

Željko Radinković
Institut za filozofiju i društvenu teoriju
Beograd

Phänomenologisch-kritische Destruktion des Aprioriproblems beim frühen Heidegger

Zusammenfassung: *Der Beitrag prüft zunächst, inwiefern beim frühen Heidegger (vor Sein und Zeit) eine Verschiebung des Schwerpunktes von dem umweltlichen Charakter der Erlebnisse auf das ‚faktisch‘ daseiende Leben bzw. auf das Phänomen ‚Ich bin‘ zu beobachten ist. Es gilt, den Seinssinn vom ‚Ich bin‘ zu fassen und zwar, indem der Unterschied der Selbsterfahrung zum reflexiv-theoretischen Einstellung bestimmt wird. Diese Bestimmung soll von allen Regions – und Sachgebietsfremdheiten ferngehalten werden. Die Individuation des ‚Ich bin‘ soll nicht als Vereinzelung im Hinblick auf das Allgemeine, sondern als das historische Vereinzelung gefasst werden. Der Seinssinn als Existenzsinn ist in der Eigenerfahrung zu fassen und hat einen Vollzugscharakter. Die Grunderfahrung des Selbst bzw. die Geschichtlichkeit des Vollzugscharakters des Selbst werden in ein neues grundlegendes Verhältnis zu Apriorität gesetzt. Die zentrale Rolle kommt dabei der Destruktion des historischen Horizontes des Aprioriproblems, worunter eine Radikalisierung der Phänomenologie zu verstehen ist, die versucht, die eigene Geschichtlichkeit bzw. geschichtliche Situation immer ursprünglicher zu vollziehen. Es wird die inhaltliche Struktur des Aprioriproblems geklärt, indem die Geschichte des Aprioriauffassungen nach dem Grad ihrer Daseinsimmanenz bestimmt werden. Die Destruktion des Aprioriproblems wird an den rekonstruktiven Psychologie Paul Natorps und der Kritik der historischen Vernunft Wilhelm Diltheys versucht, wobei diesen die Verdinglichung der Sphäre des Lebendigen vorgeworfen wird.*

251

Schlagwörter: *Heidegger, Faktizität, A priori, Destruktion, Erlebnis, Geschichtlichkeit, Selbsterfahrung.*

Schon gegenüber Karl Jaspers (*Anmerkungen zu Karl Jaspers*)¹ insistierte Heidegger auf einer „in der jeweiligen Faktizität des Lebens in selbstlicher Aneignung vollzogene[n] Praestruktion der eigenen Existenz“. (Heidegger 1996: 21) Demnach sei die Existenz „eine bestimmte Weise des Seins, als ein bestimmter ‚ist‘-Sinn, der wesentlich (ich) ‚bin‘-Sinn ‚ist‘, der nicht im theoretischen Meinen genuin gehabt wird, sondern gehabt im Vollzug des ‚bin‘, eine Seinsweise des Seins des ‚ich‘. [...] Entscheidend wird also, dass ich *mich habe* [...]“ (Heidegger 1996: 29) Christoph Jamme zufolge wird hier vor allem das klassische, cartesianische

1 Von Ludwig Landgrebe würde die Erstverwendung des Begriffes ‚Faktizität‘ fälschlicherweise mit der Vorlesung *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* von 1923 (Heidegger 1988) in Verbindung gebracht. In Wahrheit ist sie erstmals in den *Anmerkungen zu Karl Jaspers* (Heidegger 1996) von 1919 nachweisbar. Siehe dazu auch: Kisiel 1987.

Reflexionsmodell in Frage gestellt, insofern der ‚Ist‘-Sinn des ‚Ich bin‘ als nicht reflexiv-theoretisch erfassbar bestimmt wird. (Jamme 1987: 77) Unübersehbar ist aber auch der Bezug dieser Ausführung zu der in der sog. Kriegsnotsemester-Vorlesung [KNS-Vorlesung] von 1919 (Heidegger 1987) vorgebrachten Kritik an der theoretisch-reflexiven Erfassung der Lebenssphäre. Ohne das Cartesianische Reflexionsmodell ausdrücklich zu erwähnen, hat Heidegger darin der theoretisch-reflexiven Einstellung das Primat bei der Erfassung des Umweltlichen abgesprochen. Und Theodore Kisiel sieht die „Gründzüge des Begriffsfeldes ‚Faktizität‘ – ihre Gegebenheitsweise, Zugangsweise und Ausdrucksweise –, die als Themen in den folgenden Vorlesungen immer mehr ausgeprägt wiederkehren“ schon in den KNS-Vorlesungen gegeben.² In der Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* von 1919/20 (Heidegger 1993a) etwa fungiert laut Kisiel ‚faktisch‘ als operativer Gegenbegriff zu ‚theoretisch‘, wobei angenommen wird, dass das ‚faktisch‘ daseiende Leben in einer un stetigen Erfahrung, und nicht ‚theoretisch‘ als ein starres Objekt gegeben ist. (Kisiel 1987: 102)

- 252 In den *Anmerkungen zu Karl Jaspers* verschiebt sich Heideggers Interesse weitgehend von der Thematik des umweltlichen Charakters der Erlebnisse auf die Klärung des Phänomens ‚Ich bin‘ bzw. des Seinssinns des ‚Ich bin‘. Diesen fixiert Heidegger zwar in formaler Anzeige als ‚Existenz‘, widmet sich dann aber fast ausschließlich der Bestimmung der existentialen Charakteristik der Faktizität zu. (Heidegger 1996: 10) Die leitenden Fragen sind hier: welche Bewandnis es mit der Existenz hat und wie die Grunderfahrung des Selbstbezuges anders als in reflexions-theoretischen Einstellung zu fassen ist.

Weil sie in „diesem Erfahren lebend“ vollzogen wird, ist die „Grunderfahrung des [...] Mich-selbst-habens“ nicht von der Art des Theoretischen, also, weder erfasst sie das Ich in einer Allgemeinheit noch macht sie es in irgend eine Weise verfügbar. (Heidegger 1996: 29) Die Eigenerfahrung des Ichs hat ferner auch nicht den Charakter einer immanenten Wahrnehmung, denn auch diese intendiert die Sphäre des ‚Psychischen‘ vor allem als die Sphäre der vorhandenen Gegenstände d.h. in diesem Falle der objektivierten psychischen Akte, die wie sonstige vorhandene Gegenstände nach ihren Beschaffenheitsmerkmalen bestimmt werden können. Eigenerfahrung soll laut Heidegger vielmehr das Moment der Historizität

2 Zunächst muss in diesem Zusammenhang auf das ‚Urfaktum‘ der Urwissenschaft hingewiesen werden, das in KNS-Vorlesung nicht als das „Faktum der Erkenntnis (der Ausgangspunkt des Neukantianismus), sondern das ‚große Faktum‘ des Lebens [zu verstehen ist], das nichtobjektivierbar, bedeutungsmäßig (d.h. welthaft), zeitartig und ‚ichlich‘ ist.“ Ferner ist die ursprüngliche Zugangsweise zu der Erlebnissphäre als Verstehen angesetzt, wobei Heidegger das Verstehen offenbar mit der Anschauung identifiziert. Letztendlich wird das faktische Individuum hier als ausdrückbar, d.h. „sagbar“ bestimmt, und zwar in der ständigen „Gewinnung ungebräuchlicher, vorthoretischer Begriffe, die er [Heidegger] mitlebende, mitbewegende ‚Rückgriffe‘ nennt“. (Kisiel 1987: 100f.)

des Ichs miteinbeziehen, und zwar so, dass diese „eigentliche historische Erstreckung in die Vergangenheit des ‚ich‘, [...] für dieses selbst nicht eine mitgeschleppte Beigabe ist“. (Heidegger 1996: 31) Das Faktische dieser Lebenserfahrung, das so erfahrene Selbst, ist nicht die Vereinzelung eines Allgemeinen, sondern ein „vollzugsgeschichtliches Phänomen“. (Heidegger 1996: 32) Nicht etwa handelt es sich hier, so die Interpretation von Ludwig Landgrebe, um das „allgemeine logische Problem der Besonderung des Allgemeinen zum Einzelnen, dem logischen Individuum, das jeweils ‚der Fall ist‘. Sie betrifft vielmehr die Individuation in der Hinsicht, in der sie ein Grundproblem der Erkenntnis der Geschichte ist“.³ Eine Nichtbeachtung dieses Sachverhaltes sowie der daraus folgenden „spezifische[n] Regions – und Sachgebietsfremdheit des ‚Ich‘“⁴ verfehlt notwendig den Sinn des ‚bin‘ und verobjektiviert das Ich. Der Existenzsinn ist also einem solchen ‚ist‘“ der theoretischen Einstellung fremd.

