

Martin Heidegger und der Neukantianismus

E.W. ORTH

*Fachbereich I – Philosophie, Universität Trier, Postfach 3825, D-5500 Trier,
Germany*

1.

Wer zunächst die Schriften liest, die Heidegger nach seiner Dissertation und Habilitation seit 'Sein und Zeit' (1927) zu Lebzeiten veröffentlichte, könnte glauben, in eine ganz andere philosophische Welt einzutreten, die mit dem noch in den zwanziger Jahren herrschenden Neukantianismus nichts zu tun hat. Heideggers Kant-Buch von 1929, 'Kant und das Problem der Metaphysik,' vermag diesen Eindruck kaum auszulöschen, auch wenn der Neukantianer Ernst Cassirer ihm eine zwar kritische, aber doch sehr verständnisvolle Rezension in den Kant-Studien gewidmet hat.¹ Vor allem die Freiburger Antrittsvorlesung von 1929 – 'Was ist Metaphysik?' – scheint denkbar weit von dem Neukantischen, ja von allem üblichen vernünftigen Philosophieren entfernt zu sein. Auch der Transzendental-Phänomenologe Edmund Husserl stand dieser Vorlesung seines vermeintlichen phänomenologischen Schülers mit ratloser Verwunderung gegenüber.² So wirkt Heideggers Denken auch auf uns zunächst wie ein entschiedener Gegenwurf gegen das akademische Philosophieren des 19. und 20. Jahrhunderts, wobei das, wogegen er sich stellt, bei Heidegger kaum noch präsent scheint, weil er alles Alte und Übliche weit hinter sich läßt und einen eigentümlichen Neuanfang versucht.³

Es ist dieser Gesamteindruck, dem ich hier entgegentreten möchte. Ich will die These vertreten, daß Heidegger im Gegenteil sein Denken in engem Anschluß gerade an den Neukantianismus entfaltet und dabei auch das deutlichste Bewußtsein von der inneren Vielgestaltigkeit der Neukantischen Bewegung hat. Es sind die Fragestellungen und Antworten des Neukantianismus, die ihm ein tieferes Verständnis von der Einheit der Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert vermitteln. Der Neukantianismus ist ihm geradezu ein Paradigma für den neuesten Stand der philosophischen Forschung und wird deshalb von ihm auch in dem angemesseneren, umfassenden Zusammenhang aufgefaßt, der notwendigerweise über den

engeren Rahmen dessen hinausführen muß, was man üblicherweise Neukantisch nennt. Dieser letzte Befund ergibt sich freilich erst in aller Deutlichkeit aus Heideggers frühen Vorlesungen von 1919 bis 1923 – also noch vor seiner Marburger Zeit –, die uns aber erst seit 1987/88, resp. 1985, in publizierter Form zugänglich sind. Es sind die Vorlesungen des Privatdozenten in Freiburg.⁴

Die Voraussetzung für Heideggers Beziehung zum Neukantianismus muß man wohl – neben seinem konkreten Kontakt mit Heinrich Rickert in Freiburg – in der Wirkung Diltheys sehen. Und zwar gilt dies in dreifacher Hinsicht.

1. Dilthey bereitet für Heidegger jene philosophische “Grundeinstellung” (GA 56/57, 109) vor, die von allem “Standpunkthaften” absieht und von welcher aus der Neukantianismus in seiner Bedeutung allererst gewürdigt werden kann. Es handelt sich bei dieser “Grundeinstellung” um die von Husserl begründete Phänomenologie. “Phänomenologisch-kritisch” oder “kritisch-phänomenologisch” wird nun zu einem bevorzugten operativen Begriff Heideggers. Nach Heidegger ist es die Phänomenologie, welche Diltheys “geheime Sehnsucht seines Lebens zu erfüllen beginnt” (GA 56/57, 165).

