STUDIA PHÆNOMENOLOGICA I (2001) 3-4, 249-273

PHILOSOPHIE UND WELTANSCHAUUNG
DIE FORMIERUNG VON HEIDEGGERS PHILOSOPHIEBEGRIFF IN AUSEINANDERSETZUNG MIT DER BADISCHEN SCHULE DES NEUKANTIANISMUS

Marion HEINZ
(Universität Siegen)

Schon in der ersten veröffentlichten Freiburger Vorlesung vom Kriegsnotsemester 1919[1] unternimmt Heidegger den energischen Versuch, einen eigenen Begriff von Philosophie zu gewinnen. Die Profilierung der eigenen Position vollzieht sich in der Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Lehren. Besondere Bedeutung kommt dabei der kritischen Erörterung der Position des badischen Neukantianismus zu; dies läßt sich schon äußerlich daran erkennen, daß mehr als ein Viertel der gesamten Vorlesung dieses Semesters auf diese Thematik verwendet wird. Die Vorlesung des folgenden Semesters beschäftigt sich ausschließlich mit der phänomenologischen Kritik der Wertphilosophie[2]. Die eminente Bedeutung dieser Thematik für Heideggers philosophische Entwicklung wird zunächst vor dem biographisch-historischen Hintergrund plausibel: Während seiner philosophischen Lehrjahre hatte Heidegger der Position Rickerts im wesentlichen zugestimmt; von Lask war er sogar, wie Rickert konstatierte[3], in höherem Maße beeinflußt, als er selbst wußte. Heidegger hatte sich in seiner Dissertation „Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik" von 1913 positiv auf Rickerts und Lasks

[1] Vgl. M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, Bd. 56/57, hrsgg. v. B. HEIMBÜCHEL, Frkf./M., 1987; Belege im Text erfolgen durch Angabe von Bandnummer und Seitenzahl in Klammern.

[2] Vgl. ebda., S. 121-201.

[3] H. RICKERT, „Gutachten über die Habilitationsschrift des Herrn Dr. Heidegger", in: Th. SHEEHAN, "Heidegger's *Lehrjahre*", in: J. SALLIS, G. MONETA, J. TAMINIAUX (eds.), *The Collegium Phaenomenologicum. The first ten Years*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1988, S. 77-137, vgl. hier S. 118.

Urteilslehre bezogen[4]; die bei Rickert angefertigte Habilitationsschrift „Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus" von 1915 wurde Heinrich Rickert „in dankbarster Verehrung" gewidmet. Kommentierend heißt es dazu im Vorwort: „Die Widmung ist der Ausdruck schuldigen Dankes; sie will aber zugleich bei völlig freier Wahrung des eigenen ‚Standpunktes' die Überzeugung bekunden, daß der *problembewußte*, *weltanschauliche* Charakter der Wertphilosophie zu einer entscheidenden Vorwärtsbewegung und Vertiefung der philosophischen Problembearbeitung berufen ist. Ihre *geistesgeschichtliche* Orientierung gibt einen fruchtbaren Boden für das schöpferische Gestalten der Probleme aus dem starken persönlichen Erlebnis"[5]. Vorbildlich in dieser Hinsicht ist für Heidegger Emil Lask, „dem an dieser Stelle ein Wort dankbar treuen Gedenkens in sein fernes Soldatengrab nachgerufen" wird[6]. Wie im folgenden zu zeigen ist, zeichnet sich bereits in der ersten veröffentlichten Freiburger Vorlesung ab, wie Heidegger diese Absichtserklärung realisieren wird: Die für die Wertphilosophie Rickerts charakteristische Verknüpfung von Philosophie und Weltanschauung wird zwar als Programm aufgegeben, so jedoch, daß das, was im Vorwort zur Habilitation als aus der Begegnung mit dem Neukantianismus stammendes Motiv genannt ist, das persönliche Erlebnis als Grund schöpferischer Umgestaltung philosophischer Probleme, tatsächlich zur Keimzelle von Heideggers neuer Bestimmung der Philosophie wird[7]. Unterstrichen wird die Bedeutung Rickerts für den jungen Heidegger schließlich durch den im Kontext des Habilitationsverfahrens angefertigten Lebenslauf. Nach dem Abbruch seines Theologiestudiums hatte Heidegger im WS 1911/12 begonnen, Mathematik zu studieren. Den Einfluß, den Rickert auf seinen weiteren philosophischen Werdegang hatte, hebt Heidegger

---

[4] Vgl. M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, Bd. 1, hrsgg. v. F.-W. VON HERRMANN, Frkf./M., 1978, S. 59-188, bes. S. 176 ff.; vgl. auch die Rezension des Buches von Ch. Sentroul „Kant und Aristoteles" von 1914, ebda., S. 49-53, bes. S. 52 f.

[5] Vgl. ebda., S. 189-411, hier S. 191.

[6] Ebda.

[7] Die 1984 angefertigte Habilitationsschrift von C. Strube hat schon vor der Dokumentation des „Denkwegs" durch die Gesamtausgabe der Werke Heideggers die Entstehungsgeschichte von „Sein und Zeit" in Grundzügen aufgewiesen und dabei der Auseinandersetzung Heideggers mit dem Neukantianismus besondere Relevanz zugesprochen. Vgl. C. STRUBE, *Zur Vorgeschichte der hermeneutischen Phänomenologie*, Würzburg 1993. Auf der Basis umfangreichen Textmaterials, das zum Teil durch eigene Forschungen erschlossen wurde, verfolgt diese Thematik jetzt Th. KISIELS *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993.

an zwei Stellen hervor: „Mein philosophisches Interesse wurde durch das mathematische Studium nicht vermindert, im Gegenteil, da ich mich nicht mehr an die vorgeschriebenen Vorlesungen in der Philosophie zu halten brauchte, konnte ich philosophische Vorlesungen in ausgedehnterem Masse besuchen und vor allem an den Seminarübungen bei Herrn Geheimrat Rickert teilnehmen. In der neuen Schule lernte ich allererst die philosophischen Probleme als Probleme kennen und bekam Einblick in das Wesen der Logik, der mich bis heute am meisten interessierenden philosophischen Disziplin“[8]. Nicht zuletzt durch die eingehende Beschäftigung mit Rickerts „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“ sei die durch die Vorliebe für Mathematik genährte Abneigung gegen die Geschichte gründlich zerstört worden, die Erkenntnis, daß Philosophie sich weder einseitig an der Mathematik noch an der Geschichte orientieren dürfe, habe sich auf diese Weise herausbilden können[9]. In seiner zweiten veröffentlichten Freiburger Vorlesung vom SS 1919 datiert Heidegger den Beginn seiner kritischen Auseinandersetzung mit Rickert auf die Zeit nach der Dissertation: „Die Grundrichtung der kritischen Betrachtungen war bereits eingeschlagen in kritischen Referaten, die ich schon 1913 in Rickerts Seminar bei Besprechungen der Laskschen ‚Lehre vom Urteil‘ geäußert habe, wobei ich jedoch auf großen Widerstand stieß, was jedoch – eigentlich überflüssig zu bemerken – mein persönliches Verhältnis zu Rickert in keiner Weise trübte“. (Bd. 56/57, 180 f.) Allerdings ist inzwischen bekannt, daß sich Rickert sehr wohl darüber enttäuscht zeigte, wie wenig Heidegger noch von seiner Philosophie hielt, nachdem er selbst Freiburg verlassen hatte, um nach dem Tod Windelbands 1915 dessen Lehrstuhl in Heidelberg zu übernehmen; es schien so, als wende sich Heidegger nun verstärkt Husserl zu, der 1916 die Nachfolge Rickerts in Freiburg angetreten hatte[10].

Wie schon der Titel der Vorlesung vom KNS 1919 „Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem“ zu erkennen gibt, ordnet Heidegger seine Auseinandersetzung mit der Philosophie Rickerts in den Kontext der zeitgenössischen Debatte über das Verhältnis von Philosophie und Weltanschauung ein. Dilthey, Husserl, Rickert, Jaspers und Spranger hatten sich zu diesem Thema – teils in scharfer kriti-

[8] Martin HEIDEGGER, „Lebenslauf“ (1915), in: Th. SHEEHAN: „Heidegger’s Lehrjahre“, a.a.O., S. 116 f., hier: S. 116.
[9] Vgl. ebda., S. 117.
[10] Vgl. J. A. BARASH, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, Dordrecht, Boston, Lancaster: Kluwer Academic Publishers, 1988, S. 146.

scher Bezugnahme aufeinander – geäußert: So wurde Diltheys lebensphilosophische Auffassung in Husserls berühmtem Logos-Aufsatz von 1910 „Philosophie als strenge Wissenschaft" zur Zielscheibe der Kritik, Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen* wurde von Rickert angefochten[11]. Heidegger kann sich mit keiner der vertretenen Positionen arrangieren: Er kritisiert sowohl die lebensphilosophische als auch die neukantianische, sowohl die existenzphilosophische als auch die phänomenologische Auffassung. Es ist vielleicht kein Zufall, daß Heidegger sich in seiner ersten Vorlesung unmittelbar nach seiner Rückkehr aus dem Krieg mit diesem Thema befaßte, denn in dieser Fragestellung nach dem Verhältnis von Philosophie und Weltanschauung artikulierte sich schon von Anfang an ein epochales Krisenbewußtsein, das insbesondere von dem ansonsten durchaus nüchternen Husserl dramatisch zum Ausdruck gebracht wird: „Die geistige Not unserer Zeit ist in der Tat unerträglich geworden (...) Es ist vielmehr die radikalste *Lebens*not, an der wir leiden, eine Not, die an keinem Punkte unseres Lebens halt macht". (S. 65) Die Errungenschaften des 19. Jahrhunderts, Verwissenschaftlichung und Industrialisierung, hatten den Verlust eines einheitlichen Weltbildes und damit den Verlust selbstverständlicher Orientierungen für die Lebensführung zur Konsequenz. Die Erfahrung des ersten Weltkrieges muß dieses Krisenbewußtsein potenziert haben und die im Kaiserreich noch als Möglichkeit akzeptabel erscheinenden versöhnenden Lösungsversuche, die auch der Rechtfertigung der akademischen Philosophie innerhalb dieser Gesellschaft dienten, zweifelhaft gemacht haben[12]. Schon daß Heidegger diese Diskussion aufgreift, deutet darauf hin, daß auch er von diesem Bewußtsein einer Krise der Kultur und der Philosophie bestimmt ist,

