheit nicht unendlich gesteigert werden kann. „Vollkommene Klarheit“, so lässt sich auch sagen, ist die „normale Nähe“ zu den Phänomenen, in denen sie sich eben als die zeigen, die sie sind.⁶³ Heidegger dagegen koppelt den Begriff der Intensität von dieser Annahme der Bestimmtheit ab, wenn er, wie gesehen, die Qualität im Gegensatz zur Quantität und Kompliziertheit des Verstehens setzt. Husserls Programm, im Ausgang von den klar erkannten Phänomenen die größtmögliche Durchdringung der Bewusstseinsstrukturen zu leisten⁶⁴, wird dadurch als sekundär gesetzt gegenüber der Erforschung des einen Gegenstands der Philosophie. Zwar wäre es nicht falsch, auch diesen Gegenstand im Sinne Husserls als ein Wesen zu bezeichnen – insofern der Vollzug als Moment des Sinns verstanden werden kann, muss er sich ja in der Tat in einem Wesenssachverhalt erfassen lassen –, dennoch entzieht sich diese Art von Wesen offenbar der direkten Bestimmbarkeit durch die Phänomenologie. Was also ist die Natur des gesuchten Vollzugs?

Auf den ersten Blick scheint es, als ließe sich hier eine schnelle Antwort erbringen. So können wir ohne weiteres an die Bedingungen der Existenz anknüpfen, die sich mit dem Begriff des Vollzugs verbinden. Wie bereits angedeutet wurde, ist der Vollzug durch Zeitlichkeit charakterisiert. Er bedeutet also keine Struktur, die, mit den Worten Heideggers, einfachhin „vorhanden“ wäre, sondern ein Geschehen bzw. das Geschehen der Strukturierung des Erlebens selbst.⁶⁵ Als Geschehen darf er jedoch nicht vergegenständlicht werden und entzieht sich, so zumindest scheint es, der Bestimmtheit eines Wesenssachverhalts. Ihm eignet keine stabile, gegenständliche Form, vielmehr wird er durch die Existenz auf jeweils neue Weise aktualisiert.

Dies ist, wie gesagt, eine schnelle Antwort, die sich auf die Frage nach der Natur des Vollzugs geben ließe. Geschehenshaftigkeit und existenzielle Aktualisierung scheinen hinreichend zu sein, um zu begründen, warum er sich einer schlichten Wesensschau entzieht. Es lässt sich jedoch ohne weiteres belegen, dass eine solche Antwort nicht genügt. Genau betrachtet unterliegt sie einer Doppeldeutigkeit: Sie unterscheidet nicht zwischen dem Geschehen des Vollzugs als solchem und dem Begriff, der von dem Geschehen gebildet werden kann. Der Vollzug als solcher kann in der Tat nicht gegenständlich aufgefasst werden. Dagegen ist der Begriff eines Geschehens so eindeutig wie möglich. Er drückt in bestimmter Form die unbestimmte Offenheit des Vollzugsgeschehens aus. Gerade in dieser Unterscheidung zwischen Sache und Begriff kann im Übrigen die Pointe von Husserls Idee der eidetischen Reduktion gesehen werden: Auch für Husserl ist das Bewusstsein ein Geschehen, ein beständiger Fluss, in dem Strukturen keineswegs als stabile Formen

⁶³ Ebd., 141.

⁶⁴ Vgl. ebd., 228 sowie das abschließende Kapitel zur den „Allgemeinheitsstufen der vernunfttheoretischen Problematik“, 337 ff.

⁶⁵ So heißt es bekanntlich später von der Zeitlichkeit: „Sie ist nicht vordem ein Seiendes, das erst aus *sich* heraustritt, sondern ihr Wesen ist Zeitigung in der Einheit der *Ekstasen*“ (GA 2, 435).

aufzufinden sind. Ihre Gegenständlichkeit erlangen diese erst durch die eidetische Reduktion; erst ihre reflexive Erfassung macht sie zu Wesenssachverhalten, die als Elemente einer Analyse angenommen werden können. Auch für Husserl ist es daher möglich, Unbestimmtheit und Bestimmbarkeit miteinander zu vereinen⁶⁶. Die Unbestimmtheit, die an einem Phänomen erkennbar werden mag, lässt sich in das an sich bestimmte Wesen der Unbestimmtheit selbst verwandeln.⁶⁷

Heideggers Verständnis des Vollzugs entzieht sich jedoch einer solchen Lösung. Wenn er das phänomenologische Sehen als solches an der Forderung der Intensität orientiert, so wird deutlich, dass er *auch in der Sphäre der Erkenntnis* nicht vom Postulat der Bestimmbarkeit ausgeht. Nicht nur ist der Vollzug der Sache nach geschehenshaft und existenziell-situativ, auch in seiner Erfassung lässt sich kein eindeutiger Begriff gewinnen. Die Erfassung verläuft ebenfalls graduell; sie nähert sich ihrem Gegenstand, indem sie sich als Modus eines Sehens schrittweise intensiviert.