Und wenn Heidegger im Zusammenhang der Grunddeutung des Selbst doch von dem Gegenständlichkeitssinn oder Objektivität spricht, dann meint er die „nicht theoretische ‚Objektivität‘ des in umweltlicher, mitweltlicher und auch selbstweltlicher Erfahrung zugänglichen *Bedeutsamen*, mit dem ich im faktischen Leben irgendwie umgehe“, dessen Gegenständlichkeit in keinen „bestimmten, durch die Sachgebietslogik einer Wissenschaft ausgeformten Gebiet ausdrücklich eingeordnet zu sein“ braucht. (Heidegger 1996: 30) Denn jede Einordnung des Selbst in eine Region verfehlt seine ursprüngliche Motivbasis, d.h. die ursprünglichen motivgebenden Situationen, aus denen sich so etwas wie Selbst erst konstituieren kann. Alle Vorgriffe, die das Selbst vom Standpunkt einer außer – oder überhistorischen Idee oder anhand einer vorgeordneter Begriffsschemata zu bestimmen versuchen, haben seinen faktisch-historischen Charakter außer Acht gelassen.⁵

253

3 Diese Frage nach dem Verhältnis von Faktizität, Individuation und Geschichtlichkeit ordnet sich laut Landgrebe auch in die Klärung des Dilemmas ein, ob die „Individuation als die Vereinzelung des menschlichen Wesens ein *Produkt* der Geschichte, und das heißt, der geschichtlichen Entwicklung der ‚Gesellschaft, oder ist sie die *Voraussetzung* dafür, dass es für uns so etwas wie ‚Geschichte‘ gibt?“. (Landgrebe 1982: 102)

4 Gemeint sind etwa die Bestimmungen des Ichs als Bewusstseinsstrom oder Erlebniszusammenhang. (Heidegger 1996: 30)

5 Schon in der bereits erwähnten 1919 gehaltenen *KNS-Vorlesung (Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem)* setzt sich Heidegger mit solchen Tendenzen auseinander. Hier kritisiert er die neukantianischen Versuche, dem Relativismus und dem Historismus durch das Einsetzen der Absolutheit der Werte, d.h. des absoluten Sollens als der Urgegenständlichkeit entgegen zu wollen. In dem Sinne bemerkt er gegenüber Rickert und Windelband: „Bekundet sich im Sollenserlebnis eine blinde macht (‚ins Gewissen geschoben‘), oder gibt sich dieses Sollen als sich selbst ausweisendes – und auf Grund wovon sich ausweisendes? Warum soll ein Denkverlauf dem Ideal entsprechen? Weil es im andern Falle ein unrichtiges, unechtes Denken wäre, ein solches, das keinen Wert hätte. Weil das Ideal also Wertvoll ist, in sich selbst einen Wert darstellt, soll es realisiert werden durch mein

Der von Heidegger angezeigte historisch-faktische Charakter des Selbst ist also überhaupt nicht als ein starres Verhältnis zwischen dem Allgemeinen und dem aus diesem ableitbaren Besonderem zu verstehen. Die Eigenerfahrung hat einen Vollzugscharakter, sprich, das eigene Existieren ist in dem Sinne ‚unfertig‘, das es einem ‚immer noch aussteht‘ zu existieren und die Existenz von neuem vollzogen werden muss.⁶

254 Die Erfahrung des Bedeutsamen der Umwelt aus den *KNS*-Vorlesungen wird hier in ein Trias der umweltlicher, mitweltlicher und selbstlicher Erfahrung umgewandelt. Dabei setzt Heidegger den Akzent auf die Selbsterfahrung. Es ist die Grunderfahrung eines „bekümmerten Habens seiner selbst“ (Heidegger 1996: 30), die hier im Mittelpunkt steht. Unklar bleibt aber das gegenseitige Verhältnis der drei Weisen der Erfahrung des Bedeutsamen. Die Bestimmung der Selbsterfahrung als Grunderfahrung besagt hier lediglich, dass die Selbsterfahrung jeder objektivierenden Kenntnisaufnahme prinzipiell vorgelagert ist. Inwiefern das umweltliche und mitweltliche Erfahrung in der Selbsterfahrung gründen, wird von Heidegger zu diesem Zeitpunkt noch nicht explizit in Betracht genommen. Die hier behandelte Selbsterfahrung beschränkt sich also auf die Herausarbeitung der historisch-faktischen Charakteristiken der Eigenerfahrung sowie der Postulierung ihres Primats gegenüber jeglicher verobjektivierenden Erfassung des ‚Ich bin‘.

Des öfteren finden sich in den Vorlesungen dieser Jahre diverse Variationen von der Bestimmung des faktischen Lebens, genauer von der Formulierung des faktischen Lebens, das wir selbst sind. So in der Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* (Heidegger 1993a) von 1919/20, wenn Heidegger von den „faktischen Situationen die wir selbst sind“ (Heidegger 1993a: 95) oder von der „Lebenserfahrung [...]“

Denken, erlebe ich es als Sollen“. Die Wertverhalte werden laut Heidegger auch ohne Bezug auf das Sollensmoment erlebt. „Ich trete morgens ins Studierzimmer; Sonne liegt über den Büchern usf.; ich freue mich. Dieses erfreuliche ist doch kein Sollen. Das ‚Erfreuliche‘ als solches gibt sich mir nicht in einem Sollenserlebnis. [...] Ist das Ideal, der Zweck des Erkennens, die Wahrheit ein Wert, dann braucht dieser sich als solcher gar nicht in einem Sollen bekunden. Der Wert ist ein An-und-für-sich, er ist kein Sollen, aber ebenso wenig ein Sein. Der Wert *ist* nicht, sondern er ‚wertet‘“. (Heidegger 1987: 45f) Jedes Ideal, auch das des Sollens konstituiert sich originär in der Wertgebung. Die Frage ist nur, inwiefern Heidegger hier das ‚es wertet‘ des Werthaften mit dem ‚es weltet‘ des Welthaften identifiziert. Das Werthafte wird mit dem Bedeutsamen der als ursprünglich angesetzt, in den umweltlichen Bezügen sich gebenden Lebenssphäre gleichgesetzt, wenn Heidegger das Wertnehmen als ein „originäres Ursprungsphänomen, ein Konstituieren des Lebens an und für sich“ bestimmt. (Heidegger 1987: 48)

6 „Das Selbst“, so J. A. Barash, „ist ‚historisch‘ in dem Sinne, dass es kein fixiertes Verhältnis ist, sondern die Weisen seines Vollzugs bestimmen kann; es ist faktisch nicht aufgrund von Heideggers Interesse an Tatsachen, sondern deshalb, weil Heidegger es für unmöglich hält, von dem Faktum des Vollzugs abzusehen und die Existenz als etwas bereits Erworbenes und Begründetes zu postulieren“. (Barash 1999: 120)

die uns unmittelbar zugänglich ist, die wir selbst sind und die wir faktisch leben“ (Heidegger 1993a: 102) redet.⁷ Es lässt sich doch eine gewisse Inkonsistenz bei der Verwendung der Wörter ‚Ich‘ und ‚Selbst‘ beobachten. In der Regel benutzt Heidegger für das nichtobjektivierende Erfahrung des Ich das Wort ‚Selbst‘ oder zumindest ‚Ich selbst‘. Zuweilen sagt er für den selben Sachverhalt aber auch Ich.⁸ In *Sein und Zeit* wird für die Kennzeichnung des phänomenologischen Befundes der Selbsterfahrung als einer Seinsweise konsequent das Wort ‚Dasein‘ benutzt: „Dasein ist [...] Seiendes, das je ich selbst bin.“ (Heidegger 1993c: 53)