---

[11] Vgl. W. DILTHEY, „Das Wesen der Philosophie" (1907), in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, hrsgg. v. G. MISCH, Leipzig/Berlin, 1924; ders.: „Zur Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie", in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, hrsgg. v. B. GROETHUYSEN, Leipzig/Berlin, 1931; E. HUSSERL, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1910/11), hrsgg. v. W. SZILASI, Frkf./M., 1965; H. RICKERT, „Vom Begriff der Philosophie", in: *Logos* I, (1910/11), S. 1-34; ders., „Vom System der Werte", in: *Logos* IV, (1913), S. 295-327; ders., „Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte" (1920), in: H. SANER (Hg.), *Karl Jaspers in der Diskussion*, München, 1973, S. 35-69; K. JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen* (1919), München, 1994; M. HEIDEGGER: „Anmerkungen zu K. Jaspers' Psychologie der Weltanschauungen", in: H. SANER (Hg.), *Karl Jaspers in der Diskussion*, a.a.O., S. 70-100; vgl. auch: H. MEIER, *„Weltanschauung". Studien zu einer Geschichte und Theorie des Begriffs,* Phil. Diss., Münster, 1967.

[12] Vgl. hierzu K. C. KÖHNKE, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frkf./M., 1983, insbes. S. 404 ff.

und d.h., daß seine neue Konzeption von Philosophie auch als eine Antwort in diesem Kontext zu verstehen ist.

Für Heidegger stellt sich das Problem des Verhältnisses von Philosophie und Weltanschauung zunächst als Widerstreit zweier Positionen dar: Zum einen wird behauptet, jede große Philosophie vollende sich in einer Weltanschauung und dies sei gleichbedeutend damit, daß jede Philosophie ihrer innersten Tendenz nach Metaphysik sei. Philosophie ist m.a.W. nur der Abschluß und die Vollendung einer dem Leben selbst innewohnenden Tendenz der Versöhnung von Gegensätzen in einem einheitlichen begründeten Ganzen (vgl. Bd. 56/57, 8). Unschwer ist in dieser Position die Auffassung Diltheys wiederzuerkennen. Nach Dilthey sind Weltanschauungen Objektivationen des Lebens, sie sind Interpretationen, Sinndeutungen der Welt, „geistige Gebilde", in denen Welterkenntnis und Lebenswürdigung so aufeinander bezogen sind, daß sich daraus Lebensideale ergeben. In Weltbild, Lebenserfahrung und Ideal sind die den Zusammenhang, die Struktur alles seelischen Lebens ausmachenden Momente des Erkennens, Fühlens und Wollens in den Weltanschauungen zum Ausdruck gebracht. Diltheys „Hauptsatz der Weltanschauungslehre" lautet wie folgt: „Die Weltanschauungen sind nicht ‚Erzeugnisse des Denkens'. Sie entstehen nicht aus dem bloßen Willen des Erkennens. Die Auffassung der Wirklichkeit ist ein wichtiges Moment in ihrer Gestaltung, aber doch nur eines, aus dem Lebensverhalten, der Lebenserfahrung, der Struktur unserer psychischen Totalität gehen sie hervor. Die Erhebung des Lebens zum Bewußtsein in Wirklichkeitserkenntnis, Lebenswürdigung und Willensleistung ist die langsame und schwere Arbeit, welche die Menschheit in der Entwicklung der Lebensanschauungen geleistet hat" (Bd. 8, S. 86). Die Weltanschauungen stammen nicht nur aus dem Leben, sie wirken auch in das Leben zurück: Indem sich aus der basalen vegetativen Schicht unendlich vieler partikularer Weltanschauungen höhere, vollkommenere Formen entwickeln, können diese ihrerseits zurückwirkend Ruhe, Festigkeit und Allgemeinheit dem Unsteten, Zufälligen und Partikularen entgegensetzen (vgl. Bd. 8, S. 86).

Dilthey unterscheidet drei dieser höheren Formen der Weltanschauung: religiöse, ästhetische und philosophische (vgl. Bd. 8, S. 87 ff.).

Ein Weltanschauungs*problem* entsteht bezüglich des philosophischen Typus; im Unterschied zum religiösen Typus ist philosophische Weltanschauung universal und allgemeingültig, im Unterschied zum Dichterischen reformatorisch auf das Leben wirkend (vgl. Bd. 5, S. 400). Die begrifflich erfaßte, begründete und so zur Allgemein-

gültigkeit erhobene Weltanschauung ist nach Dilthey Metaphysik. Das Problem ist, ob der Anspruch wissenschaftlicher Weltanschauung je sein Ziel erreicht, d.h. ob die anderen Formen, die religiösen und ästhetischen, sich in philosophische Weltanschauung umsetzen lassen und ob es angesichts der historischen Vielfalt von Metaphysik-Gestalten eine Entscheidung für die eine oder andere geben kann, bzw. ob überhaupt eine prinzipiell überlegene Form ausgewiesen werden kann. Es liegt auf der Hand, daß der Gedanke der Wissenschaftlichkeit dem Gedanken der Verwurzelung der Weltanschauung in der *Totalität* des seelischen Lebens, zu der auch die Momente des Fühlens und Wertens gehören, widerspricht. Das Fazit Diltheys lautet: Es ist unmöglich, Weltanschauungen im strengen Sinne wissenschaftlicher Metaphysik zu etablieren: Individualität, Umstände, Nation, Zeitalter sind Faktoren, die wie bei Dichtern so auch bei Philosophen unaufhebbare Besonderheiten der Weltansicht hervorrufen. Gleichwohl ist diese Einsicht in die unreduzierbare Relativität der Weltanschauungen nicht unüberholbar: „Nicht die Relativität jeder Weltanschauung ist das letzte Wort des Geistes, der sie alle durchlaufen hat, sondern die Souveränität des Geistes gegenüber einer jeden einzelnen von ihnen und zugleich das positive Bewußtsein davon, nie in den verschiedenen Verhaltungsweisen des Geistes die eine Realität der Welt für uns da ist“ (Bd. 5, S. 406).

Dieser Position stellt Heidegger die des badischen Neukantianismus gegenüber: Unter den erkenntniskritischen Prämissen Kantischer Provenienz verzichtet die Philosophie auf den Anspruch, Metaphysik, d.h. ins Allgemeingültige erhobene Weltanschauung zu sein, aber gleichwohl hält sie an der Bezogenheit der Philosophie auf Weltanschauungen fest: Auf der Basis einer kritischen Erkenntnistheorie etabliert sich die Philosophie als universale Wertwissenschaft und schafft damit das wissenschaftliche Fundament, auf dem „eine mögliche, ihr kongruente, also demnach selbst wissenschaftliche Weltanschauung nacherwächst, eine Weltanschauung, die nichts anderes sein will als die Deutung des Sinnes menschlichen Daseins und menschheitlicher Kultur mit Rücksicht auf das System der absolut gültigen oder im Verlauf der Menschheitsentwicklung als gültige Normen zur Ausformung gekommenen Werte des Wahren, Guten, Schönen und Heiligen“ (Bd. 56/57, 9). Unschwer ist in dieser Darstellung Heideggers die Position Rickerts zu erkennen, die hier kurz zu skizzieren ist: Unstrittig ist für Rickert in allen Definitionen von Philosophie, daß diese, anders als die Einzelwissenschaften, „das All zu erforschen