Auf den ersten Blick ist dies ein negatives Resultat für unsere Überlegung. Der Vollzug des Lebens – und damit der Ursprung, als der eigentliche Gegenstand der Philosophie – sind damit immer noch nicht näher in ihrer Natur bestimmt. Dennoch lässt sich dem bis hier Gezeigten *ex negativo* eine wichtige Einsicht entnehmen: Wenn die Erfassung des Ursprungs nicht zu einem eindeutig bestimmten Resultat gelangen kann, dann ist es überhaupt verfehlt, nach dem Ursprung als nach einem Etwas am Leben zu fragen. Der Rede von einem Ursprung entspricht dann streng genommen – nichts im Leben; es gibt dann keine Eigenschaft oder Struktur, die man im Leben auffinden und hervorheben könnte. Heidegger selbst weist darauf hin, wenn er notiert:

Die [...] zugänglich werdende und sich gebende Ursprünglichkeit! Das ‚Wesen‘ hat nichts mehr zu tun mit apriorisch gültig oder generell oder absolut notwendig, auch nicht ‚wesentlich‘ für einen bestimmten theoretischen Sachgebietspunkt, sondern das existenziell Entscheidende und ihm vollzugsmäßig [...] Zugehörige.⁶⁸

Das Wesen des Ursprungs ist demnach weder „apriorisch gültig“ noch „generell“ noch „absolut notwendig“. Es trägt also keines der Attribute an sich, die dem Moment des Wesens in der Husserlschen Phänomenologie zukommen⁶⁹. Dabei ist es vor allem entscheidend, dass es nicht als eine „generelle“, also allgemeine Eigenschaft verstanden werden soll: Es bezeichnet keine Struktur, die am Leben und Erleben als ein notwendiges Element vorfindbar sein könnte. Es ist – von dieser Perspektive aus gesehen – in der Tat ein Nichts. So verwehrt sich Heidegger auch dagegen, ein solches Element im Sinn einer methodischen Annahme vorzusetzen. Aus einer solchen Perspektive ließe sich etwa sagen, dass das Leben zwar kein allgemeines Wesen in sich trage, dass man aber doch gewisse Eigenschaften und Bedingungen in ihm hervorheben könne. So könnte man behaupten, dass die philosophische Analyse des Lebens das Moment der Zeitlichkeit als solches isolieren

⁶⁶ Husserl, *Ideen I*, 182 f.

⁶⁷ Ebd., 12; vgl. auch 93: „Die Unbestimmtheit bedeutet ja notwendig *Bestimmbarkeit eines fest vorgeschriebenen Stils*.“

⁶⁸ GA 59, 185.

⁶⁹ Vgl. noch einmal Husserl, *Ideen I*, 19.

kann. Doch auch dies ist streng genommen falsch: Wenn es keine allgemeine Struktur im Leben gibt, dann darf man auch keine solche postulieren, und sei es nur zum Zweck der Erklärung. Man versteht das Leben nicht, wenn man es in Elemente und Bedingungen gleichsam zerteilt⁷⁰. Zwar werden Elemente innerhalb des Lebens bestimmt, diese Bestimmung darf jedoch nicht so verstanden werden, als ob ihr ein Korrelat im Leben entspräche. Heidegger entwickelt hierzu eine eigene Theorie philosophischer Begrifflichkeit, die Theorie der formalen Anzeige, der es gerade zu eigen ist, sich in der Unterschiedenheit zu den bezeichneten Sachverhalten zu verstehen.⁷¹ Darauf soll hier jedoch nicht eingegangen werden, da nicht die Begrifflichkeit, sondern das sachliche Moment des Vollzuges selbst im Zentrum steht.

Damit ist zumindest auch erkenntlich, dass in Heideggers Rede von einem Ursprung keineswegs auf eine Art von metaphysischer Entität zurückgegriffen wird. Es gibt kein Prinzip, das im Leben isolierbar wäre und dem die Funktion der Begründung zugeschrieben werden könnte. Leben ist das, was es ist, ohne den Bezug auf eine Sphäre, die sein Sein (in welcher Weise dies auch vorzustellen wäre) allererst fundiert. Dennoch aber spricht Heidegger affirmativ von einem Ursprung. Was also ist dieser Ursprung, der eigentlich nichts am Leben ist? Und was ist seine spezifische Funktion? Dies gilt es nun, in seinem positiven Sinn zu zeigen.

5. Der Ursprung als gesteigertes Leben

Was also kann als Ursprung im Leben fungieren? Im vorhergehenden musste alles ausgeschlossen werden, was im Sinn einer allgemeinen Eigenschaft am Leben vorzufinden wäre. Dies schließt jedoch nicht aus, dass es eine dominierende Tendenz im Leben gibt, eine Art von Grundcharakter, der das Leben in seinen verschiedenen Momenten prägt. Dies zeigt auch eine Notiz, in der Heidegger schreibt:

Frage nach: faktisch antreffbaren Charakteren des faktischen Lebens, die in sich selbst tragen einen Hinweis auf Ursprungsgegebenheit, die die Fragestellung [nach dem Ursprung] ermöglicht, und zwar so, dass in dem *Worauf* das faktische Leben sich zusammendrängt, irgendwie zentriert, von dort her irgendwie abhängig ist, vielleicht entspringt. Motiv muss ein solches sein, dass es in das Ursprungsgebiet selbst führt, wegweisend.⁷²

Blenden wir die Begrifflichkeit der „Zentrierung“, die im Kontext der zitierten Vorlesung auf die bereits behandelte Problematik der „Zugespitztheit“ führt, einmal ab, so ergibt sich ein Hinweis auf die Natur des Ursprungs im Leben. Heidegger sucht demnach zu zeigen, dass sich das Leben von sich aus in eine bestimmte Rich-

⁷⁰ Vgl. GA 56/57, 70.