Wichtig in diesem Zusammenhang ist auch ein Blick auf die Husserlsche Auffassung des Ich und des ‚Ich bin‘. Denn laut Heidegger ist Husserl die Klärung des Problems der Seinsart des ‚Ich bin‘ nur bedingt gelungen. Aufmerksam wurde Husserl auf das Problem der Faktizität und Individuation des geschichtlichen Wesens, der „absoluten Vereinzelung“ vor allem im Kontext des Versuches, den Unterschied zwischen mundaner und transzendentaler Subjektivität herauszuarbeiten. Noch in den *Ideen I* (Husserl 1976) bestimmt Husserl das individuelle Sein als ein „zufälliges“⁹, was – wie Landgrebe bemerkt – in einem eindeutigen Gegensatz zu dem einige Jahre später formulierten Satz: „Die Geschichte ist das große Faktum des absoluten Seins“¹⁰ steht. Denn ein Faktum des Absoluten kann nicht zufällig sein, muss also notwendig gegeben und mit apodiktischer Gewissheit einsichtig sein. Diese wiederum muss als solche a priori gegeben, sprich, ihren Ursprung im Verstand und nicht etwa in der Erfahrung haben. Der aporetische Charakter dieser Husserlschen „Umkehrung des Verhältnisses von Faktum und Wesen“ erschwert auch die Klärung des Problems des Faktums der Individuation des Menschen. (Landgrebe 1982: 103) Wie oben schon angedeutet, versuchte

255

7 Gisbert Hoffmann spricht von einer gegenseitigen Vertretung von Leben und Selbst: „An die Stelle der Frage, wie ich mein Leben fassen kann, tritt jene nach der Erfassung des Selbst.“ (Hoffmann 2005: 197)

8 So Hoffmann: „Es heißt also Selbst und nicht mehr Ich. Das Ich Husserlschen Provenienz als Ichpunkt oder leerer Ichpol verwirft Heidegger, weil es erkenntniskritisch als Objekt genommen wird, das Ich oder Selbst indessen nie Objekt sein kann, bin ich es doch selbst. Dabei kommt es allerdings nicht auf den Ausdruck, auf das Wort an, weshalb Heidegger bisweilen auch wieder Ich sagt.“ (Hoffmann 2005: 197f.)

9 „Die fundierenden Erkenntnisakte des Erfahrens setzen Reales individuell, sie setzen es als raum-zeitlich Daseiendes, als etwas, das an dieser Zeitstelle ist, diese seine Dauer hat und einen Realitätsgehalt, der seinem Wesen nach ebenso gut an jeder anderen Zeitstelle hätte sein können; wiederum als etwas, das an diesem Orte in dieser physischen Gestalt ist (bzw. mit Leiblichem dieser Gestalt in eins gegeben ist), wo doch dasselbe Reale, seinem eigenen Wesen nach betrachtet, an jedem beliebigen Ort, mit jeder beliebigen Gestalt ebenso gut sein könnte, während es faktisch ungeändert ist, oder sich in andere Weise ändern könnte, als wie es sich faktisch verändert. Individuelles Sein jeder Art ist, ganz allgemein gesprochen ‚zufällig‘ [...] Alles, zum Wesen des Individuums Gehörige kann auch ein anderes Individuum haben, [...]“ (Husserl 1976: 12f.)

10 Dieser Satz befindet sich in dem Manuskript „Monadologie“ von 1921. (Husserl 1959: 508)

Husserl dieser Schwierigkeit mit einer schärferen Bestimmung des Verhältnisses der transzendentalen und mundanen Subjektivität, des transzendentalen ‚Ichs‘ zu dem mundanen ‚Ich-Mensch‘, zu begegnen. Das Hauptproblem sah er dabei in der äquivoken Verwendung von ‚Ich‘. Denn vom transzendentalen ‚Ich‘, so Husserl, sollte nur in einem äquivoken Sinn gesprochen werden. Landgrebe sieht in dieser Feststellung zugleich ein „Ansatz zur Kritik [Husserls] an der auf der Ich-Reflexion gegründeten transzendental philosophischen und idealistischen Philosophie“ gegeben.¹¹ Doch, auch wenn Husserl solche Verfehlungen der Ich-Reflexion weitgehend gemieden hat, ist auch er über die Grenzen eben der reflexiven Analyse des ‚Ichs‘ bzw. der darin postulierten durchgängigen Identität des ‚Ich-denke‘ nicht hinausgelangt. Denn die reflexive Analyse der einzelnen Bewusstseinsphänomene sowie ihres Zusammenhangs bleibt notwendig innerhalb dieser Grenzen befangen. Sie läuft „auf dieses Faktum des Ich-denke als ihre Grenze“ hinaus. (Landgrebe 1982: 110) Die leere Identität des denkenden Ichs mit sich selbst, der bloße Faktum des Ich-denke, sagt aber nicht über den Sinn dieser Identität und der darin aufweisbaren Phänomenen aus. Denn die Erklärung darüber, so Landgrebes Fazit, „was dieses Faktum in seinen Grenzen ein ‚absolutes‘ und das heißt, ein in sich geschlossenes, durch seine Grenzen bestimmbares Faktum sein-lässt“, das bleibt die auf das Faktum des Ich-denke begrenzte Reflexion schuldig. (Landgrebe 1982: 104)

Aufschlussreich für die Heideggersche Auseinandersetzung mit der Problematik des historisch-faktischen Charakters der Selbsterfahrung ist auch die Vorlesung *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks (Theorie der philosophischen Begriffsbildung)* (Heidegger 1993b) von 1920. Hier gelingt es Heidegger, die Radikalisierung der Phänomenologie eindeutiger in den Zusammenhang mit der Grunderfahrung des Selbst zu stellen. So stellt er fest: „Er [der Radikalismus der Phänomenologie] besteht vielmehr mit darin, die eigene faktische Situation immer ursprünglicher zu vollziehen und im Vollzug zur Genuität vorzubereiten“. (Heidegger 1993b: 30) Die Einbeziehung der eigenen Faktizität, die Hervorhebung der situativen Bedingtheit der ursprünglichen Selbsterfahrung, stellt auch an die Phänomenologie die Forderung, diesem Vollzugscharakter gerecht zu werden. Zumal die Frage nach der faktisch-historischen Selbsterfahrung, insofern sie ursprünglich als Grunderfahrung angesetzt ist, auch das Problem der absoluten Geltung nach sich zieht. Genau dies hat Heidegger auch im Blick, wenn er die Klärung der Geschichtlichkeit der Selbsterfahrung als Voraussetzung für eine phänomenologische Herangehensweise an das Problem des Apriori bestimmt: „Das aufdringlichste Phänomen [...], dass das Apriori bzw. die absolute Geltung, den Gegenstand der Philosophie, in Gefahr bringt, ist die *Geschichte*.“ (Heidegger 1993b: 43)

11 Wobei Landgrebe auch bemerkt, es gebe auch genügend entgegengesetzte Äußerungen, die zu dem Schluss führen, dass Husserl in dieser Hinsicht nicht konsequent verfahren ist. (Landgrebe 1982: 104)

In gewisser Weise rückt Heidegger aber von dieser Aufgabe zugleich ab, da eine Weiterführung der Analyse des faktisch-historischen Charakters des ‚Ich bin‘ hier ausbleibt. Stattdessen wird der Versuch gewagt, an das Problem der Geschichtlichkeit unter dem Standpunkt der Destruktion der überlieferten anschlägigen Auffassungen heranzugehen. Damit ist jedoch nicht gemeint, dass die Ergebnisse der bisherigen Untersuchungen der Selbsterfahrung zu dem Vorhaben der phänomenologischen Destruktion konträr oder etwa für diesen von keinem Belang sind. Die sachliche Kontinuität zwischen der Bestimmung der faktisch-historischen Charakteristiken der Selbsterfahrung und der phänomenologisch-kritischen Destruktion bleibt durchaus bewahrt. Die Destruktion des traditionellen historischen Horizontes des Aprioriproblems wird hier aber auf dem Boden der nur in ihrer rudimentärsten Form erschlossenen Strukturen des Selbst versucht.