und schließlich das zu erreichen hat, was wir mit einem schwer zu entbehrenden Worte ‚Weltanschauung' nennen"[13]. Je nach dem zugrundeliegenden Begriff von Welt bieten sich zunächst zwei verschiedene Wege an: „Man kann entweder das Weltganze vom Objekt aus begreifen, also dadurch zur Einheit kommen, daß man das Subjekt gewissermaßen in die Objektwelt hineinzieht, oder man kann umgekehrt das Subjekt zugrundelegen und dann in einem allumfassenden Weltsubjekt die Objekte finden" (ebda.). Wenn Weltanschauung jedoch impliziert, daß der Sinn des Lebens oder die Bedeutung des Ich in der Welt zum Verständnis kommen soll (vgl. ebda. 6), führt der Objektivismus nicht weiter: Welt wird als das kausal geordnete Ganze verstanden, und d.h. für Rickert, alles persönliche Leben, Freiheit und Verantwortung sind zerstört (vgl. ebda. 7). Die Kluft von Leben und Wissenschaft ist aber auch nicht durch einen puren Subjektivismus zu überbrücken: Sind nämlich die Ziele und Zwecke des Subjekts an sich wertlos, können sie dem Dasein keinen Sinn geben (vgl. ebda. 9). Nur im Ausgang von einer reinen Wertlehre ist das Problem der Weltanschauung zu lösen. Werte bilden ein Reich für sich, sie existieren nicht, sondern gelten. Welt ist demnach zu begreifen als Einheit von Wirklichem und Werten; diese sind Gegenstand der Philosophie; für Wirklichkeitserkenntnis sind allein die Einzelwissenschaften zuständig. Wie aber kann die Philosophie im Ausgang von einer reinen Wertlehre dem Anspruch, den Sinn des Lebens zu deuten, gerecht werden, d.h. wie ist eine Weltanschauung als Einheit von Wert und Wirklichkeit zu erreichen (vgl. ebda. 19)? Weder sind Werte platonistisch als die transzendenten Wertwirklichkeiten im Sinne eines absoluten Maßstabs anzusetzen, noch kann die Einheit von Wert und Wirklichkeit im Sinne der Lebensphilosophie als nur intuitiv zugängliches Erlebnis begriffen werden. Positiv gewendet: Zwar müssen die Werte aus dem platonischen Ideenhimmel ins Diesseits der Lebenswirklichkeit versetzt werden, aber der Dualismus von Wert und Wirklichkeit ist nicht in die Immanenz puren Erlebens aufzulösen, denn damit würde der gestellte Anspruch, den Sinn des Lebens zu begreifen, selbst hinfällig. Der einzig gangbare Weg besteht für Rickert in einer nicht-objektivierenden Betrachtung von Akten, die deren Bedeutung als ein Verhalten oder Stellungnehmen zu Werten erfaßt (vgl. ebda. 24). Genauer heißt es dazu: Von dem Akterlebnis aus kann sich die Begriffsbildung in drei verschiedenen Richtungen vollziehen. Das Erlebnis kann als reine Wirklichkeit aufgefaßt werden, die im Zusammenhang

[13] H. RICKERT, „Vom Begriff der Philosophie", in: a.a.O., S. 1-34, hier: S. 2.

mit anderen Wirklichkeiten steht; das Wirklichsein kann ausgeblendet werden zugunsten der Betrachtung des bewerteten Wertes in seiner Geltung, schließlich aber können „wir keine der beiden Richtungen ganz zu Ende führen und doch oder vielmehr gerade deshalb beide vereinigen. Es geschieht so, daß wir an den Akt eben nur als an eine Stellungnahme zu dem Werte denken, das Akterlebnis also, soweit es irgendmöglich ist, in seiner erlebten Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit belassen. Dann erhalten wir trotzdem, wenn wir den Begriff des Wertes dabei voraussetzen und ihn nur zur Vervollständigung des bloßen Ansatzes zur Begriffsbildung benützen, der im Akterlebnis steckt, einen Begriff, und der enthält dann die Verbindung von Wert und Wertung, die wir suchen" (ebda. 25). Diese Art der Begriffsbildung, die sich weder auf Wirkliches, noch auf Werte für sich bezieht, faßt Rickert terminologisch als ein Deuten des Sinnes (vgl. ebda. 26 f.). „Die Sinndeutung ist (...) weder Seinsfeststellung noch bloßes Wertverständnis, sondern das Erfassen eines Subjektaktes mit Rücksicht auf seine Bedeutung für den Wert, seine Auffassung als Stellungnahme zu dem, was gilt" (ebda. 27). Dieses Verständnis von Philosophie als Sinndeutung kann der Fülle des Lebens gerecht werden: Sie wurzelt in der Erfahrung des geschichtlichen Lebens, in dem sich die historischen Kulturgüter manifestieren, die sie zu Bewußtsein bringt, und sie entwickelt die Ziele der Zukunft als Vorgaben dessen, was durch Kulturarbeit erreicht werden soll (vgl. ebda. 28).

Historisch gesehen sind nach Heidegger die Würfel zugunsten der zweiten, „Rickertschen" Position gefallen: Zunächst bloß der systematischen Vollständigkeit wegen muß jedoch noch eine dritte Möglichkeit ins Auge gefaßt werden, nämlich die, daß zwischen Philosophie und Weltanschauung überhaupt kein Zusammenhang besteht (vgl. Bd. 56/57, 11). Wenn Philosophie aber bislang entweder als Metaphysik selbst Weltanschauung war oder aber als wissenschaftliche Philosophie eine notwendige Tendenz auf Weltanschauung hatte, dann muß die radikale Trennung von Philosophie und Weltanschauung zur „Katastrophe" aller bisherigen Philosophie führen (vgl. Bd. 56/57, 12). D.h. die Philosophie selbst wird zum Problem. Heidegger konstatiert eine Paradoxie: Die Lösung der Beziehung von Philosophie auf Weltanschauung würde der Philosophie nicht nur ihren „königlichen überlegenen Beruf", sich mit den letzten Menschheitsfragen zu befassen, nehmen. Philosophie wäre zugleich als Wissenschaft aufgehoben. Denn auch die kritische Wertwissenschaft „hat in ihrem System eine letzte notwendige Tendenz auf Weltanschauung" (Bd. 56/57, 12). Paradox

ist also, daß die Befreiung der Philosophie von etwas, was genuin nicht Wissenschaft ist, die Philosophie als Wissenschaft zunichte macht.

Diese Problemexposition zeigt schon, daß sich Heidegger auch nicht Husserls radikaler Kritik aller Weltanschauungsphilosophie anschließen kann. In seinem Aufsatz „Philosophie als strenge Wissenschaft" setzt sich Husserl scharf von Diltheys Projekt der Weltanschauungsphilosophie ab. Mit der Konstitution einer überzeitlichen universitas strenger Wissenschaften hat dieser Typus von Philosophie seine Berechtigung verloren[14]. Dienen Weltanschauungsphilosophien praktischen, in der Zeit zu realisierenden Zielen, so ist Philosophie als strenge Wissenschaft der überzeitlichen Idee von Wissenschaft verpflichtet; die Vermischung dieser gegensätzlichen Bestrebungen ist grundsätzlich unzulässig[15]. Nur die Philosophie als reine Wissenschaft hat der Not der Zeit etwas entgegenzusetzen: Daß Leben sich jetzt nur als unverständliches, ideenloses Gemenge von Tatsachen darstellt, ist auf den Aberglauben der Tatsachen zurückzuführen. Dieser Aberglaube ist dem Naturalismus und dem Historismus gemeinsam[16]. Nur auf dem Boden eines Konzeptes von Philosophie als eidetischer Wissenschaft ist dem durch diesen Aberglauben hervorgerufenen Krisenphänomen substanziell entgegenzuwirken.

Wenn für Heidegger die genannte Paradoxie das echte Problem der Philosophie bezeichnet, kann die Lösung nicht auf dem von Husserl eingeschlagenen Weg gesucht werden, durch strikte Trennung von Philosophie und Weltanschauung die Wissenschaftlichkeit des Philosophierens zu retten[17]. Heideggers Begriff der Philosophie als Urwissenschaft zielt vielmehr darauf, den un-philosophischen Charakter von Weltanschauung zu erweisen *und* zugleich die „Generalherrschaft des *Theoretischen*" überhaupt zu brechen (vgl. Bd. 56/57, 12, 86)[18].

Um diese neue Idee von Philosophie als Urwissenschaft zu entwickeln, setzt sich Heidegger im ersten Schritt mit einer der „bedeutsamsten philosophischen Richtungen der Gegenwart" (Bd. 56/57, 128),

---

[14] Vgl. E. HUSSERL, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, a.a.O., S. 61.

[15] Vgl. ebda.

[16] Vgl. ebda., S. 66.

[17] Vgl. auch RICKERTS Selbstverteidigung gegen Husserl in: „Vom System der Werte", a.a.O., S. 324 ff.

[18] An Forschungsliteratur zu den frühen Freiburger Vorlesungen vgl. außer der genannten Monographie von Th. KISIEL (insbes. S. 38-58) vom selben Verfasser: „Das Kriegsnotsemester 1919: Heideggers Durchbruch in die hermeneutische Phänomeno-

der Position des badischen Neukantianismus, auseinander. Denn diese Position macht geltend, Philosophie als Urwissenschaft grundgelegt zu haben. Die wichtigsten Theoreme lauten: Philosophie sei nur erkenntnistheoretisch zu begründen, Gegenstand von Philosophie sei nicht der Bereich des Wirklichen, sondern der der Werte; die Notwendigkeit und unbezweifelbare Geltung von Werten sei nur im Ausgang von der Urteilslehre zu erweisen. Wenn die Geltung von Werten philosophisch zu begründen ist, dann ist Philosophie zugleich als Urwissenschaft etabliert; denn die Werte fungieren nach Windelband auch als Axiome einzelwissenschaftlicher Erkenntnis[19].