⁷¹ Vgl. ebd., 109–117; GA 59, 62; GA 60, 55–66 sowie GA 61, 18 f. u. 32–35. Als Beispiel mag die Ausführung GA 61, 33 dienen: „Es liegt in der formalen Anzeige eine ganz bestimmte Bindung; es wird in ihr gesagt, daß ich an der und einer ganz bestimmten *Ansatzrichtung* stehe, daß es, soll es zum Eigentlichen kommen, nur den Weg gibt, das uneigentlich Angezeigte auszukosten und zu erfüllen, der Anzeige zu folgen. Ein Auskosten, aus ihm Herausholen: [...] je radikaler das Verstehen des Leeren als so formalen, desto reicher wird es, weil es so ist, daß es ins Konkrete führt“. Zur Theorie der formalen Anzeige vgl. Imdahl (1997) sowie Kisiel (1993), 48–50.

⁷² GA 58, 85.

tung bewegt, und zwar mit einer solchen Konsequenz, dass im Bezugspunkt dieser Richtung die Instanz des Ursprungs ausgemacht werden kann. Leben *hat* demnach keinen Ursprung, sondern *führt* auf einen Ursprung hin; es nimmt eine bestimmte Form und Bewegungsrichtung an, die es möglich macht, ihm einen Ursprung zuzuschreiben. Das Leben, so wird in dem Zitat gesagt, „drängt sich zusammen“, es „zentriert irgendwie“, ist „irgendwie abhängig“ von etwas. Dabei zeigt die zögernde und tastende Ausdrucksweise, dass es keineswegs eindeutig zu bestimmen ist, wie dieses Hinführen auf den Ursprung geschieht. Die Tendenz des Lebens ist keine Ursache, kein notwendiger Impuls, sondern die Ausrichtung auf ein Worauf, das mehr oder weniger bestimmend wirken kann.

Geht man von Heideggers Rede über das Worauf des Lebens aus, so lässt sich auch sagen, dass der Ursprung seinem Status nach als Sinn verstanden werden kann. Dies bedeutet, dass der Ursprung nur insofern Ursprung ist, als das Leben durch ihn einen Sinngehalt bzw. Sinnbezug erhält: Der Ursprung begründet oder trägt das Leben nicht, sondern gibt ihm eine Art von Grundbedeutung vor, auf die hin sich sein eigentliches Sein verständlich machen lässt.⁷³

Damit ist freilich immer noch nicht klar, was sich als Ursprung im Leben nachweisen lässt. Das Leben enthält, wie jetzt gezeigt werden konnte, einen dominierenden Sinn, wenn auch nicht im Sinn einer transzendental-notwendigen „Zugespitztheit“, aber doch als eine potentielle Ausrichtung, die in ihm erfahren werden kann. Aber inwiefern kann gesagt werden, dass dies der Ursprung des Lebens ist? Was *ist* dieser Ursprung im Verhältnis zu den anderen Aspekten, die das Leben mit sich führt? Dieser Frage können wir uns gleichsam auf einem Umweg nähern, indem wir zunächst zeigen, wie der Ursprung innerhalb des Lebens darzulegen ist. So wurde bei dem Vorverweis auf die Konzeption der Verfallenheit bereits gesagt, dass sich das Leben keineswegs zu jedem Zeitpunkt ausdrücklich auf seinen eigenen Vollzug bezieht. „Man kann leben“, so Heidegger explizit, „ohne sich zu haben“⁷⁴. Das Leben muss sich also nicht von seinem Ursprung her verstehen. Dennoch trägt es ihn zumindest insofern explizit in sich, als es sich jederzeit von ihm her verstehen *kann*: Wie in dem obigen Zitat ersichtlich wurde, muss der Ursprung, wenn er denn als Ursprung gelten können soll, im Leben selbst als Sinn erfahrbar sein; so zumindest, dass das Leben potentiell motiviert wird, sich in expliziter Form auf ihn zu beziehen.⁷⁵ Wäre dies nicht möglich, so würde die Philosophie gleichsam von außen auf das Leben zuzugehen suchen; sie wäre eine willkürliche theoretische

⁷³ Der methodische Begriff für eine solche Sinnbestimmung, die den Bezug der Phänomene untereinander (in ihrem „Worauf“ usw.) regiert, ist der von Husserl geprägte Begriff der Motivation als einer spezifischen Bewusstseinsgesetzlichkeit. Vgl. hierzu bei Heidegger GA 56/57, 48 u. 205 f.; GA 58, 91 f. u. GA 59, 59. Zu Husserl vgl. vor allem Ideen II, 220–236.

⁷⁴ GA 58, 260; vgl. auch GA 58, 33.

⁷⁵ „The circularity of philosophy as *philosophizing* is an index of this self-reflexive (and not merely recursive or self-referential) character, since [...] my own being as comprehender must always at the same time be an issue“ (Crowell (2001), 144). Vgl. auch Brach (1996), der zeigt, inwiefern Heidegger den Ursprung der Philosophie im Leben deutlich zu machen sucht (215) und sie „als ein faktisches Vollziehen der philosophischen Existenz“ auszuweisen strebt (230). Zu einer kritischen Deutung dieses Aspektes von Heideggers Konzeption vgl. Gethmann (1986/87).

Möglichkeit, die nicht durch das Leben selbst vorgegeben wäre. Diese Konsequenz sucht Heidegger jedoch auf jeden Fall zu vermeiden⁷⁶.