Derartige Zuwendung zu der ‚Tradition‘ soll nicht in einer Neupositionierung innerhalb der überlieferten Auffassungen bestehen. Im Zuge einer phänomenologisch-kritischen Destruktion dieser Auffassungen, so Heidegger, sollen „vor allem die verdeckten Sinnmomente in einer Weise zum philosophischen Austrag kommen, dass sie auf etwas Entscheidendes hindrängen“. (Heidegger 1993b: 29) Heidegger gelingt es damit, der Frage nach der Voraussetzungslosigkeit der Phänomenologie eine neue Interpretation zu geben. Die phänomenologische Verfahrensweise ist demnach zirkulär, weil sie auch von einer „Anerkennung und entsprechenden Einschätzung der Kontinuität der Geistesgeschichte“ ausgehen muss, denn „es [ist] eine Naivität zu meinen, man könne heute und je in der Philosophie von vorne anfangen und so radikal sein, dass man sich aller sogenannten Tradition begibt“. (Heidegger 1993b: 29) Der Radikalismus der Phänomenologie sieht nicht von dieser geschichtlichen Gebundenheit ab, sondern versteht sie als die eigene faktische Situation, die es im Hinblick auf die eigene Genuität immer ursprünglicher zu vollziehen gilt. Die phänomenologische Destruktion nimmt somit den in der *KNS*-Vorlesung vorgelegten Konzept der hermeneutischen Phänomenologie auf und entfaltet ihn weiter im Hinblick auf das Problem der Geschichte bzw. das Verhältnis der Phänomenologie zur Tradition.

257

Als Destruktion ist sie aber „kein bloßes Zertrümmern, sondern ‚gerichteter‘ Abbau. Sie führt in die Situation des Verfolgs der Vorzeichnungen, des Vollzugs des Vorgriffs und damit der Grunderfahrung“ hinein. (Heidegger 1993b: 35) Mit einem Wort, sie ist ‚vorgriffsgebunden‘, weil sie „philosophische Grunderfahrung voraussetzt“. (Heidegger 1993b: 35) Im Unterschied zum sog. theoretischen Vorgriff der Objektinduktion¹² ist sie ein sinngenetischer Prozess, in dem die „Motive [und] Grenzen der motivgebenden Situation, deren Ausformung“ untersucht

12 „‚Vorzeichnung‘, ‚Vorgriff‘ und ‚Verfolg im aufmerksamen Verstehen‘ kontrastieren mit der induktiv (Dingobjekte induzierenden) epagogischen Methode. Die Idee der epagogischen Methode: vom Einzelnen als ‚Besonderem‘ bzw. als ‚Fall‘ zum ‚Allgemeinen‘, zur ‚Gattung‘ bzw. zum ‚Gesetz‘. Man fasst bei ihrer Charakteristik nur ins Auge: Ausgang und Ziel,

werden. (Heidegger 1993b: 36) Erinnert sei hier an die Formulierung aus der *KNS*-Vorlesung, wo es im Zusammenhang der phänomenologischen Erfassung eines einzelnen Erlebnisses – in dem Fall des Frageerlebnisses ‚Gibt es etwas?‘ – hieß: „Wir wollen dem schlichten Sinn der Frage entsprechen, das, was in ihr liegt verstehen. Es kommt darauf an, die Motive heraushören, aus denen sie lebt.“ (Heidegger 1987: 65) Im Kontext der sog. Destruktion des Apriori würde das bedeuten, die Motive der faktischen Lebenserfahrung, des ursprünglichen Lebensbezuges aufzuspüren und zwar vor allem in den Auffassungsweisen, in denen er – wie etwa in den wissenschaftlichen und philosophischen Begriffs – und Satzzusammenhängen – scheinbar verlorengegangen ist.¹³ Heidegger bezeichnet diesen Verlust als ein ‚Verblässen der Bedeutsamkeit‘ und meint damit einen „Übergang in das Stadium der Nicht-Ursprünglichkeit, wo die Echtheit des Vollzugs, vorab die Vollzugserneuerung fehlen, die Bezüge selbst sich abschleifen, und wo lediglich der selbst nicht mehr ursprünglich gehabte Gehalt ‚interessiert“.“ (Heidegger 1993b: 37) Im ‚Verblässen‘ fällt das Gehalt der faktischen Lebenserfahrung aus dem Existenzbezug und wird als Gehalt lediglich ‚verfügbar‘ und ‚verwendbar‘. Die phänomenologische Destruktion muss in ihrem kritischen Ansatz diese Zugehörigkeit zu der faktischen Lebenserfahrung, zu der „faktisch geschichtlichen Situation“ nicht nur methoden-technisch sondern in ihrer ganzen ursprünglichen Bedeutung berücksichtigen.

Die erste konkrete, in der Vorlesung *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* vorgebrachte Anwendung der phänomenologischen Destruktion führt Heidegger am Leitfaden der Klärung des Phänomens ‚Geschichte‘ vor. Die Destruktion des Aprioriproblems greift nämlich wieder die traditionellen Ansichten von dem Gegensatz der Kontingenz des Historischen und der absolut geltenden Vernunft – und Wertapriori¹⁴ auf, um zu klären, „welches die inhaltliche Struktur des Aprioribereiches sei, wie sein Verhältnis zum Einmaligen und Relativen der Geschichte, überhaupt der empirischen Tatsächlichkeit zu denken sei [...]“. (Heidegger 1993b: 40)

aber auch diese selbst werden nur objektartig nach Soll und Haben (Resultat) gesehen. Induktion besagt lediglich das Führen von-zu.“ (Heidegger 1993b: 35f.)

13 Die Tendenz zum Verlust eigener Ursprünglichkeit ist laut Heidegger nicht nur in wissenschaftlich-philosophischen Zusammenhängen sondern schon in der faktischen Lebenserfahrung vorhanden. (Heidegger 1993b: 37)

14 J. A. Barash zufolge verstand sich Heidegger durchaus als in der Kontinuität zu den Denkern (Troeltsch, Spengler u.a.) der Vorkriegszeit stehend, jedoch nur im Sinne einer „radikalisierte[n] Weiterführung der gleichen Grundlage“. (Barash 1999: 134) Dass er aber von einer darüber hinausgehenden, größeren Gemeinsamkeit überzeugt war, ist nicht nachzuweisen. Im Falle von Spengler ist die Ablehnung eindeutig vorgebracht worden. Spenglers Philosophie sei „ganz von vorgestern“, und die „notorische Unkenntnis und journalistische Oberflächlichkeit des heutigen Bildungspöbels musste sich Spenglers Buch bemächtigen, zumal dieses Buch stark positive und leicht zugängliche, aber keine philosophischen Qualitäten hat“. (Heidegger 1993b: 16)