Wenn Heidegger diesen Ansatz nun auf seine urwissenschaftliche Eignung hin prüfen will (vgl. Bd. 56/57, 52), so geht es genau besehen um zwei ganz verschiedene Fragen. Zum einen soll geprüft werden, ob der innerhalb der Theorie formulierte Anspruch eingelöst wurde. Es geht aber zum anderen darum zu fragen, ob die hier vorgenommene Definition von Philosophie als Urwissenschaft überhaupt adäquat ist. Das eigene Vorhaben, die Methode der Kritik, wird in der Vorlesung vom KNS 1919 noch nicht ausführlich reflektiert. Es bleibt bei Andeutungen: „Wie entscheiden wir nun bezüglich der kritisch-teleologischen Methode darüber, ob sie das leistet, was ihr zugemutet wird, oder ob sie versagt? Es bleibt offenbar nur die Möglichkeit, die urwissenschaftliche Eignung bzw. Nichteignung der kritisch-teleologischen Methode *aus ihr selbst heraus zu erweisen*, und zwar auf dem Weg der Analyse ihrer Struktur. Andere Kriterien, denen sie unterstellt werden könnte, dürfen schon gar nicht zur Verfügung sein für ein urwissenschaftliches Phänomen" (Bd. 56/57, 39 f.). Diese lapidar klingenden Hinweise geben zum einen vor, daß das, was Anspruch auf Ursprünglichkeit erhebt, nicht von anderem her zu kritisieren ist. Kritik kann nur im Aufweisen impliziter Voraussetzungen bestehen. Zum anderen soll die teleologische Methode aber als urwissenschaftliches Phänomen behandelt werden, und d.h. sie ist von vornherein als

logie", in: *Phil. Jb.* 99, Nr. 1, 1982, S. 105-122; „Das Entstehen des Begriffsfeldes ‚Faktizität' im Frühwerk Heideggers", in: *Dilthey-Jahrb. f. Phil. u. Gesch. der Geisteswiss.* 4, 1986/87, S. 91-120; Th. KISIEL / J. v. BUREN (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays on His Earliest Thought,* New York: State University of New York, 1994; darin insbesondere: J. M. FEHÉR, „Phenomenology, Hermeneutics, Lebensphilosophie. Heidegger's Confrontation with Husserl, Dilthey, and Jaspers" (S. 73-90); G. KOVACS: „Philosophy as Primordial Science in Heidegger's Courses of 1919" (S. 91-110). Vgl. auch: J. A. BARASH, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, a.a.O., Kap. 3.

[19] Vgl. W. WINDELBAND, „Kritische oder genetische Methode?" (1883), in: *Präludien. Aufsätze zur Philosophie und ihrer Geschichte*, 5. erw. Aufl., Tübingen 1915, S. 107.

Gegenstand der hier noch nicht entwickelten Idee von Philosophie als Urwissenschaft in Heideggers Sinne angesetzt. Damit wird bereits angedeutet, daß die neue Konzeption von Philosophie als Urwissenschaft sich nicht als gleichgeordnete Alternative, sondern als anderen Gestalten von Philosophie vorgeordnete Konzeption versteht.

Ein erster Anhaltspunkt dafür, was es mit dieser „Strukturanalyse" als Methode urwissenschaftlicher Auseinandersetzung mit einer historisch vorliegenden Gestalt von Philosophie auf sich hat, ergibt sich aus der Festlegung des ersten Schrittes. „Die Strukturanalyse der kritisch-teleologischen Methode hat zunächst die *wesentliche Umformung* – genauer: deren letztes *Motiv* – zu beachten, die die Methode in der gegenwärtigen Transzendentalphilosophie erfahren hat gegenüber ihrer Gestalt im System des absoluten Idealismus bei Fichte" (Bd. 56/57, 40). Wie aus der Vorlesung vom SS 1919, die sich bereits auf den Boden der Urwissenschaft stellt, deutlicher wird, vollzieht sich die Auseinandersetzung mit historischen Gestalten der Philosophie als *„phänomenologische Kritik"*, die zwei Aufgaben umfaßt: Das Verstehen der historisch geisteswissenschaftlichen Motivierung für die tatsächliche Ausprägung eines Typs von Philosophie und das Verstehen dieses Typs als solchen (vgl. Bd. 56/57, 125). Die Trennung historischer und systematischer Betrachtungsweise wird als unecht deklariert. Denn diese „ursprüngliche Methode phänomenologischer Forschung" (Bd. 56/57, 125) setzt voraus, daß Philosophie im Leben, das essentiell historisches Leben ist, begründet ist (vgl. Bd. 56/57, 21). Unter dieser Bedingung sind die in der Methode genetischer Phänomenologie aufweisbaren historischen Motivationen nicht mehr als Gegensatz zu Gründen zu verstehen. Wenn Philosophie kein autonomes Theorieprojekt ist, sondern als „Lebenssympathie" (Bd. 56/57, 110) die Bewegung des historischen Lebens selbst intuitiv zu erfassen hat, dann sind subjektive und objektive Motivationen identisch. Echtheit und Ursprünglichkeit der Motivationen bilden unter dieser Prämisse den Maßstab der Kritik. „Phänomenologische Kritik ist nicht Wider-legen, Gegen-beweise führen, sondern der zu kritisierende Satz wird darauf hin verstanden, *wo* er seinem Sinne nach herkommt. Kritik ist positives Heraushören der echten Motivationen." (Bd. 56/57, 126)

Um zu prüfen, ob die Wertphilosophie dem Anspruch der Idee von Philosophie als Urwissenschaft genügt, setzt Heidegger bei deren Methode an, die er im Anschluß an Windelband als kritisch-teleologi-

sche Methode kennzeichnet[20]. Heidegger folgt Windelband auch darin, daß er Fichtes Beitrag zur Erarbeitung dieser Methode würdigt, aber gleichwohl der Umformung dieser Methode durch die Philosophie seiner Zeit zunächst recht gibt.

Wie Windelband[21] und später Lask kritisiert Heidegger die dialektische Methode Fichtes, durch die die Ableitung aller Formen von Denken und Anschauung, aller Gesetze und Normen aus dem Ich qua Tathandlung möglich sein soll. Eine solche konstruktive Dialektik ist aber nach Heidegger innerlich unmöglich, denn entweder sei die Widerspruchssetzung von sich aus nicht in Gang zu bringen oder sie entfalte sich auf der „nicht ausdrücklichen und methodisch darin zufälligen Basis einer sachlichen Gegebenheit – oder zum mindesten Vorausgesetztheit" (Bd. 56/57, 40). Das Motiv für die Umformung der von Fichte eingeführten teleologischen Methode liegt für Heidegger in der durch das Wissenschaftsideal des 19. Jahrhunderts bedingten Ablehnung eines solchen „sachunbekümmerten Hinwegspekulierens" (Bd. 56/57, 40). An die Stelle des Versuchs einer deduktiven Dialektik als Methode der Normgewinnung und -begründung tritt jetzt die Einsicht in die Angewiesenheit auf die Vorgabe von Material, an dem die Gesetze und Normen der Vernunft aufweisbar sind. „Psychologie und Geschichte beseitigen den Grundmangel der dialektischen Methode durch *ihre methodische Funktion der Materialvorgebung*" (Bd. 56/57, 41)[22].

Wenn die Normen und Axiome nicht dialektisch zu deduzieren, sondern im Ausgang methodisch geregelter Materialvorgabe aufzuweisen sind, ohne aber durch das Material selbst als Normen begründbar zu sein, stellt sich das alles entscheidende Problem der „Idealgebung", an dem Heideggers „Destruktion" der Wertphilosophie ansetzt. Sie vollzieht sich in drei Schritten: Im ersten Schritt wird der Vorwurf einer *petitio principii* erhoben: Das, was durch diese Methode erkannt werden soll, Wahrheit als Wert, ist immer schon vorausgesetzt. Im zweiten Schritt wird das Verhältnis von Wert, Sollen und Gelten problematisiert. Aus diesen Erörterungen zieht Heidegger in einem dritten Schritt die den Ansatz der Wertphilosophie zunichte machende Konsequenz, daß Wahrheit ursprünglich überhaupt nicht als Wert zu begreifen ist.

---

20 Vgl. W. WINDELBAND, „Kritische oder genetische Methode?", a.a.O.

21 Vgl. ebda., S. 126 f.

22 Vgl. dazu W. WINDELBAND, „Kritische oder genetische Methode?", a.a.O., S. 130 ff.

Zu 1) Nach Rickert ist die Philosophie nur erkenntnistheoretisch zu begründen. Wahrheit gibt es nur im Urteil; Windelbands Unterscheidung von Vorstellung und Beurteilung aufgreifend zeigt Rickert, daß Urteilen kein Akt bloß teilnahmslosen Betrachtens ist, sondern immer auch Stellungnehmen zu einem Wert. Erkennen ist demzufolge als Akt freier Anerkennung eines Wertes zu begreifen. Der transzendente Wert als Gegenstand der Erkenntnis ist nicht, sondern gilt. Wahrheit als Wert ist die unbezweifelbare Voraussetzung aller Erkenntnis, denn deren Bestreitung setzt selbst zugleich ihre Anerkennung voraus[23]. Heideggers Versuch, der kritisch-teleologischen Methode den Fehler der *petitio principii* nachzuweisen, setzt an bei Rickerts subjektivem, transzendentalpsychologischem Weg[24]. Die teleologische Methode „will gerade das methodische Mittel sein, die Normen und Formen selbst und als solche, die das natürliche Denken befolgt, explizit zum Bewußtsein zu erheben, das Denken und Erkennen selbst zu erkennen" (Bd. 56/57, 43). Die teleologische Methode hat mithin das Ideal des Denkens zum Bewußtsein zu bringen; es zeigt sich jedoch, daß sie dieses nicht leisten kann. Denn als Erkennen des Erkennens setzt diese Methode bereits für ihren Vollzug das Bewußtsein des Ideals voraus. Zwar könnte sich das Erkennen zweiter Stufe psychologisch betrachtet ohne Bewußtsein dieses Ideals vollziehen, aber ohne zu wissen, worin Erkenntnis, nicht als psychischer Vorgang, sondern als Leistung betrachtet, besteht, kann die Erkenntnistheorie ihren Gegenstandsbereich nicht definieren. Also kann sie nicht aus der Untersuchung psychischer Vorgänge das Denkideal erkennen, sondern sie setzt die Bestimmungen des Ideals immer schon voraus, um das *Erkennen* erkennen zu können. Fazit: „Die Strukturanalyse der teleologisch-kritischen Methode ergibt: Diese Methode setzt in sich selbst, ihrem eigensten Sinne nach als Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit, das voraus, was sie allererst leisten soll." (Bd. 56/57, 44)

Dieses Ergebnis scheint angesichts der Tatsache, daß Rickert selbst die Unvermeidbarkeit einer solchen *petitio principii* in bezug auf den subjektiven Weg eingeräumt hat, wenig aufregend[25]. „Wäre uns ein transzendenter Gegenstand nicht *vor* der Untersuchung des immanenten Wahrheitskriteriums gewiß, so wären wir niemals dazu ge-

[23] Vgl. H. RICKERT, *Der Gegenstand der Erkenntnis*..., Freiburg, 1892, S. 66 ff.; bes. S. 70-72.