Im Lauf der frühen Freiburger Vorlesungen erwähnt er verschiedene Weisen, in denen diese Motivation zur Suche nach dem Ursprung innerhalb des Lebens ausgebildet werden kann. So heißt es unter anderem:

Ursprünglichkeit motiviert in: 1. der Geschichtlichkeit jeder geistigen oder überhaupt Lebens-Situation; 2. dem notwendigen Abfall aller Lebensbegegnisse, existenzielle Verblasung, existenzielle Verwirrung.⁷⁷

Der erste Punkt, an dem der Ursprungssinn erkenntlich wird, ist also die Geschichtlichkeit im Sinn der existenziellen Situativität. Das Leben kann demnach explizit an sich erfahren, dass es individuell vollzogen werden muss. Der zweite Punkt, der eine solche Erfahrung möglich werden lässt, ist die „existenzielle Verwirrung“: Das Leben verliert sich gleichsam in der Welt, es gerät in Verwirrung über das, was als Sinn seines Daseins angesehen werden soll. So muss es sich immer wieder neu über seine Ziele orientieren und bezieht sich damit, wie deutlich auch immer, auf sein eigenes Sein. Diese Möglichkeit, die Ursprungssuche in der Defizienz des verfallenden Lebens zu motivieren, wird von Heidegger in den frühen Vorlesungen in verschiedener Weise erwähnt⁷⁸. Allerdings muss daraus nicht folgen, dass das Leben wirklich von sich selbst her philosophisch zu werden strebt. Den Bezug auf den Ursprung selbst leistet vielmehr erst die Philosophie (oder eine ihr vergleichbare Form der ausdrücklichen Selbstzuwendung). Erst sie greift die Motive aus dem Leben auf und expliziert die Fragen, die das Leben gleichsam nur verschwommen an sich stellt. Hierbei aber wird gerade das Moment der Intensität für das Verstehen relevant. Heidegger schreibt:

Von hier aus gibt es möglichen Rückgang in verschiedenen Stufen zur immer gesteigerten Konzentration des *Vollzugs* [...] bis schließlich zur vollen *Spontaneität* des Selbst. Der Vollzugssinn entspringt aus der Spontaneität des Selbst. Sofern er so gesteigert lebendig ist, ist ursprüngliches Leben existent.⁷⁹

Die Explikation des Ursprungs geschieht demnach durch eine sich steigernde Konzentration: Der ursprüngliche Vollzug des Lebens tritt in ihrem Verlauf immer reiner hervor. Auch hier ist das Verstehen also graduell, seine Intensität nimmt schrittweise zu, sie steigert sich bis zur Einsicht in den Ursprung selbst. Doch nicht nur die phänomenologische Erfassung unterliegt dieser Intensität: Der Ursprung

⁷⁶ Vgl. Na, 238.

⁷⁷ GA 59, 185.

⁷⁸ Vgl. ebd., 142 u. 174 („Bekümmern um die faktische Lebenserfahrung“); Na, 245 („Gegenbewegung als Bekümmern um das Nichtinverlustgeraten des Lebens“) und GA 61, 154. *Sein und Zeit* denkt die beiden Momente der Geschichtlichkeit und der Selbstbekümmern in der Konzeption der Eigentlichkeit zusammen: Im Vorlaufen zum Tod (GA 2, 333) und im Ruf des Gewissens (GA 2, 363). Erst durch diese Verankerung in fundamentalen Lebensstrukturen erlangt die Ursprungssuche dann auch eine hinreichende Motivation. Die in den frühen Freiburger Vorlesungen in Anschlag gebrachte Selbstbekümmern bleibt dagegen, was ihre Motivierungsfunktion anbelangt, ein individuelles und deshalb willkürliches Phänomen. Auf diese Problematik kann jedoch nicht näher eingegangen werden.

⁷⁹ GA 58, 260.

zeigt sich nur, indem das Leben in sich selbst eine Intensivierung erfährt. *Er ist nichts anderes als eine Intensität des Lebens, er ist die gesteigerte Lebendigkeit des Lebens selbst.*

Damit aber kann nun deutlich werden, was der Ursprung innerhalb des Lebens ist. Wenn der Ursprung, wie sich zeigte, nicht als eine allgemeine Eigenschaft im Leben einfach vorliegt, so muss er explizit hervorgebracht werden. Das Leben muss, so paradox dies klingt, seinen eigenen Ursprung gleichsam produzieren: Es bringt durch die Steigerung der Lebendigkeit sich selbst in der ihm eigenen Ursprünglichkeit hervor. So bestätigt sich die zuvor geprägte Formel, der zufolge Leben keinen Ursprung *hat*, sondern auf einem Ursprung *führt*: Es hat in sich selbst die Möglichkeit, sich in ein ursprüngliches Leben zu verwandeln. Zwar suggeriert Heidegger an der zitierten Stelle wiederum die Instanz einer transzendentalen Subjektivität, diese lässt sich jedoch, nach der zuvor erläuterten Selbstkorrektur, eben von der Steigerung her verstehen. Das Selbst ist demnach nicht *als Selbst* spontan, im Sinn etwa einer transzendentalen Freiheitstheorie, sondern als Vollzug, der die Selbsthaftigkeit in seiner gesteigerten Form seinerseits erst fundiert. Die Rückführung des Vollzugs auf das Selbst in den zitierten Worten kann so im Licht seiner späteren Einsichten geradewegs umgekehrt werden. Auch die Rede von der „vollen Spontaneität des Selbst“, die an Husserls Postulat einer festen Grenze der Intensität gemahnt, kann relativiert werden, und zwar schon im Kontext der zitierten Stelle selbst. Dort heißt es:

Das letzte Phänomen ist die Spontaneität des lebendigen Selbst, aus der der Grundsinn von ‚Existenz‘ geschöpft werden kann. Dieser Grundsinn des Vollzugs des Selbst in seinem Leben gibt dem Sinn von ‚Existenz‘ seine ursprüngliche Bedeutung.⁸⁰

Zwar bekräftigt diese Rede von einem „letzten Phänomen“ den Umstand, dass die phänomenologische Analyse notwendig zu einer Grenze gelangen muss. Diese ist jedoch keine „feste Grenze“ im Sinn einer allgemeinen und notwendigen Bestimmtheit des Phänomens, sondern muss sich „im Vollzug des Selbst in seinem Leben“ realisieren. Erst die aktuelle und individuell erlangte Vollzugshaftigkeit des Lebens erfüllt den Sinn eines ursprünglichen Phänomens, so dass die Idee der Klarheit als einer definitiven Durchbestimmtheit hinfällig geworden ist. „Kein Ausdruckszusammenhang“, so Heidegger in diesem Kontext, „kann im Sinn der methodischen Darstellung isoliert werden“⁸¹, er bedarf vielmehr des effektiven Rückgangs auf die je so-und-so in ihm erreichbare Grenze.

Freilich könnte man bezweifeln, ob die solchermaßen in Gang gesetzte Verwandlung des Lebens tatsächlich zur Einsicht in seine Ursprünglichkeit führt. Das intensive, gesteigerte Leben bedeutet ja zunächst nur eine einzelne, besondere Erfahrung. Wie aber lässt sich zeigen, dass diese Erfahrung zugleich auf das eigentliche Sein des Lebens führt? Warum ist das intensive Leben zugleich als ein wahres Leben

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Ebd., 262. Vgl. auch GA 61, 153, zur „genuin ausbildbaren Selbstgegebenheit“ im faktischen Leben, die „nicht mit der Gegebenheitsweise von Unmittelbarem von Welt identifiziert werden darf, und ebensowenig mit der Weise der spezifisch theoretischen, einstellungsmäßigen Selbstgebung, die sich als erfüllende Anschauung in den verschiedenen [...] Gegenstandsgebieten ausformt“.

anzusehen? Wodurch ist garantiert, dass das Leben seine Wahrheit so hervorbringt, wie diese es von jeher schon bestimmt?

Diese Frage lässt sich dadurch klären, dass gezeigt wird, wie die Intensität entsteht. Offensichtlich nicht durch einen besonderen Gehalt, so wichtig er auch empfunden sein mag. Vielmehr bildet sie sich dadurch, dass das Leben seine eigenen Kräfte gesteigert erfährt; dass es sein Leben in besonderer Weise als von sich aus in Bewegung seiend versteht. Es versteht das Leben, um mit einem Ausdruck Heideggers zu sprechen, in seiner „höchsten Potentialität“⁸². Diese Erfahrung aber ist keine andere als die des Vollzugs, des Vollzogeneins des Lebens durch den Einzelnen selbst. So gesehen hat die Intensität des Lebens eine gleichsam repräsentative Funktion: Sie bleibt eine besondere, einzelne Erfahrung und stellt doch ausdrücklich dar, was das Leben überhaupt ist. Insofern lässt sich nicht bezweifeln, dass das Leben seine Wahrheit in ihr finden kann.

Diesen Umstand könnte man auch so beschreiben, dass man zeigt, inwiefern der Ursprung mit dem, was das Leben an sich ist, als identisch angesehen werden muss: Das Leben hat als Ursprung den ihm eigenen und ihn jederzeit bestimmenden Vollzug. Die Instanz des Ursprungs bringt ihm keine andere Qualität als die des Lebens bei. Auf diese Weise ist der Ursprung nicht vom Leben selber unterschieden (und kann so auch nicht als eine allgemeine Eigenschaft gesondert in ihm aufgefunden werden) und tritt doch als dominierende Tendenz in ihm hervor. Dass der Ursprung dabei jedoch nur in einer besonderen Erfahrung deutlich werden kann, hat durchaus Konsequenzen für das Verständnis der Philosophie. Dies wird deutlich, wenn Heidegger schreibt:

Ursprünglich ist ein Vollzug, wenn er seinem Sinne nach als Vollzug eines genuin selbstweltlich zum mindesten mitgerichteten Bezugs immer aktuelle Erneuerung in einem selbstweltlichen Dasein fordert.⁸³

Die Philosophie kann den Ursprung demnach immer nur so zur Ausweisung bringen, dass sie ihn als in einem individuellen Dasein in Erscheinung tretend versteht. Der Ursprung wird in der Existenz so hervorgebracht, dass in ihm die einzelne Existenz, und gerade nur sie, zur Erscheinung kommt⁸⁴. Der Sinngehalt des Lebens kann daher nur in einer singulären Erfahrung erschlossen werden oder ist zumindest so zu denken, dass er auf diese Erfahrung verweist. Dabei kommt alles darauf an, dies nicht vorschnell als eine bloße Existenzphilosophie zu verstehen: Die Notwendigkeit der Rekurses auf die singuläre Erfahrung des faktischen, einzelnen Lebens entsteht gerade durch den Wahrheitsanspruch der Heideggerschen Konzeption: Die singuläre Erfahrung ist aus der Perspektive der Philosophie die einzige Möglichkeit, das Leben in seinem Wesen zu repräsentieren. Leben ist für Heidegger nur als individuell geführtes wahr und fundiert die ihm entsprechende Begrifflichkeit nur im Rückgang auf eine solche, individuelle Verifikationsinstanz.