Zunächst analysiert Heidegger die unterschiedliche Bedeutungen des Wortes ‚Geschichte‘, hinter denen er einen einheitlichen Sinnzusammenhang vermutet. Die sechs Beispiele, die er dabei anführt, erläutern die verschiedenen Verwendungen von ‚Geschichte‘. Die Geschichte begegnet erstens im Zusammenhang der Geschichtswissenschaft, wo sie mit Hilfe bestimmter Methoden bzw. der Logik eines Sachgebietes erfasst wird. Ferner kann die Geschichte als das faktisch Vergangene verstanden werden, also als das bloße Tatsachenfeld unter Absehung von der Art und Weise seiner Vergegenwärtigung oder Erkenntnis. Drittens kann die Geschichte als das Stehen in einem objektiven Geschehensablauf gemeint sein. Auch ohne Thematisierung der eigenen Geschichte in der Tradition und der Geschichtswissenschaft ist eine gewisse Erschlossenheit der Geschichte denkbar. So kann auch im Falle der sog. geschichtslosen Stämme und Völker vom ‚Haben‘ der Geschichte im Sinne des objektiven gegenständlichen Zukommens gesprochen werden. Viertens ist die Geschichte im Sinne ihrer Verfügbarkeit in der faktischen Lebenserfahrung gemeint (*Historia vitae magistra*). Eine mehr oder weniger vorhandene Vertrautheit mit der Geschichte bestimmt jede neue geschichtliche Erfahrung. Dabei spielt die Geschichte in das faktische Dasein hinein, jedoch nur in den durch die partielle Interessen der Gegenwart bestimmten Grenzen. Im fünften Beispiel bedeutet das ‚Geschichte haben‘ mehr als das einfache ‚Zukommen‘ der Geschichte. Die Vergangenheit ist hier vielmehr als die *eigene* gemeint, und „gründet in den innersten selbstweltlich gerichteten Tendenzen und geht auf die Vergangenheit als das Frühere und doch noch mit Lebendige der eigenen damaligen selbsteigentlichen Tendenzen“. (Heidegger 1993b: 58) Die sechste Bedeutung meint die Geschichte als ein bedeutsames, ausgezeichnetes nicht auf das bloße Ablaufen reduzierbares Geschehen. „Geschichte besagt hier ‚Vorkommnis‘, ‚Vorfall‘, und zwar ein Vorkommnis, bei dem ich selbst irgendwie engagiert bin, das mich angeht.“ (Heidegger 1993b: 48) Friedrich Hogemann stellt hier eine „Stufung [der] Bedeutungen [von ‚Geschichte‘] nach dem Grad ihrer Daseinsimmanenz“ fest. (Hogemann 1987: 65)

259

Die anschließende Analyse des Bezugssinns der oben angeführten Beispiele zeigt in der Tat, in welchen Fällen oder ob überhaupt der Bezug zum Dasein festzustellen ist. Das zweite Beispiel etwa lässt keinen Bezug der Geschichte zum Dasein erkennen. Die ‚Objektivität‘ der Geschichte als einer objektiven Seinseinheit heißt eben, dass sie unabhängig von jeglichem Daseinsbezug ist. Der objektive Bestand der Geschichte wird vielmehr durch ein ideales Subjekt konstituiert.¹⁵ Das konkrete Subjekt begegnet eher in den Beispielen drei, vier und fünf, in denen der

15 Es handelt sich laut Heidegger um einen „ideal gedacht[en] Bezug eines gleichsam ganz außerhalb dieses objektiven Geschehens, des Vergangenen und Künftigen, stehenden idealen Subjekts, für das schließlich auch Vergangenheit und Zukunft verblassen. Das mit Geschichte Gemeinte ist abgelöst von jeder konkreten daseienden Gegenwart – eine reine spekulative Idee.“ (Heidegger 1993b: 65)

260 „Bezug seinerseits auf ein konkretes Dasein zurückweist und in diesem durch den Bezug faktisch das besteht, was mit Geschichte gemeint ist“. (Heidegger 1993b: 65) Gewiss zeigen diese drei Beispiele unterschiedliche Grade der Immanenzstufe, je nach dem, wie „das mit der Geschichte Gemeinte eine mehr oder weniger lose Beziehung zu diesem Dasein selbst hat“ und das Dasein somit „verschieden ‚ursprünglich‘ ist. (Heidegger 1993b: 66) Hier ist jedoch der Einwand von Hogemann angebracht, dass es immer noch fraglich sei, ob der Bezug zur Geschichte nur in den Kategorien Subjekt und Objekt erfassbar ist. Diesem Problemzusammenhang geht er nicht weiter nach, sondern beschränkt sich auf den Hinweis, dass eine solche Auslegung „in ihrer inhaltlich reichsten und ausgearbeitetsten Form“ schon in der Geschichtsphilosophie Hegels zu finden ist. Heidegger, so Hogemann, geht aber in diesem Fall auf Hegel leider nicht ein und begnügt sich lediglich mit einer Kritik der zeitgenössischen, vorwiegend neukantianischen Theorien (z.B. Natorps), um die Verhaftetheit dieser in der traditionellen Begrifflichkeit aufzuweisen, mit der auch eine notwendige Verkennung des Charakters des geschichtlichen Geschehens einhergeht. (Hogemann 1987: 65)

In der „Aprioritendenz der Philosophie“, so Heidegger, wird die „absolute Geltung der Werte bzw. der Vernunftideen des Apriori dem relativen, veränderlichen Sein des Empirischen und Tatsächlichen“ gegenübergestellt, wobei jene das Veränderliche, das Historische „in seinem Eigenbestand sicherstellen“, transzendieren und es letztendlich normieren soll. Denn „die *Über-Geltung* über es und zugleich die *Hingeltung* auf es, leiten im letzten die Anstrengung des Philosophierens und bestimmen den Begriff der Philosophie“. (Heidegger 1993b: 67) Und nicht nur in dem „reinsten und klarsten“ Apriori, dem theoretischen, wird das Veränderliche, etwa historisch menschliche Geschehen unter die Norm des Apriori gestellt und somit zum „bloße[n] vergängliche[n] Vorkommnisse[n]“ degradiert. Sogar in der „Metaphysik des Lebens“ von Bergson und Simmel¹⁶ zeichnet sich diese Tendenz ab. (Heidegger 1993b: 69–71) Das faktisch-historisch vollzogene Dasein des Einzelnen als Einzelnen bekommt dabei einen sekundären Charakter, wird eigentlich in der Sicherheitstendenz der theoretischen Einstellung zum Verschwinden gebracht. Trotz „aller Reinhaltung seines An-sich-Charakters“ aber erweist sich die Aprioritendenz als sich selbst zuwiderläufig. Denn ihre Normen und Ziele sind letztendlich im Rücksicht auf das menschliche Leben gewonnen und damit letztendlich doch „weltanschaulich in gutem Sinne“. Heidegger zufolge handelt es sich dabei um die „innere Unangemessenheit der Aprioriproblematik“, dass auf die „echte[n] Sinnzusammenhänge und die darin beschlossenen genuinen Sinnrichtungen“ hindeutet. (Heidegger 1993b: 73)

16 „Die vitalen Erzeugnisse und Funktionen werden zu eigenbeständigen Sachgehalten und Ideen, die als aus dem Leben entsprungene ‚Dominanten‘ dieses selbst nun leiten und eine eigengesetzliche Logik haben, unabhängig vom Erzeugt – und Getragensein durch das vitale Leben.“ (Heidegger 1993b: 70)

Diese Unangemessenheit ist auch bei Natorp und Dilthey feststellbar, insofern sie das Selbst, obwohl es unter verschiedenen erkenntnistheoretischen Standpunkten betrachtet wird, lediglich als eine Erkenntnisaufgabe betrachten.¹⁷

In Natorps sog. allgemeinen rekonstruktiven Psychologie wird die unendliche Aufgabe der „Wiederherstellung der ganzen Konkretion des Erlebten“ postuliert. (Natorp 1912: 128) Das Subjektive als der Ausgangspunkt der mannigfaltigen Objektivierungsweisen soll wieder rekonstruktiv gewonnen werden, oder – im Heideggerschen Verständnis – „wieder zusammengenommen“ und „konkret vereinheitlicht“ werden. (Heidegger 1993b: 97) Das Problem liegt nicht nur in Natorps Ansicht, so Heidegger, dass dieses Subjektive nur über das Objektive rekonstruierbar ist. Die Rekonstruktion des Subjektiven geht im Ganzen über das Objektive hinaus und ist durchwegs von dem Grad der Objektivierung abhängig. „Die Subjektivierung ist in ihrer Eigentümlichkeit um so radikaler zu verstehen, als die Objektivierung selbst (im Gegenstand der Subjektivierung) sich herausgebildet hat.“ (Heidegger 1993b: 100) Gewiss, Natorp ist der Ansicht, das bei der Bestimmung des Ich nichts zu präjudizieren, also keiner von den konkreten sachhaltigen Bestimmungen, die das Ich als Gegenstand des Bewusstseins nehmen würden, der Vorzug zu geben ist. Weder das Dasein noch die Tatsächlichkeit noch etwa die Existenz werden vom Ich ausgesagt. „Und doch“, so Heidegger, „ist diese leere, nichts präjudizierende Ansetzung des Ich als Bezugspunkt nur scheinbar ‚ursprünglich‘. Sie ist nämlich ursprünglich nur unter einer bestimmten Idee, einem Vorgriff, bezüglich dessen die Frage entsteht, ob er im Sinne der Motivierung *aller* Philosophie ursprünglich ist. ‚Ich‘ ist Problemgrund nur für eine Problematik, die von der Idee der Konstitution durchherrscht ist.“ (Heidegger 1993b: 131)