[24] Vgl. H. RICKERT, „Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transzendentalpsychologie und Transzendentallogik", in: *Kant-Studien* Bd. 14 (1909), S. 169-228.

[25] Vgl. H. RICKERT, *Der Gegenstand der Erkenntnis*..., Tübingen, ^{6}1928, S. 245 ff.; in der 1. Aufl. stellt Rickert das Vorhandensein eines Zirkels fest. Vgl. a.a.O., S. 64.

kommen, im Psychischen mehr als bloß Psychisches zu sehen."[26] Aber Heideggers und Rickerts Feststellungen des Bestehens einer *petitio principii* weichen in charakteristischer Weise voneinander ab: Während für Rickert die Notwendigkeit, einen *transzendenten* Gegenstand anzusetzen, im Zentrum steht, betont Heidegger, daß die teleologische Methode den Sachgehalt, den Inhalt oder das „Was" des Zweckes bzw. Ideals immer schon voraussetzen muß, obwohl sie es erst durch die teleologische Methode zu bestimmen vorgibt (vgl. Bd. 56/57, 44). Diese Akzentuierung verweist auf den Ansatz von Lask, genauer auf seine Zweielementenlehre und auf die sog. Stockwerktheorie[27]. Das Ideal ist Form des Materials, und selbst zugleich ein Gefüge von Material und Form. Heidegger faßt das Ideal damit implizit als den eigentlichen Gegenstand der Philosophie auf: Die unsinnliche Form, Wahrheit, wird selbst zum erkannten Material, das seinerseits von einer Form bestimmt ist. Die im zweiten Schritt erfolgende Problematisierung der Sollensgegebenheit bestätigt diesen Einfluß Lasks. Diese Erörterungen haben es nicht mehr mit dem „Was" der Idealgebung, mit dem Material, sondern mit seiner Form zu tun, die für Lask in bezug auf unsinnliche Gegenstände im Gelten besteht.

Zu 2) Unter Anwendung der Husserlschen Methode der Konstitutionsanalyse deckt Heidegger hinsichtlich des Verhältnisses von Wert, Sollen und Gelten Unklarheiten in mehrfacher Hinsicht auf. Die teleologische Methode setzt überhaupt so etwas wie Sollensgegebenheit voraus, wie aber wird diese von dem theoretisch zu erkennenden Sein grundlegend verschiedene Art von Gegebenheit überhaupt zugänglich (vgl. Bd. 56/57, 44)? Gefragt ist also nach den Noesen, die dem Noema qua Sollensgegebenheit korrelieren. „Solange die originale Erlebnisgerichtetheit des Sollenserlebnisses, der Sollens-gebung und Sollens-nehmung nicht herausgestellt ist, bleibt die an sich schon problematische Methode in ihrem eigentlichen Kern dunkel." (Bd. 56/57, 45) Unklar ist nicht nur die Art des Erlebnisaktes, der als Subjektkorrelat des Sollens fungiert, unklar ist auch die durch diesen Akt mögliche Gewißheit. „Gibt sich das Sollen als sich selbst ausweisendes – und aufgrund wovon sich ausweisendes?" (Bd. 56/57, 45) Schließlich erweist sich das Verhältnis von Wert und Sollen als nicht hinreichend differenziert behandelt: Nicht jeder Wert ist als Sollen gegeben,

[26] H. RICKERT, ebda., 6. Aufl., S. 247.
[27] Vgl. E. LASK, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, Tübingen, 1923, S. 45 ff., S. 92 ff.

es gibt vielmehr ein Erleben von Werten, wie z.B. von Erfreulichem, ohne Verknüpfung mit einem Sollen (vgl. Bd. 56/57, 46). Fazit: „Wo ohne die geringste Beunruhigung, weil mit absoluter Blindheit für die im Phänomen des Sollens beschlossene Welt von Problemen, das Sollen als philosophischer Begriff Verwendung findet, treibt man unwissenschaftliches Gerede, das dadurch nicht geadelt wird, daß man dieses Sollen zum Grundstein eines ganzen Systems macht" (Bd. 56/57, 45). Gemildert wird dieses schroffe Urteil dadurch, daß Heidegger im „Festhalten am Sollen" ein Anzeichen für das Vorliegen echter Motive erkennt. Zwar lehnt Heidegger Rickerts Lehre vom Primat der praktischen Vernunft ab, aber die Ansetzung des Sollens als eines nicht-theoretischen Gebildes verweist für ihn darauf, daß das Erkennen oder die theoretische Sphäre nicht aus sich selbst zu begründen ist, sondern eines nicht-theoretischen Fundamentes bedarf, das nach Heidegger eben nicht in der praktischen Vernunft, sondern in der vortheoretischen Sphäre des Lebens besteht.

Zu 3) Welche Konsequenzen ergeben sich aus dieser Kritik an der Idealgebung als Methodenelement für das Kernstück der Rickertschen Erkenntnistheorie, die Lehre von der Wahrheit als Wert, die überhaupt die Basis der gesamten Konzeption von Philosophie als Wertlehre darstellt? Heidegger greift dieses Theorem an, nicht indem er überhaupt bestreitet, Wahrheit sei ein Wert, sondern indem er nachzuweisen versucht, daß dieser Gedanke zu Unrecht als Axiom der Philosophie, als erstes ursprüngliches voraussetzungsloses Fundament in Anspruch genommen wird. Hierzu bedient er sich der Unterscheidung von Wertnehmen und Werterklären, die weder bei Rickert noch bei Lask zu finden ist, sondern bereits auf dem Boden von Heideggers eigener Idee von Philosophie als Urwissenschaft gewonnen ist. Wertnehmen ist nämlich ein „Konstituieren des Lebens an und für sich", das von allem Theoretischen geschieden ist (Bd. 56/57, 48). Werterklären hingegen ist ein „abgeleitetes im Theoretischen fundiertes und selbst theoretisches Phänomen" (ebda.). Wertnehmen ist also zu verstehen als Wert setzen von etwas, in dessen Licht etwas als wertvoll erscheint; dieses Phänomen wird demnach von Heidegger aus der Sphäre der praktischen Vernunft ausgeschlossen und in die vortheoretische Sphäre des Lebens versetzt[28]. Auf der Grundlage dieser Unterscheidung von Wertnehmen und Werterklären ist nach Heidegger zur Evidenz zu bringen, daß sich ein wahrer Satz, der gilt, als solcher nicht

[28] Rickert hatte sich u.a. in dem Aufsatz „Lebenswerte und Kulturwerte" (*Logos* 2, 1911/12, S. 131-166) kritisch mit der Lebensphilosophie als der Modephilosophie

in einem Wertnehmen gibt (vgl. Bd. 56/57, 51). Diese Evidenz macht sich für Heidegger zum einen daran fest, daß kein Urteil ein „‚Ja' bzw. ‚Nein' als echtes Korrelat des Geltens" aufweist (ebda.), zum anderen erweisen sich Wertnehmen und, wie Heidegger sagt, Wahrheitnehmen als strukturell verschieden in Hinsicht auf die Art der darin gesetzten Beziehung zum Ich. „Das ‚es wertet' tut *mir* etwas an, dringt in mich ein." Das Wahrsein bleibt gleichsam draußen bloß stehen, ich stelle es fest (Bd. 56/57, 49). Es gibt mithin keinen phänomenologisch ausweisbaren Anhaltspunkt dafür, daß das Wahrsein eines Satzes in derselben Weise wertnehmend erfaßt wird wie etwa ein Erfreuliches als solches (vgl. Bd. 56/57, 49). Wenn auch auf dem Wege einer phänomenologischen Analyse zu zeigen ist, daß Rickerts Lehre, Urteilen sei Stellungnehmen zu einem Wert, nicht zur Evidenz zu bringen ist, so ist damit noch nicht widerlegt, daß Wahrheit überhaupt nicht als Wert zu denken ist, aber – und darauf kommt es Heidegger an – damit ist erwiesen, daß Wahrheit als Wert kein ursprüngliches, sondern ein fundiertes Phänomen darstellt. Wenn das theoretische Verhalten als solches gar keinen Bezug zu Werten aufweist, diese Bezugnahme auf Werte vielmehr in die vortheoretische Sphäre der Konstitution des Lebens an und für sich gehört, dann kann der Gedanke der Wahrheit als Wert nur ein nachträgliches für Wert erklären „auf Grund eines weiten vorausgesetzten Sinnzusammenhanges" sein (Bd. 56/57, 51). Analog erklärt Heidegger, Gelten sei ein nicht ursprüngliches Phänomen: „‚Gelten' ist am Ende ein sachkonstituiertes, die Intersubjektivität und weiterhin das historische Bewußtsein überhaupt voraussetzendes Phänomen" (ebda.). Heideggers Kritik richtet sich also gleichermaßen gegen Rickerts Lehre von der Wahrheit als Wert wie gegen Lasks Begriff des Geltens als Form des Unsinnlichen.