Die Frage, ob das intensive Leben aber auch tatsächlich als ein wahres Leben

⁸² GA 56/57, 115.

⁸³ GA 59, 75

⁸⁴ Vgl. auch Na, 245.

angesehen werden kann, ist damit freilich nur in sehr grundsätzlicher Weise beantwortet worden. So ist bisher noch nicht erläutert worden, wie sich die Intensität im Einzelfall überhaupt erreichen lässt. Zwar mag sie immer auch ein bloßes Widerfahrnis sein. Für eine phänomenologisch um Ausweisung bemühte Philosophie bedarf es jedoch eines Kriteriums, das die Entscheidung über einen jeden Einzelfall erlaubt⁸⁵. Andernfalls könnte nicht behauptet werden, dass in der Steigerung des Lebens überhaupt eine für die Philosophie relevante Einsicht aufzufinden ist. Auf dieses Kriterium ist nun zum Abschluss einzugehen.

6. Intensität und Negativität

Die Frage nach einem Kriterium für die Intensität führt auf den Begriff der Destruktion. Heidegger zufolge bedarf das phänomenologische Sehen der Destruktion verstellender Theorien; und zwar nicht nur dann, wenn es um die Erläuterung der je erlangten Einsicht geht⁸⁶. Vielmehr gehört die Destruktion selbst zum phänomenologischen Sehen; das Sehen erkennt seinen Gegenstand nur in der Abgrenzung zu anderen Phänomenen. Das Sehen, so ließe sich sagen, ist ein Sehen durch die Negation. Heidegger spricht daher auch von einer

Reihe von ‚Nicht‘, die alle nicht treffenden Einstellungen [...] ablenken. [...] Diese Steigerung des ‚Nicht‘ ist in der Phänomenologie keine willkürliche, wahllose Summierung, sondern bewegt sich in streng methodischen Bahnen und ist in sich *positiv* schöpferisch [...], methodisch in der Funktion der Bildung echter, phänomenologisch reiner Situationen.⁸⁷

Die Einsicht in den Ursprung kann demnach nur so erfolgen, dass zugleich alle anderen, nicht-ursprünglichen Bestimmungen aufgewiesen und von ihm ferngehalten werden. Der Ursprung zeigt sich als ein Ursprung nur in einer solchen Unterscheidung⁸⁸. Dabei verwendet Heidegger auch an dieser Stelle das Motiv der Steigerung: Auch die Negation steigert sich, sie schließt immer weitere Gehalte aus, bis sie zu dem von ihr erwarteten gelangt. So gesehen schreitet sie nicht einfach fort, von einer Negation zu anderen und lässt das jedesmal Negierte hinter sich. Vielmehr behält sie das Negierte als Negiertes ausdrücklich bei: Die abzulehnenden Einstellungen müssen *als ganze* übersehen werden, um den Ursprung ganz in seiner Eigenheit zu offenbaren.

Auf diese Weise lässt sich auch begründen, inwiefern das intensive Leben in der Tat die Wahrheit des Lebens bezeugen kann: Die Intensität verliert sich nicht gleichsam in einzelnen und isolierten Erfahrungen, sondern wird sich selbst in Abgrenzung zu allem Nicht-Ursprünglichen bewusst. Intensität beruht auf Negativität: Sie bedeutet ein Erleben, das über die Beschränktheit auf Gehalte jederzeit hinausgeht und sich selbst, in der Hervorgehobenheit des Vollzugs, erkenntlich werden kann. Daraus aber folgt zugleich, dass die Negativität nicht nur eine äußerliche, bloß

⁸⁵ Zur Notwendigkeit der Entscheidung über die Ursprünglichkeit von Vollzügen vgl. GA 59, 74.

⁸⁶ Vgl. ebd., 186.

⁸⁷ GA 58, 109 f.

⁸⁸ Vgl. auch Na, 245 und GA 2, 78.

methodische Bedingung ist: Der Vollzug ist in sich selbst durch Negativität bestimmt; seine Unterschiedenheit zu den Gehalten des Erlebens bedeutet die Verneinung der Gehalte selbst⁸⁹.

Damit schließt sich an dieser Stelle der Kreis unserer Überlegung. Der Ursprung, so wurde gezeigt, ist keine an sich gegebene Instanz im Leben. Er kommt als Struktur oder überhaupt als etwas Dingliches nicht im Leben vor. Vielmehr zeigt er sich allein dadurch, dass das Leben selbst ihn hervorzubringen weiß: Das Leben hat die Fähigkeit, sich in seiner inneren Lebendigkeit zu steigern und bezeugt auf diese Weise, was es an sich ist. Was das Leben an sich ist, ist jedoch nichts anderes als sein Vollzug, so dass sich das intensive Leben auch als die Intensivierung des Vollzugs verständlich machen lässt. Wie zuletzt ersichtlich wurde, ist der Vollzug jedoch ein Inbegriff der Negativität: Er bedeutet die Lebensbewegung selbst, insofern diese alles nur Gehaltliche und Dingliche transzendiert. Dies gilt auch für seine phänomenologische Erfassung, die ihn nur in der Bewegung einer Schritt für Schritt gesteigerten Negation beschreiben kann. Das phänomenologische Sehen wird gleichsam zur Mimesis einer Negativität, die im Leben vorgegeben ist: Im Hinausgehen über jeden einzelnen Gehalt, der das Sehen auf ein Sehen bestimmter Eigenschaften und Strukturen festzuschreiben sucht. Doch gerade dadurch wird das Leben, wie es Heideggers Bestreben war, erkannt. Die Negation ist, nach dem obigen Zitat, „positiv schöpferisch“, sie läuft nicht ins Leere, sondern zeigt, was das Leben als ein ursprünglich geführtes ist. Für den Ursprung selbst bedeutet dies, dass sich gerade in seiner emphatischen Form das Bewahrheitet, was zu Anfang von ihm festgehalten wurde: Er ist, an sich betrachtet, nichts im Leben, sondern wird als seine reine Potentialität und Nichtigkeit von diesem selbst hervorgebracht.