261

Obwohl von Natorp als radikal und universal gesetzt, muss laut Heidegger die Idee der Konstitution dennoch als in einer Erfahrung des faktischen Lebens motiviert phänomenologisch erfasst werden. Konkret erweisen sich die Erkenntnisse nämlich als unstetig, unhaltbar und vom subjektiven Dafürhalten abhängig. Daraus motiviert sich das Bedürfnis nach der Sicherung der Erkenntnis. Da die Abhängigkeit dieses Vorhabens als vom Subjekt abhängig erkannt wird, stellt sich auch die Frage nach der Bestimmung der Subjektivität. Im Sinne des ursprünglichen Motivs, der Tendenz zur Sicherung der Erkenntnis, charakterisiert man die Subjektivität konsequenterweise allein von dem Standpunkt der allgemeingültigen, d.h. für die beliebig viele Subjekte gültigen, Gegenstandsbestimmung. Der Gipfel dieser Entwicklung ist laut Heidegger in der Herrschaft der reinen, radikalen und universalen Konstitutionsidee in der Philosophie, in der das „Erkennen

17 Unter dem Titel ‚Destruktion des Erlebnisproblems‘ widmet Heidegger fast die ganze zweite Hälfte der Vorlesung von 1920 der Auseinandersetzung mit Natorp und Dilthey. Das, was diesbezüglich schon in der KNS Vorlesung nur in den Grundzügen vorhanden war, wird hier unter dem Standpunkt der phänomenologisch-kritischen Destruktion ausführlicher behandelt.

selbst in seiner universalen Leistung sichergestellt und in eins damit die Vorherrschaft des theoretischen Bewusstseins im Ganzen der Geistes – und Vernunftproblematik erhalten“ wird. (Heidegger 1993b: 141)

Die Philosophie ist also in der existentiellen Tendenz zur Absicherung, diese wiederum in der Konstante der „selbstweltlichen Bekümmern“ des historisch-faktisch existierenden Ichs motiviert. Die rekonstruktiv verfahrenende Psychologie Natorps, als die vollzogene Radikalisierung des Theoretischen unter dem Standpunkt der Konstitutionsidee, sieht von diesen Motivationszusammenhängen ab, und gibt die „logisch dialektische Beziehungen als die Aktualität des Lebens“ aus. „Die Konstitutionsidee hat somit jedes Problem der Philosophie von vornherein in eine feste Bahn gespannt, so dass es unmöglich wird, etwas *außerhalb der Einstellung* zur Motivierung kommen zu lassen.“ Die Selbstwelt ist aber nicht in einer Einstellung – auch nicht in der des Denkens – in ihrem ‚ist‘ zu erfassen. (Heidegger 1993b: 143)

- 262 Die sog. Kritik der historischen Vernunft von Wilhelm Dilthey geht anders vor. Im Unterschied zu Natorps rekonstruktiven Psychologie thematisiert sie die im Leben entstehende Motivationszusammenhänge, jedoch so, dass das Denken als in einer Einheit mit dem Leben stehend und als die Fortführung der Lebensreflexion und der darin enthaltenen Tendenz zur Absicherung gegen die Ungewissheiten des Lebens bestimmt wird. Dilthey sagt: „Das Denken ist durch eine innere Nötigung an das Leben gebunden, es ist selbst eine Gestalt des Lebens.“ (Dilthey 1905: 326) Das Objektivierbare bleibt demnach dem Leben nicht äußerlich, vielmehr wirkt es zurück in das Leben, das hier einen teleologischen Zusammenhang bildet. Darin können auch komplexere Gestalten entstehen, indem sich die einfacheren zu den geistigen Wirkungszusammenhängen einer Generation, Epoche und letztendlich des gewordenen Ganzen des Lebens ausweiten lassen. Ein Wirkungszusammenhang, z.B. eines Seelenlebens, ist aber nicht von dem Charakter einer nach dem Kausalitätsprinzip bestimmbaren Folge von Erlebnissen. Es steht vielmehr als eine in *jedem* seiner Momente vorfindliche und in den wechselseitigen Beziehungen zu ihrem Milieu sich befindende Einheit da.¹⁸

Dilthey zufolge kann das seelische Leben in der sog. inneren Wahrnehmung zugänglich werden. Weil jede einzelne Bedeutsamkeit nur aus dem Ganzen verstanden werden kann, richtet sich diese innere Anschauung immer auf das Ganze des erworbenen Zusammenhangs des seelischen Lebens und bringt es zur Gegebenheit. Jedes einzelne Erlebnis ist zugleich von einem Gefühl eigener Wertbetontheit im Hinblick auf diesen Zusammenhang durchdrungen. „Diese Wertbetontheit“, so Heideggers Kritik, „ist der Leitfaden zur Nachkonstruktion dessen, was

18 Den letzten der Momente der Diltheyschen Theorie des Wirkungszusammenhangs drückt Heidegger folgendermaßen aus: „Keine Vorstellung etc. ist zureichender Grund für eine andere. Wir wissen nie, wohin wir gehen.“ (Heidegger 1993b: 160)

in der inneren Anschauung gegeben ist.“ (Heidegger 1993b: 162) Den Verdacht, dass auch dieser Vorgriff nicht ursprünglich ansetzt, meldet Heidegger vorerst, indem er eine „innere Intellektualität“ der inneren Wahrnehmung konstatiert. Der Vorgang der inneren Veranschaulichung der seelischen Zusammenhänge ist nämlich von den diskursiven Formen des Denkens auf eine entscheidende Weise unabtrennbar: „Die allgemeinen Denkformen, die formalen Leistungen des Trennens, Verbindens, Verknüpfens etc. haben die Aufgabe der Aufklärung des seelischen Zusammenhangs, aber so, dass das Aufgeklärte im seelischen Zusammenhang *verbleibt*.“ (Heidegger 1993b: 161) Dazu kommt, dass der methodische Bezug zu der Ganzheit eines Zusammenhangs „von Dilthey zu sehr auffassungsmäßig gedeutet“ ist. (Heidegger 1993b: 163) Denn Dilthey erfasst die Lebenszusammenhänge als Zustände, etwa als Zustände des Seelischen und macht sie zum Objekten einer besonderen Auffassungsweise, nämlich des Verstehens. Das Seelische ist als eine „von außen, wenn auch nicht vom Außen der Natur, sondern vom Außen der Geistesgeschichte, als eine *Gestalt*“ erfasst. Dies um so mehr als dabei auch ein Humanitätsideal mit seiner Tendenz zur ästhetischen, „gestalthaften Harmonie“ am Werke ist. (Heidegger 1993b: 167) Das Selbst ist dabei nur ein triebhaftes Zentrum, ein Bündel von elementaren Triebkräften, wie etwa des Willens, der Bedürfnis und der Befriedigung, das als Ausgangspunkt einer Objektivierung fungiert.