Damit ist die Intention, den urwissenschaftlichen Anspruch der Wertphilosophie zu prüfen, ans Ziel gekommen: Die behauptete Ursprünglichkeit, mit dem Aufweis der Notwendigkeit, Wahrheit als Wert anzusetzen, eine erkenntnistheoretische Grundlegung von Philosophie erreicht zu haben, hat sich als haltlos erwiesen. Dieser Anfang ist kein wirklicher Anfang, er hat nicht nur die Sphäre des Lebens

seiner Zeit auseinandergesetzt. Sein entscheidender Einwand lautet, dem Leben selbst seien keine Werte zu entnehmen (vgl. S. 153); in sich ruhende Eigenwerte in ihrer Geltung zu erweisen, ist allein durch die Vernunft und Philosophie als Wissenschaft möglich. Heideggers Unterscheidung von Wertnehmen und Werterklären nimmt also gegen Rickert Partei für eine Art von Lebensphilosophie. Wenn das Leben selbst Werte setzt, so deutet dies durchaus auf Nietzsche hin. Zum Verhältnis von praktischer Vernunft und vortheoretischer Sphäre des Lebens vgl. Bd. 56/57, S. 59.

als wertnehmende Konstitutionssphäre zur Voraussetzung, sondern auch die aus dieser Ursprungssphäre derivative Sphäre des Theoretischen überhaupt, die erst das Erklären von Wahrheit als Wert ermöglicht.

Obwohl mit dieser Kritik an der Idealgebung als Kernstück der teleologischen Methode deren „innere Unmöglichkeit" (Bd. 56/57, 53) bereits demonstriert ist, setzt Heidegger die Analyse dieser Methode in der Absicht fort, das echte urwissenschaftliche Problem, das axiomatische Problem zu klären. Dieser neue Schritt macht das Verhältnis der zuvor getrennt behandelten Elemente, Materialvorgabe und Idealgebung, zum Thema. Hier geht es also um das Problem, wie das reale psychische Sein und das ideale Sollen aufeinander beziehbar sind, wenn sie doch, wie Rickert behauptet, durch eine Kluft getrennt sind (vgl. 56/57, 54). Der Zusammenhang von Wert und Wirklichkeit wird von Rickert als das dritte Reich des Sinnes definiert[29]. Heidegger argumentiert, die kritisch-teleologische Beurteilung setze nicht nur überhaupt die positiven inhaltlichen Beziehungen des Materials, das unter der Norm steht, und der Norm als Norm für ein Material voraus, darüber hinaus sei vorausgesetzt, daß der Charakter der Bezugshaftigkeit bereits determiniert ist. Heidegger rückt damit in die Nähe Lasks: Dessen Theoreme von der Bedeutungsdifferenzierung durch das Material und von der Hingeltung der Form klingen an[30]. Ohne zwischen den Positionen Rickerts und Lasks zu differenzieren, erhebt Heidegger den Vorwurf, die genannten Voraussetzungen seien bisher nicht hinreichend durchdacht worden. „Die Verfechter der teleologischen Methode sind gleichsam fasziniert von der radikalen Scheidung zwischen Sein und Wert und merken nicht, daß sie theoretisch nur die Brücken abgebrochen haben zwischen beiden Sphären und nun hilflos an einem Ufer stehen." (Bd. 56/57, 55) Daß dieser Mangel der teleologischen Methode nicht ein subjektives Versäumnis, sondern eine objektive, unüberwindbare Schwierigkeit darstellt, zeigt Heidegger ausgehend von der Materialvorgabe. Die Materialgebung muß, um ihrem Zweck, die von der Norm aus gesehen unbedingt notwendigen, relevanten Momente darzubieten, genügen zu können, das Material in „vollendeter Charakterisierung" und lückenlos darbieten (vgl. Bd. 56/57, 57). Insofern es sich um eine empirische Wissenschaft, die Psychologie, handelt, die das Material, die Erkenntnisvorgänge, bereitzustellen hat, erweist es sich als unmöglich, diese Forderung zu erfüllen.

---

[29] Vgl. H. RICKERT, „Vom Begriff der Philosophie", a.a.O., S. 26 f.

[30] Vgl. E. LASK, *Die Logik der Philosophie und das Kategorienproblem*, a.a.O., S. 58 ff.

Die durch eine Erfahrungswissenschaft zur Verfügung gestellten Materialien bleiben notwendig vorläufig, hypothetisch und relativ. Denn erstens können stets neue Tatsachen aufgefunden werden und zweitens können die bereits bekannten Tatsachen sich durch Erkenntnisfortschritte anders als zuvor darstellen. Damit ist die teleologische Methode endgültig als urwissenschaftlich ungeeignet abgewiesen: Wenn das Fundament der kritischen Beurteilung beständig schwankt, schwankt mit ihm das Haus der darauf gebauten Philosophie (vgl. Bd. 56/57, 58).

Die Strukturanalyse der teleologischen Methode führt also insgesamt zu dem Resultat, daß das Theorieelement der Idealgebung weder aus sich heraus begründbar ist, noch können die Ideale oder Normen im Ausgang von psychischen Vorgängen als dem durch die Psychologie vorgegebenem Material mit der beanspruchten absoluten Gewißheit erkannt werden. Der vorgebliche Fortschritt der kritisch-teleologischen Methode gegenüber der Fichteschen Dialektik stellt sich mithin bei genauerer Betrachtung als Sackgasse dar. Im Rückblick auf die Strukturanalyse als ganze zeigt sich der maßgebliche Einfluß von Lasks Philosophie: Daß Heidegger die teleologische Methode überhaupt als bestehend aus den Elementen Materialvorgabe und Idealgebung ansetzt und weiterhin das Ideal selbst als Einheit von Inhalt und Form begreift, zeigt, daß der ganze Ansatz der Analyse von Lasks Zweielementenlehre und von seiner Stockwerktheorie getragen ist. Wenn demnach Lasks Theorie zugrundegelegt wird, um Windelband und Rickert zu kritisieren, ohne selbst ausdrücklich zum Gegenstand kritischer Erörterung gemacht zu werden, so ist zu fragen, ob diese Grundlage urwissenschaftlicher Methodenerörterung nicht auch für den weiteren Gang der Untersuchung bestimmende Relevanz hat.

Zunächst ist festzustellen: In Laskscher Perspektive steht auch das, was Heidegger als positiven Ertrag der Strukturanalyse festhält und zum Ausgangspunkt der weiteren Klärung urwissenschaftlicher Philosophie macht: Die Einsicht in die „Labilität der Tatsache und Tatsachenerkenntnis, des ‚Faktums' (Bd. 56/57, S. 58). Nicht nur hatte Lask in der *Logik der Philosophie* außer den komplexen Gebilden von Form und Materie die Gegebenheit einer „logisch nackten Materie" konstatiert, die nur im unmittelbaren Erleben zugänglich ist[31], Lask hatte auch in seinem Fichte-Buch gegen Rickert und gegen Kant zur Geltung gebracht, daß die Methode des Erfassens historischer Individualität ausgehend von Fichte grundsätzlich nicht als logische, d.h.

[31] Vgl. E. LASK, a.a.O., S. 73 ff.

begriffliche Methode möglich ist, sofern nämlich die analytische Logik prinzipiell außer Stande ist, Individuelles als solches zu erfassen[32]. Nur ein nicht-begriffliches, unmittelbares Vorstellen, ein Gefühl im weitesten Sinne, kann das Individuelle als solches repräsentieren. Daß Heidegger überhaupt durch eine erweiterte Materialbetrachtung seine Untersuchungen fortsetzt, und daß er weiterhin eine neue, von dem Hinblick auf die Idealgebung unabhängige Art der Betrachtung des Materials fordert, die auch nicht Objektartiges, d.h. nicht theoretisch Erfaßbares einbezieht, wird vor dem Hintergrund dieser Überlegungen Lasks plausibel.