7. Ausblick

Heideggers Konzeption des Ursprungs, so wie sie in seinen frühen Freiburger Vorlesungen ausgebildet wurde, ist damit zumindest in einigen wesentlichen Zügen erläutert worden. Auf ihre weitere Entwicklung einzugehen, wäre reizvoll, kann jedoch an dieser Stelle nicht geleistet werden. Es wäre dabei vor allem zu zeigen, wie die Motive der Intensität und Steigerung durch die Ontologie der Zeitlichkeit aufgenommen und zugleich verwandelt werden. Entscheidender als die Frage, inwiefern die Motive des frühen Denkens späterhin erhalten bleiben oder nicht, ist jedoch die Konzeption der Philosophie, die in ihnen erarbeitet wird. Die Gegenstände der Philosophie sind dieser, wie im vorhergehenden ersichtlich wurde, nicht einfach gegeben. Philosophie steht gleichsam ungesichert vor dem Leben. Was sie zeigen kann, erscheint nur dadurch, dass das Leben selbst sich verwandelt und kon-

⁸⁹ Vgl. GA 61, 148: „Das Nichts des Lebens, als in einer bestimmten Nichtung, [...] Bewegtheitsvollzug gezeitigt“. Diese hier noch gleichsam lebensstrukturell formulierte Einsicht wird bekanntlich später, an prominenter Stelle, wiederaufgenommen und vertieft: „Würde das Dasein im Grunde seines Wesens nicht transzendieren, d. h. jetzt, würde es sich im vorhinein in das Nichts hineinhalten, dann könnte es sich nie zu Seiendem verhalten, also auch nicht zu sich selbst“ (GA 9, 115). Vgl. hierzu Holzhey (1990).

zentriert. Eine solche Verwandlung macht sie mit; sie wird zu einem schöpferischen, produktiven Sehen. Dabei verzichtet sie keineswegs auf ihren Anspruch, Wahrheit darzulegen. Die Wahrheit, die sie zeigen kann, weist jedoch in die Bedingungen des Lebens zurück: Es ist keine allgemeine und mit Notwendigkeit bestehende Wahrheit, sondern ein Gehalt, der sich im Leben nur in singularer Gestalt aufweisen lässt. So geht die Philosophie mit der von ihr initiierten Verwandlung des Lebens zugleich auf das Leben zurück und findet die Verwirklichung ihrer Erkenntnisse in den Vollzügen individueller Existenz. Die Produktivität des Sehens ist dabei zugleich, wie zuletzt ersichtlich wurde, untrennbar mit Negativität verbunden: Philosophie hypostasiiert das Leben nicht zu neuen, imaginären Wesensfiguren, sondern bringt es gerade als Möglichkeit der Verneinung zu sich. Im Modus der Intensität hält sich das Leben in der Unterscheidung seiner selbst von seinen Gehalten. So erobert sich auch die Philosophie für Heidegger den ihr eigenen Gegenstand nur in der Abhebung und Befreiung von der geschlossenen Sphäre sachlicher Phänomene.

LITERATURVERZEICHNIS

1. Siglen

a. Martin Heidegger Gesamtausgabe

Die Schriften Martin Heideggers werden, soweit möglich, nach der *Gesamtausgabe* (Frankfurt a.M. 1975 ff.) zitiert (Sigle GA mit Bandzahl).

GA 2 – *Sein und Zeit*, hg. v. F.-W. v. Herrmann, 1977.

GA 9 – *Wegmarken*, hg. v. F.-W. v. Herrmann, 1976.

GA 17 – *Einführung in die phänomenologische Forschung*, hg. v. F.-W. v. Herrmann, 1994.

GA 20 – *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, hg. v. P. Jaeger, ³1994.

GA 56/57 – *Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. 2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie mit einer Nachschrift der Vorlesung „Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums“*, hg. v. B. Heimbüchel, ²1999.

GA 58 – *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, hg. v. H.-H. Gander, 1993.

GA 59 – *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, hg. v. C. Strube, 1993.

GA 60 – *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, hg. v. M. Jung / Th. Regehly. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik, hg. v. C. Strube, 1995.

GA 61 – *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, hg. v. W. Bröcker / K. Bröcker-Oltmanns, ²1994.

GA 63 – *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, hg. v. K. Bröcker-Oltmanns, ²1995.

b. Weitere Siglen

Ideen I – Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Buch 1. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Gesammelte Werke (Husserliana), Bd. III/1, hg. v. K. Schumann, Den Haag 1976.

Ideen II – Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Buch 2. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Gesammelte Werke (Husserliana), Bd. III/2, hg. v. M. Biemel, Den Haag 1952.

KrV – Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*.

LU II – Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Gesammelte Werke (Husserliana), Bd. XIX/2, hg. v. U. Panzer, Den Haag 1984.