263

Trotz allem Pochen auf das Leben und die Lebenswirklichkeit, so Heidegger, gelingt es Dilthey nicht, den dinglichen Konstitutionen des Lebendigen zu entgegen. „Dilthey ist sich selbst unklar über das Neue, worauf er hinstrebt. Er sieht nicht, dass nur ein alle Begriffe fraglich machender Radikalismus weiter führen kann. Das ganze Begriffsmaterial muß in ursprünglicher Erfassung neu bestimmt werden. Das ist die eigentliche Tendenz der Phänomenologie.“ (Heidegger 1993b: 168)

Laut Heidegger ist also sowohl bei Natorp als auch bei Dilthey – trotz der Tendenz, den Erlebniszusammenhang als das Ganze zu nehmen und zu verstehen – die Begriffsbildung wissenschaftstheoretisch d.h. nachträglich gebildet.¹⁹ Das

19 Diese, gegenüber Dilthey vorgebrachte, Vorwürfe werden in der danach kommenden Zeit eher in einer indirekten Weise formuliert. Dilthey wird eher im Zusammenhang der gesamten Entwicklungsgeschichte der Hermeneutik betrachtet, wobei ihm genauso wie Schleiermacher eine systematische Zurückdrängung der Motive der älteren Hermeneutik und somit eine wissenschaftstheoretische „Entleerung“ der Hermeneutik angelastet wird. Pöggeler vermutet in dieser Interpretation der Hermeneutik Diltheys die Ursache für Gadammers Kritik an Dilthey und die weitgehende Inanspruchnahme der älteren Hermeneutik (Flacius, Rambach) mit der Gadammers Ansicht nach dort noch lebendigen hermeneutischen Prinzips der Anwendung (*applicatio*). Auch der Briefwechsel Dilthey-Yorck wird im Sinne von Heideggers Rezeption dieser 1923 erschienenen Korrespondenz interpretiert. Heidegger fand nämlich „in dem Gesprächspartner Diltheys jemanden, der alles das, was Heidegger gegen die mangelnde Radikalität und das unklare Schwanken Diltheys auf dem Herzen hatte, dem Berliner Professor selbst vorgehalten hatte.“ (Pöggeler 1987: 145)

Seelische etwa wird zwar zum Thema gemacht, das „ursprüngliche Motiv der Philosophie“ aber vergessen. Stattdessen dominiert die „Herausbildung bestimmter Erkenntnisaufgaben, eine Tendenz auf Erkenntnis (im theoretischen Sinn), auf letzte Erfassung“, die sich in den diversen Einstellungen artikuliert. Wenn sie aber ihre ursprüngliche Aufgabe nicht aus den Augen verlieren will, soll die Philosophie von jeglichem „Ableiten in die ‚Einstellungen‘“ bzw. von den einstellungsmäßigen Bestimmungen, ob theoretischer oder weltanschaulicher Art, Abstand nehmen. (Heidegger 1993b: 170) Sie hat vielmehr die Aufgabe, die „Faktizität des Lebens zu erhalten und die Faktizität des Daseins zu stärken. Philosophie als faktische Lebenserfahrung bedarf eines Motivs, wo die Bekümmernung um die faktische Lebenserfahrung selbst verbleibt. Das bezeichnen wir als philosophische Grunderfahrung. (Das ist die Bewahrung dieses Motivs.) Sie ist keine besondere Erleuchtung, sondern in jedem konkreten Dasein möglich, wo die Bekümmernung sich auf das aktuelle Dasein zurückbringt.“ (Heidegger 1993b: 74)

264

Im Unterschied zu Dilthey, so Heidegger in *Sein und Zeit*, finden sich bei York (Korrespondenz mit Dilthey) die tieferen Einsichten in die Geschichtlichkeit des Daseins. York schrieb an Dilthey: „Daß die gesamte psycho-physische Gegebenheit nicht ist sondern lebt, ist der Keimpunkt der Geschichtlichkeit. Und eine Selbstbesinnung, welche nicht auf ein abstraktes Ich sondern auf die Fülle meines Selbstes gerichtet ist, wird mich historisch bestimmt finden, wie die Physik mich kosmisch bestimmt erkennt. Gerade so wie die Natur bin ich Geschichte [...]“²⁰ Die „letzte Konsequenz“, die York daraus gezogen hat, bezieht sich laut Heidegger auf die Tatsache, dass York versucht hatte, das Historische kategorial zu erfassen. Der Schwierigkeit einer solchen Aufgabe ist York allerdings bewusst, denn die im Ontischen verbleibende ästhetisch-mechanistische Denkweise „findet leichter wörtlichen Ausdruck, bei der breiten Provenienz der Worte aus der Okularität erklärlich, als eine hinter die Anschauung zurückgehende Analysis [...]“ (Dilthey 1924: 70) Die Frage ist also, wie eine Begrifflichkeit zu finden ist, die der grundlegenden Differenz zwischen dem Ontischen (Okularen)²¹ und dem Historischen wissenschaftlich Ausdruck geben kann.²² Um dies zu erreichen, soll Heidegger zufolge der Ansatz von York aber grundsätzlich radikalisiert werden, indem sowohl Ontisches als auch Historisches in eine „ursprünglichere Einheit der möglichen Vergleichshinsicht und Unterscheidbarkeit gebracht“ wird. Es soll der genuin ontologischer Charakter der Frage – ihre Abhängigkeit von der Klärung der

20 Zit. nach Dilthey 1924: 71.

21 In Yorks Verständnis das nicht geschichtliche Seiende, oder das Ontische schlechthin. Der Traditionellen Geschichtsforschung – wie etwa Ranke – wirft York vor, sich in „rein okularen Bestimmungen“ zu halten. „Ranke ist ein großes Okular, dem nicht, was entschwand, zu Wirklichkeiten werden kann [...]. Aus Rankes ganzer Art erklärt sich auch die Beschränkung des Geschichtsstoffes auf das Politische. Nur dies ist das Dramatische.“ (Dilthey 1924: 68f.)

22 York nennt es die „generische Differenz zwischen Ontischem und Historischem“.

Seinsfrage – nach der Seinsverfassung des Ontischen und des Historischen sowie nach ihrer Differenz herausgearbeitet werden. Denn es ist die Idee des Seins, die beides, Ontisches und Historisches umgreift. „Sie ist es, die sich muß ‚generisch differenzieren‘ lassen.“ (Heidegger 1993c: 403)

Heribert Boeder stellt die These auf, dass Heidegger in *Sein und Zeit* den Herausforderungen der Diltheyschen Hermeneutik mit dem Instrumentarium Husserlschen Phänomenologie begegnet. Dilthey, so Boeder, bestimmt die ‚Sache‘, auf die sich die geisteswissenschaftliche Erkenntnis primär zu richten hat, als die „sich verstehende, nämlich geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit“. (Boeder 1984: 168) Husserl kommt eben dort ins Spiel, wo Heidegger nicht mit der Sache, sondern mit dem Denken einsetzt, „nämlich der phänomenologischen Anschauung [...], um über die Sache, welche der reine Erlebnisstrom und die ihm eigentümliche Zeit ist, die sinngebende Bestimmung zu erreichen, nämlich den Akt des cogito. Genau dies wird für Heidegger zum Anstoß, mit der Frage nach dem Sinn von Sein eine verwandelte Bestimmung aufzusuchen – im Ausgang von der ursprünglichen Zeitlichkeit, der husserlschen Sache“. (Boeder 1984: 168) Die Husserlsche Zeitanalysen hätten also demnach den Hintergrund für die Lösung der Frage nach dem Sinn des von Dilthey als sich selbst verstehend bestimmten geschichtlichen Menschen gebildet. Sie halfen der Frage nach der Geschichtlichkeit des Daseins ihren ontologischen Charakter zu geben. „Von der ‚freischwebenden Erlebnisfolge der Subjekte‘ (Heidegger 1993c: 388) blickt er [Heidegger] auf Diltheys Geschichte gegenständlich gewordener Erlebnisse zurück, um die ‚Geschichte als Geschichte des In-der-Welt-seins‘ zu erschließen und von Geschichtlichkeit des Daseins her zu zeigen, wie der Sinn seines Seins die Zeitlichkeit ist.“ (Boeder 1984: 168)