Um die eingangs genannte These, Heideggers Idee von Philosophie als Urwissenschaft löse das Weltanschauungsproblem, indem zugleich das Un-philosophische aller Weltanschauung und der nicht-theoretische Charakter von Philosophie erwiesen wird, zu belegen, sind die wichtigsten Elemente dieser Konzeption von Philosophie im Umriß vorzustellen. Die Basis aller weiteren Überlegungen ist die Unterscheidung von zwei Arten von Erlebnissen: Vorgang und Ereignis, die sich grob gefaßt durch folgende Merkmale unterscheiden (vgl. Bd. 56/57, § 15). Das Subjekt des Erlebnisses qua Vorgang ist das unpersönliche Ich überhaupt, das Subjekt des Erlebnisses qua Ereignis ist das jeweilige historische Einzel-Ich. Während das Erleben qua Ereignis in einer Umwelt verortet ist, ist das Erleben qua Vorgang weltlos, Welt ist ausgelöscht. Der entscheidende Unterschied aber besteht in Folgendem: Erlebnisse sind in gewisser Weise selbstbezüglich reflexiv. Die Art und Weise des Habens von Erlebnissen ist in Hinsicht auf Ereignisse und auf Vorgänge grundverschieden. „Das objektivierte Geschehen, das Geschehen als Gegenständliches, Erkanntes, bezeichnen wir als Vorgang; es geht schlicht vor-bei, vor meinem erkennenden Ich, hat zu diesem nur den Bezug des Erkanntseins, diese abgeblaßte, auf ein Minimum von Erleben reduzierte Ichbezogenheit“ (Bd. 56/57, 74). Das Erlebnis qua Ereignis hingegen ist dadurch ausgezeichnet, daß das Haben oder Sehen des Erlebnisses selbst ein Erlebnis ist. „Das Erleben geht nicht vor mir vorbei wie eine Sache, die ich hinstelle, als Objekt, sondern ich selbst er-eigne es mir, und es er-eignet sich seinem Wesen nach“ (ebda.). Offensichtlich ist folgendes gemeint: Das Er-leben qua Ereignis, z.B. das Erleben eines Sonnenaufgangs, ist ein

[32] Ders., „Fichtes Idealismus und die Geschichte“, in: *Gesammelte Schriften*, hrsgg. v. E. HERRIGEL, I. Band, Tübingen, 1923, S. 152 ff. Vgl. dazu v. V., *Die Fichte-Rezeption in der südwestdeutschen Schule des Neukantianismus* (im Erscheinen).

Leben auf etwas zu, in dem Sinne, daß das „volle historische Ich" diesen Sonnenaufgang für sich als historisches Ich erschließt. Die Begründung dafür, daß hier die Art der Selbstbezüglichkeit erlebnishaft ist, liegt in einer Form von Identitätstheorie: Weil das historische Ich sich den Sonnenaufgang transitiv er-lebt, ist das sich-ereignen des Erlebnisses seinem eigenen Wesen nach selbst ein Erleben, denn sein Wesen ist es, aktiv von dem Ich er-lebt zu sein.

Auf der Basis dieser heterogenen Arten von Material entwickelt Heidegger seine Konzeption von Philosophie als Urwissenschaft. Wenn dieses Material in seiner je spezifischen Eigenart wissenschaftlich begriffen werden soll, stellt sich bezüglich der Erlebnisse qua Ereignisse grundsätzlich das Problem, ob die wissenschaftliche Thematisierung sie nicht zwangsläufig ihres genuinen nicht-objektartigen Charakters berauben müßte (vgl. Bd. 56/57, 111 f.). Um dieses Problem zu lösen, unterscheidet Heidegger mehrere Arten[33] von Etwas, die als Ausgangspunkt für differente Arten von Thematisierung beansprucht werden[34].

Das vortheoretische Etwas		Das theoretische Etwas	
vorweltliches Etwas	welthaftes Etwas	gegenst. formal-logisches Etwas	objektartiges Etwas
(Grundmoment des Lebens überhaupt)	(Grundmoment bestimmter Erlebnissphären)	(motiviert im Ur-etwas)	(motiviert in genuiner Erlebniswelt)
	(ästhetisch)		
Ur-etwas	genuine Erlebniswelt		

Das Verhältnis dieser Arten von „Etwas" ist formal so zu bestimmen: Die Arten des theoretischen Etwas sind bedingt durch die Arten des vortheoretischen Etwas. Innerhalb des theoretischen und des vortheoretischen Etwas sind die Unterarten jeweils unterschieden in Hinsicht darauf, daß die eine Bestimmbares, die andere Bestimmtes repräsentiert. Beide Unterscheidungsgesichtspunkte kombinieren sich

[33] Natürlich handelt es sich nicht im terminologischen Sinn um Arten einer Gattung.

[34] Vgl. zum folgenden Bd. 56/57, § 20 sowie den jetzt von C. Strube edierten Auszug aus der Nachschrift Brecht zu dieser Vorlesung in: *Heidegger Studien* 11, 1996, S. 9-14.

wie folgt: Das Bestimmbare des vortheoretischen Etwas fundiert das Bestimmbare des theoretischen Etwas, gleiches gilt für das Bestimmte[35].

Es ist jedoch wichtig zu beachten, daß Bestimmbares und Bestimmtes auf jeder Stufe für sich Momente eines Ganzen bilden, so jedoch, daß hier das Bestimmbare zusätzlich das ursprünglichere Moment darstellt.

Die für die Idee der Philosophie als Urwissenschaft entscheidenden „Kategorien" sind die des vorweltlichen und formallogischen Etwas. Der Begriff des vorweltlichen Etwas ist ein ontologischer Begriff, durch den der Grundcharakter des Lebens bestimmt wird: „der ‚*Etwascharakter*' *gehört in absoluter Weise zum Leben überhaupt*: dies das phänomenologische Etwas. Es erstreckt sich auf die Sphäre des Lebens, in der noch nichts differenziert ist, noch nichts welthaft ist: der phänomenologische Etwascharakter ist vorweltlich. Der Urcharakter des ‚Etwas überhaupt' der Grundcharakter des Lebens überhaupt: daß es, das Leben, in sich motiviert ist und Tendenz hat; motivierende Tendenz, tendierende Motivation: Grundcharakter des Lebens, zu etwas *hin* zu leben, in bestimmte Erlebniswelten auszuwelten" (Nachschrift, 11). Wenn der Begriff des vorweltlichen Etwas den Grundcharakter des Lebens bezeichnet, so ist damit nicht nur gemeint: sein wesentlicher, bestimmender Charakter, sondern sein Charakter als Grund. Das Leben ist Grund bestimmter Welten, d.h. das Leben ist gedacht als dynamisch sich selbst explizierendes, differenzierendes Allgemeines. Das Leben ist das auf Bestimmtheit tendierende Bestimmbare und die Bestimmtheiten sind als solche zugleich im Leben selbst motiviert.

Der Begriff des formallogischen Etwas bezeichnet die der ontologischen Sphäre des Lebens adäquate Art von Begriff; dieser Begriff des formallogischen Etwas ist also in der Sphäre der Theorie oder des Logischen verortet. Eine Entsprechung zwischen Logischem und Ontologischem stellt Heidegger in bezug auf die Unbestimmtheit oder Universalität der beiden Arten von Etwas heraus: „*Jedes Erlebbare überhaupt ist mögliches Etwas, unangesehen seines genuinen Weltcharakters*" (Bd. 56/57, 115). Die Universalität des formallogischen Etwas korrespondiert mithin mit der Potentialität des noch nicht in bestimmte Welten ‚herausgebrochenen' Lebens. Aber Heidegger kommt es nicht in erster Linie darauf an, eine Korrespondenz festzu-

[35] Zu den Begriffen Bestimmbares und Bestimmtes vgl. Bd. 56/57, § 2a.

stellen, sondern es geht um die Erkenntnis der Fundiertheit des Logischen im Ontologischen. Die Universalität des formallogischen Etwas ist nach Heidegger ein Indiz dafür, daß es im Leben als solchen begründet ist. „Dieses vortheoretische, vorweltliche ‚Etwas' ist als solches das Grundmotiv für das formallogische Etwas der Gegenständlichkeit überhaupt. Dessen Universalität gründet in der Universalität des vortheoretischen Ur-etwas." (Nachschrift, 11) Wie diese Motivation des Logischen Etwas durch das Leben zu denken ist, wird nur angedeutet: Die Tendenz des Lebens, in Welten herauszubrechen, kann Heidegger zufolge vor der Ausprägung bestimmter Welten „theoretisch abgebogen werden" (Bd. 56/57, 116). Das in der Potentialität des Lebens als solcher motivierte formallogische Etwas ist die Grundlage philosophischer Begriffe, deren Gegenstand das Leben ist. Was Heidegger durch diese Charakterisierung des formallogischen Etwas sicherstellen will, ist die Möglichkeit einer Theorie, die sich nicht aus Entlebungsstufen im Ausgang von innerweltlich Erfahrenem aufbaut. Eine solche Theorie wäre nämlich nicht imstande, das Leben als Grund, d.h. als den allem Bestimmten voraus liegenden Ursprung zu fassen. Weil das formallogische Etwas unmittelbar durch das „Ansich des strömenden Erlebens des Lebens" (Bd. 56/57, 116) motiviert ist, eignet den philosophischen Begriffen ein analoger Grundcharakter unbestimmter auf Bestimmung tendierender Allgemeinheit, d.h. sie sind selbst von der Art des Lebens: „Die vorwelthaften und welthaften Bedeutungsfunktionen haben das Wesentliche an sich, Ereignischaraktere auszudrücken, d.h. sie gehen (erlebend und Erlebtes erlebend) mit dem Erleben mit, leben im Leben selbst, und mitgehend sind sie zugleich herkommend und die Herkunft in sich tragend" (Bd. 56/57, 117). D.h. philosophische Begriffe sind nicht nur im Leben begründet, sondern sie leben auch in dem Sinne im Leben, daß sie selbst Möglichkeiten freigeben, wie Heidegger später sagt, oder in der Terminologie von 1919: Sie haben selbst Erlebnischarakter, so daß das historische Ich sich durch sie Leben und Welt „ereignet". Das methodische Grundproblem einer Urwissenschaft vom Leben als unbestimmtem Ursprung aller Bestimmtheit, wie diese Bedingung aller Gegenstände in nicht-vergegenständlichender Weise thematisiert werden könne, ist damit im Ansatz geklärt: Die durch das formallogische Etwas ermöglichten urwissenschaftlichen Begriffe verobjektivieren nicht und stellen nicht fest; als im Leben motivierte sind sie von der Art des Lebens, d.h. vor allem: Ihnen kommt eine analoge Dynamik oder Bewegtheit zu.