Na („Natorpbericht“) – Martin Heidegger, „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)“, in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 6 (1989), 237–269.

2. Weitere Literatur

Barth, U. (2001), „Von der cartesianischen zur hermeneutischen Subjektivität. Werkgeschichtliche Annäherungen an Heideggers Sein und Zeit“, in: *Archiv für die Geschichte der Philosophie* 83, 180–198.

Brach, M. J. (1996), *Heidegger – Platon. Vom Neukantianismus zur existentiellen Interpretation des „Sophistes“*, Würzburg.

Cosmus, O. (2001), *Anonyme Phänomenologie. Die Einheit in Heideggers Denkweg*, Würzburg.

Cristin, R. (1999), *Edmund Husserl – Martin Heidegger: Phänomenologie (1927)*, *Philosophische Schriften*, Bd. 34, Berlin.

Crowell, St. G. (2001), *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning. Paths towards Transcendental Phenomenology*, Evanston.

Elm, R. (1999), „Das Leben und die Ursprünglichkeit des Selbst“, in: ders. / K. Köchy / M. Meyer (Hgg.), *Hermeneutik des Lebens. Potentiale des Lebensbegriffs in der Krise der Moderne*, Freiburg, 172–213.

Gander, H.-H. (2001), *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Frankfurt a. M.

Gethmann, C. F. (1986/87), „Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu *Sein und Zeit*“, in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 4, 27–53.

Hackensch, Ch. (2001), *Selbst und Welt. Zur Metaphysik des Selbst bei Heidegger und Cassirer*, Hamburg.

Heidegger, M. / Rickert, H. (2002), *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*, hg. v. A. Denker, Frankfurt am Main.

Held, K. (1966), *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, *Phänomenologica*, Bd. 23, Den Haag.

– (1988), „Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie“, in: A. Gehrtmann-Siefert / O. Pöggeler (Hgg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a. M., 111–139.

Herrmann, F.-W. v. (1985), *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu „Sein und Zeit“*, Frankfurt a. M.

– (2002), *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Husserl und Heidegger*, Frankfurt a. M.

Holzhey, H. (1990), „Heidegger und Cohen. Negativität im Denken des Ursprungs“, in: G. Hauff u. a. (Hgg.), *In Erscheinung treten. Heinrich Barths Philosophie des Ästhetischen*, Basel, 97–114.

Imdahl, G. (1997), *Das Leben verstehen: Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923)*, Würzburg.

Kim, I.-S. (1998), *Phänomenologie des faktischen Lebens: Heideggers formal anzeigende Hermeneutik (1919 – 1923)*, Frankfurt a. M.

Kisiel, Th. (1992), „Das Kriegsnotsemester 1919: Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 99, 105–122

– (1993), *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley/Los Angeles/London.

Kovacs, G. (1994), „Philosophy as Primordial Science in Heidegger's Courses of 1919“, in: Th. Kisiel / J. v. Buren (Hgg.), *Reading Heidegger from the Start*, New York, 91–107.

Ruckteschell, P. v. (1999), *Die Intentionalität im frühen Denken Martin Heideggers. Von der Urwissenschaft zur Fundamentalontologie*, Freiburg.

Stolzenberg, J. (1995), *Ursprung und System. Problem der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger*, Göttingen.

Strube, C. (1993), *Zur Vorgeschichte der hermeneutischen Phänomenologie*, Würzburg.

Welton, D. (2002), *The other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Bloomington.

ABSTRACT

Der Beitrag beschäftigt sich mit Heideggers frühen Freiburger Vorlesungen. Diese schließen an Husserl an, dessen Ansatz sie zugleich vertiefen: Nicht nur durch den Bezug auf das vortheorietische, faktische Leben, sondern zugleich durch die Bestimmung eines „Ursprungs“, auf den hin die phänomenologische Beschreibung des Lebens erfolgt. In Anlehnung an Husserls Konzeption des reinen Ichs entwickelt Heidegger den Begriff des Vollzugs, der sich als eine Seinsweise jedoch vom Rahmen der Subjektphilosophie löst. Methodisch ist der Vollzug nicht in der Bestimmtheit eines Wesens gegeben, sondern bedeutet ein Nichts am Leben. Er kann daher nur durch eine sich steigernde Intensität des phänomenologischen Verstehens erschlossen werden. Die Philosophie kann die Wahrheit des Lebens somit nur in einer individuellen Existenz verständlich machen. Begrifflich lässt sich der Ursprung als Negativität des Lebens beschreiben, das in seiner Bewegung alle einzelnen Gehalte transzendiert. Die Philosophie muss diese Negativität übernehmen, um den Ursprung von allen verstellenden Gehalten freizuhalten.

The essay concerns Heidegger's early Freiburg lectures. These lectures are closely related to Husserl, while at the same time they deepen his approach, not only through their reference to pre-theoretical, factual life, but also by the determination of an „origin“, which is the aim of the phenomenological description of life. Following Husserls conception of the pure *Ich* Heidegger develops the term of execution (*Vollzug*). This term denotes a form of being and remains therefore separated from the framework of a philosophy of the subject. Methodically the execution is not given with the determinacy of an essence, but means rather a nothing within life. It can be approached only through an increasing intensity of phenomenological understanding. Thus philosophy can make the truth of life understandable only in an individual existence. The origin can conceptually be described as the negativity of life, which transcends in its motion all singular contents. Philosophy must take over this negativity, in order to keep the origin free of all dissimulating contents.