265

Es kann gewiss nicht geleugnet werden, dass die Husserlsche Zeitanalysen hier eine wichtige Rolle gespielt haben. Die Auseinandersetzung mit Dilthey hat Heidegger aber nicht dazu veranlasst, sie in irgendeiner Art und Weise auf die „gegenständlich gewordene Erlebnisse“ Diltheys ‚anzuwenden‘. Das geschichtlich existierende Dasein ist nicht die bloße Konkretisierung der Zeitlichkeit des reinen Erlebnisstromes. Dass der Sinn des Seins des Daseins die Zeitlichkeit ist, dies wird von Heidegger schon vorgreifend bestimmt. Wie diese Zeitlichkeit genau zu verstehen ist, bleibt der Daseinsanalytik und nicht einem phänomenologisch unausgewiesenen Rückgriff auf Husserl überlassen. Kerckhoven beschreibt das Verhältnis der Diltheyschen Hermeneutik und der Husserlschen Phänomenologie zurecht als ein Rotieren umeinander. „Das eigentlich Problematische, die Achse dieser Rotation“, so Kerckhoven, „ist dabei offensichtlich die *prinzipielle Verallgemeinerung*, welche die Phänomenologie als Exemplifizierung *ihrer eigenen*, von der Geschichte unbetroffenen, reinen Wesens an Diltheys Philosophie vollzieht“. (Kerckhoven 1984: 139) Es besteht aber der Verdacht, dass auch die „von Dilthey unternommene logisch-erkenntnistheoretische Grundlegung der Geisteswissenschaften von sich aus auf das Ideal einer absoluten, wissenschaftlichen

Metaphysik“ hinsteuert, „indem sie die für die systematische Grundlegung der Geisteswissenschaften grundsätzlichen Begriffe einer kritischen Untersuchung unterwirft“. (Kerckhoven 1984: 139f.) Husserl seinerseits verneint ohnehin die Möglichkeit der idealen Gültigkeit auf der Grundlage der empirisch-historischen Wissenschaften. Wie steht aber Dilthey zu dem Problem des Apriori und der sich daraus ergebenden Frage, ob dennoch auch jene von dem Wert der skeptischen historischen Selbstbesinnung geleitete Phänomenologie der Metaphysik, wenn sie noch den Status einer systematischen Wissenschaft beansprucht, in einem neuen metaphysischen System der idealen Gültigkeiten enden muss? Dilthey lehnt die Annahmen eines starren Apriorismus ab. Der *Einleitung in die Geisteswissenschaften* zufolge sind die „logischen Anforderungen an den Begriff [...] vom kritischen Standpunkt aus erst dann erfüllt, wenn im Zusammenhang der Erkenntnis, in welchem er auftritt, ein Bewusstsein des Erkenntnisvermögens selber, durch den er gebildet wird, vorhanden und ihm durch diesen sein Ort in dem System der Zeichen, welche sich auf die Wirklichkeit beziehen, eindeutig bestimmt ist“. (Dilthey 1922: 118) Deswegen kann nur die „erkenntnistheoretische Untersuchung über die Art, wie sie [die Tatsachen des Bewusstseins] uns gegeben sind, und die Evidenz, die ihnen zukommt, allein wirkliche Methodenlehre der Geisteswissenschaften begründen“. (Dilthey 1922: 118) Dilthey betont, dass er den Begriff des Lebens etwa nur in der Einschränkung auf die Menschenwelt gebraucht, denn „er ist hier durch das Gebiet in dem er gebraucht wird, bestimmt und keinem Missverständnis ausgesetzt“. (Dilthey 1942: 219)

Primljeno:
Prihvaćeno:

Literaturverzeichnis

- Barash, Jeffrey Andrew (1999), *Heidegger und der Historismus. Sinn der Geschichte und Geschichtlichkeit des Sinns*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Boeder, Heribert (1984), „Dilthey ‚und‘ Heidegger. Zur Geschichtlichkeit des Menschen“, *Phänomenologische Forschungen* 16: 161–177.
- Dilthey, Wilhelm (1905), „Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften“. *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* 14: 322–343.
- Dilthey, Wilhelm (1922), *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, Wilhelm Diltheys gesammelte Schriften 1, Leipzig/Berlin: B. G. Teubner.
- Dilthey, Wilhelm (1924), *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens ; H. 1, Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Wilhelm Diltheys gesammelte Schriften 5, Leipzig/Berlin: B. G. Teubner.
- Dilthey, Wilhelm (1942), „Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften“, *Wilhelm Diltheys gesammelte Schriften* 7, Leipzig/Berlin: B. G. Teubner.
- Heidegger, Martin (1987), *Zur Bestimmung der Philosophie. Frühe Freiburger Vorlesungen. Kriegsnotsemester 1919 und Sommersemester 1919*, Gesamtausgabe II 56/57, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Heidegger, Martin (1988), *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) (SS 1923)*, Gesamtausgabe II 63, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1993a), *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, Gesamtausgabe II 58, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1993b), *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (SS 1920)*, Gesamtausgabe II 59, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (171993c), *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, Martin (21996), *Wegmarken*, Gesamtausgabe I 9, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Hoffmann, Gisbert (2005), *Heideggers Phänomenologie. Bewusstsein – Reflexion – Selbst (Ich) – und Zeit in seinem Frühwerk*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Hogemann, Friedrich (1986/1987), „Heideggers Konzeption der Phänomenologie“, *Dilthey-Jahrbuch* 4: 54–71.
- Husserl, Edmund (1959), *Erste Philosophie (1923–24)*. 2. Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion, Husserliana VIII, Dordrecht/Bosten/London: Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1975), *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und 2. Auflage*, Husserliana XVIII, Hamburg: Felix Meiner Verlag. 267
- Husserl, Edmund (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana III/1 und III/2, Den Haag: Nijhoff.
- Jamme, Christoph (1986/1987), „Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik“, *Dilthey-Jahrbuch* 4: 72–90.
- Kerckhoven, Guy van (1984), „Die Grundsätze von Husserls Konfrontation mit Dilthey im Lichte der geschichtlichen Selbstzeugnisse“, *Phänomenologische Forschungen* 16: 134–160.
- Kisiel, Theodore (1986/87), „Das Entstehen des Begriffsfeldes ‚Faktizität‘ im Frühwerk Heideggers“, *Dilthey-Jahrbuch* 4: 91–120.
- Landgrebe, Ludwig (1982), *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Natorp, Paul (1912), *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie*, Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck).
- Pöggeler, Otto (1986/87), „Heideggers Begegnung mit Dilthey“, *Dilthey-Jahrbuch* 4: 121–160.

Željko Radinković

Fenomenološko-kritička destrukcija problema apriorija kod ranog Hajdegera

Apstrakt

Tekst najpre ispituje u kojoj meri se kod ranog Hajdegera (pre *Bića i vremena*) da primjetiti pomerenje težišta sa okolosvetskog karaktera doživljaja na „faktički“ tubivstvujući život odnosno na fenomen „Ja sam“. Treba da se zahvati smisao bića toga „Ja sam“ i to tako što će se odrediti razlika samoiskustva i refleksivno-teoretskog stava. Ovo određnje treba držati podalje od svih regionalnih i stvarskih stranosti. Individuacija onog „Ja sam“ ne treba da se zahvati kao opojedinačenje u pogledu na neko opšto, nego kao povesno opojedinačenje. Smisao bića kao smisao egzistencije treba da se zahvati u samoiskustvu i ima smisao sprovođenja. Osnovno iskustvo sopstva odnosno povesnosti karaktera sprovođenja sopstva staviće se u novi utemeljujući odnos spram apriornosti. Pri tome cetralna uloga pripada destrukciji istorijskog horizonta problema apriornosti, a pod čim treba da se razumije radikalizacija fenomenologije koja uvijek iznova pokušava da svoju povesnost odnosno povesnu situaciju sprovede što izvornije. Razjasniće se sadržajna struktura problema apriornosti tako što će se odrediti poves shvatanja apriorija prema stepenu njihove tubičevne imanentnosti. Destrukcija problema apriorija će se pokušati na rekonstruktivnoj psihologiji Paula Natorpa i kritici povesne svesti Vilhelma Diltaja pri čemu im se prebacuje postvarenje sfere živoga.

268

Ključne reči Hajdeger, fakticitet, *a priori*, destrukcija, doživljaj, povesnost, samoiskustvo.