Betrachtet man auf der Basis dieser Skizze noch einmal die aus der Auseinandersetzung Heideggers mit Rickert erwachsene Vermu-

tung, Lasks Philosophie bleibe auch für die Idee der Philosophie als Urwissenschaft von bestimmendem Einfluß, so lassen sich die Gemeinsamkeiten und Unterschiede jetzt genauer fassen.

Die Unterscheidung von zwei Arten von Erlebnissen, Vorgang und Ereignis, ist der Ausgangspunkt für die Entwicklung der Idee von Philosophie als Urwissenschaft. Beide Arten von Erlebnissen sind bei Heidegger in Anlehnung an Lask gefaßt als komplexe Gebilde von Materie und Form: Derselbe Inhalt, ein Sonnenaufgang etwa, kann in unterschiedlicher Weise erlebt werden. Philosophie hat es mit Erlebnissen qua Ereignissen zu tun, d.h. mit Inhalten, deren Form das durch Subjekt-Objekt-Identität bestimmte Erleben ist. Diese Form individuellen Erlebens ist die Materie der Gegenstände der Philosophie, als deren Form das formalgegenständliche Etwas aufgewiesen wurde. So gesehen scheint es, als gehe es um die Vorbereitung einer Kategorienlehre im Gefolge von Lasks „Logik der Philosophie". Unübersehbar ist aber, daß Heidegger anders als Lask diese Absicht auf der Basis einer Philosophie des Lebens zu realisieren versucht. Was daraus folgt, zeigt sich zunächst an der von Lask abweichenden Stellung des Begriffs Erleben: Während bei Lask Erleben grundsätzlich mit der Materie des Gegenstandes korreliert ist, tritt bei Heidegger das Erleben als Form des Gegenstandes im ersten und zweiten Stockwerk auf. Heidegger kennzeichnet die hermeneutische Intuition ja als ein „Erleben des Erlebens" (Bd. 56/57, 117). Zieht man ferner in Betracht, daß für Heidegger das Logische im Ontologischen begründet ist, d.h. daß das formallogische Etwas im vorweltlichen Etwas des Lebens motiviert ist, so zeigt sich, wie radikal diese lebensphilosophische Wende den Laskschen Ansatz transformiert: Die Strukturgleichheit von Leben und philosophischem Begriff bedeutet für eine philosophische Kategorienlehre: Die Struktur des Lebens, sein Grundcharakter, ist nicht nur der Inhalt philosophischer Begriffe, d.h. das, was sie zu verstehen geben. Der Begriff ist als Begriff nicht – wie bei Lask – als eine von dieser Materie bloß mitbestimmte, ansonsten aber von ihr wohl unterschiedene Form gedacht. Der Begriff ist vielmehr als Begriff, d.h. auch als Form von der Art des Lebens, dynamisch gedacht: im Leben lebend, wie Heidegger sagt. Hatte schon Lasks Lehre von der Materialdifferenzierung die Absicht, die Sphäre des Logischen zu entmachten[36], so treibt Heidegger diese Entwicklung ins Extrem: Dem Begriff kommt überhaupt keine eigenständige, autonome, von dem Leben unabhängige Funktion mehr zu. Der Gedanke der Transzendenz der Wahrheit wird sowohl in der Rickertschen als auch in der Laskschen

[36] Vgl. K. HOBE, *Emil Lask. Eine Untersuchung seines Denkens*, Phil. Diss., Berlin, 1968, S. 100.

Konzeption (als Wert bzw. als Form) aufgegeben: Wahrheit ist dem Leben immanent. Es liegt auf der Hand, daß Heideggers lebensphilosophische Theorie des philosophischen Begriffs Lasks Terminologie von Form und Materie als Grundlage einer philosophischen Kategorienlehre sinnlos macht. Daß Lasks Ansatz und Intention gleichwohl für Heidegger bestimmend bleiben, zeigt nicht nur der skizzierte Weg der Erarbeitung seiner Idee von Philosophie als Urwissenschaft. Die Begriffe Bestimmbares und Bestimmtes, also Materie und Form, liegen dem Schema der Arten von Etwas und dem Begriff einer Idee von Philosophie als Urwissenschaft zugrunde. Es wäre genauer zu untersuchen, wie diese im § 2a der Vorlesung exponierten Begriffe Heideggers lebensphilosophische Fassung einer „Logik der Philosophie" neu strukturieren.

Die naheliegende Vermutung, Heideggers Idee von Philosophie als sich im Leben begründende Ur-wissenschaft des Lebens sei besonders geeignet, dem Weltanschauungsbedürfnis Rechnung zu tragen, weist Heidegger strikt zurück. Die Erwartung, diese neue Idee von Philosophie könne im Stil bisheriger Weltanschauungsphilosophie die Klärung und Begründung des Lebenssinnes leisten, verkennt deren Radikalität: Das der Weltanschauungsproblematik zugrundeliegende Bedürfnis nach Beurteilung und Orientierung des dynamischen Lebens an festen, bleibenden Maßstäben läuft Heideggers radikaler Verabschiedung allen Platonismus' vollkommen zuwider. Der am Anfang der Vorlesung behauptete unphilosophische Charakter von Weltanschauung wird jetzt auf der Basis von Heideggers neuer Idee von Philosophie einsichtig. Wenn Philosophie sich dadurch von anderen Formen des Theoretischen unterscheidet, daß sie als Theorie in der erläuterten Weise im Leben lebt, dann ist die Objektivierung und Verabsolutierung des Lebens in Weltanschauungen als Stillstellen des Lebens der Philosophie als Urwissenschaft entgegengesetzt: Kein Sichversenken in das Leben, sondern ein sich außerhalb des Lebens stellendes Stillstellen (vgl. Nachschrift, 13). Für die Philosophie als Urwissenschaft wird der Bezug auf Weltanschauung grundsätzlich hinfällig.

Inwiefern diese Trennung von Philosophie und Weltanschauung als Antwort auf das angesprochene epochale Krisenbewußtsein zu Anfang des 20. Jahrhunderts zu verstehen ist, wird aus der Vorlesung vom Sommersemester 1920 „Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks"[37] erkennbar. Ich hebe nur skizzenhaft die beiden entscheidenden Gesichtspunkte heraus:

[37] M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, Bd. 59, hrsgg. v. C. STRUBE, Frkf./M., 1993; vgl. bes. § 19.

Erstens: Das bisherige Selbstverständnis der Philosophie als Wissenschaft gründet in der Unterscheidung von überzeitlichem Allgemeinen und zeitlich-geschichtlichem Besonderen und verfestigt sie. Die Verortung der Philosophie im Überzeitlichen reißt Philosophie und Leben auseinander und verhindert so, daß Philosophie als die im Leben wurzelnde Weise der Selbsterkenntnis des Daseins zur Entfaltung kommt, d.h. daß Philosophie das Dasein in seiner faktischen, je geschichtlichen Wahrheit zu verstehen geben kann. So heißt es in der letzten der frühen Freiburger Vorlesungen „Ontologie. Hermeneutik der Faktizität": „Philosophie hat als diese keinen Auftrag, für die allgemeine Menschheit und Kultur zu sorgen oder gar kommenden Geschlechtern die Sorge um das Fragen ein für allemal abzunehmen oder auch nur durch verkehrte Geltungsansprüche zu beeinträchtigen. Sie ist, was sie sein kann, nur als Philosophie ihrer ‚Zeit'"[38]. Das durch das historische Bewußtsein verschärft gestellte Relativismusproblem ist nach Heidegger also nur dadurch zu lösen, daß auch der letzte Rest von Platonismus, jede Art von Absolutheit, überwunden wird; an die Stelle der Berufung auf ein „chimärisches Ansich" und der Prätention von Absolutheit tritt die Übernahme der Verantwortung für das je faktische geschichtliche Dasein.

Zweitens: Indem die Philosophie als Wissenschaft das Leben verobjektiviert, schafft sie in gewisser Weise erst die Probleme, die sie nachträglich zu lösen verspricht: Der Sinn des Lebens entspringt der Selbstbekümmerung des Daseins und ist ihm nicht von außen aufzuheften. „Alle Wirklichkeit enthält ihren ursprünglichen Sinn durch die Bekümmerung des Selbst." (Bd. 59, 173)

Das von Husserl festgestellte Dilemma zwischen zeitlichem Handlungszwang unter der Bedingung bezweifelter, angefochtener Normen und der Idee von Philosophie als strenger Wissenschaft wird durch den Begriff von Philosophie als Urwissenschaft unterlaufen: Die Philosophie stellt sich in die Sphäre des Lebens; dieser Verzicht auf eine überlegene Position bedeutet zugleich die Preisgabe falscher Ansprüche und erst in dieser neuen Perspektive kann das Leben als die ursprüngliche Konstitutionssphäre von Wert und Sinn zur Geltung kommen. Dies ist Heideggers frühe, auch an Nietzsche anknüpfende radikale lebensphilosophische Alternative zu Rickerts platonistischem Versuch der Begründung von Philosophie und Weltanschauung in transzendenten Werten.

---

[38] M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, Bd. 63, hrsgg. v. K. BRÖCKER-OLTMANNS, Frkf./M., 1988, S. 18.