2. Aber Dilthey erscheint offenbar für Heidegger auch als der bessere Neukantianer, insofern er mit seinem Projekt einer “Kritik der historischen Vernunft” den Kantischen Erkenntnisbegriff vertiefte, aber auch verbreiterte und damit auf den Weg einer Umformulierung des Kantischen und Neukantischen Subjektbegriffs hin zum “Dasein” führte. Darüber hinaus sieht Heidegger konkrete Motive des Diltheyschen Denkens (neben solchen von Brentano) vor allem bei den südwestdeutschen Neukantianern – bei Windelband und bei Rickert – am Werk. Es verdient festgehalten zu werden, daß Dilthey in der Tat während seines gesamten Schaffens der Neukantischen Bewegung durchaus auch positiv gegenübersteht. Schon in seiner Baseler Antrittsvorlesung von 1867 über ‘Die dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland 1770–1800’ verlangt er, die Philosophie solle “über Hegel, Schelling und Fichte weg auf Kant zurückgreifen,” freilich ohne an den Denkern des deutschen Idealismus stillschweigend vorbeizugehen (Dilthey, GS V, 13). In seiner Abhandlung über ‘Das Wesen der Philosophie’ von 1907 rühmt er an der “heutigen Neukantischen Schule,” daß sie “in ausgezeichneten Arbeiten” dem “Zusammenhang zwischen dem Schulbegriff der Philosophie und ihrem Weltbegriff” gerecht geworden sei (Dilthey, GS V, 358) und damit die anthropologische Frage zumindest im Sinne Kants forciert habe, womit ja die “Daseins”-Frage vorbereitet wird, auch wenn sie dann nach Heidegger

von jeder Anthropologie streng zu unterscheiden ist. Diltheys Philosophie steht bei Heidegger in einem so hohen Ansehen, daß sie nach seiner Meinung dazu geeignet scheint, Husserls Phänomenologiebegriff selbst von seinen immer noch mitschwingenden rationalistisch-konstruktivistischen Momenten zu befreien.

3. Als ein entscheidender Punkt für Heideggers Zugang zur Philosophie darf man auch Diltheys Betonung der Gegenwartsaufgabe der Philosophie ansehen, d.h. ihren unvermeidlichen Aktualitätscharakter, in welchem sich das Authentizitätsbedürfnis der menschlichen Orientierung unabweisbar bekundet. "Nur aus dem Verständnis der Gegenwart kann das rechte philosophische Wort an Sie hervorgehen" (Dilthey, GS VIII, 190),⁵ sagt Dilthey 1898 in einer Vorlesung zu seinen Studenten. Wenn Heidegger als Privatdozent in seiner letzten Freiburger Vorlesung von 1923 zur "Ontologie" als "Hermeneutik der Faktizität" die "Auslegung" des "Heute" entschieden thematisiert (GA 63, 17, 29) und damit auch die "Lage der Wissenschaften" im Auge hat (ebd. 32), so folgt er Diltheys Blickrichtung, die Gegenwart der Philosophie in der Philosophie der Gegenwart aufzuspüren (vgl. GA 63, 35ff.).⁶ Wie die frühen Vorlesungen von 1919 zeigen, ist ihm der Neukantianismus das positiv bedeutsamste Paradigma dieser Gegenwart – auch in dem Sinne, daß sich in diesem Neukantianismus die unterschiedlichsten Motive anderer philosophischer Strömungen konzentrieren lassen, die Heidegger – wie er es damals noch nennt – auf den Weg einer "Urwissenschaft" führen. 1921 spricht Heidegger von der "Unempfindlichkeit gegenüber dem Prinzipiellen" oder auch von der "Blindheit für das Prinzipielle," wobei die "Opposition" gegen solche Unempfindlichkeit leicht "demselben Fehlgriff" ver falle (GA 61, S. 30). Heidegger bewegt sich damit noch in einer Weise, die an Hermann Cohens Logik des Ursprungs erinnert, auch wenn er bald andere Richtungen einschlagen wird.

Im Hinblick auf Heideggers frühe Vorlesungen von 1919 bis 1923 lassen sich schon jetzt folgende Thesen bezüglich seines Verhältnisses zum Neukantianismus formulieren:

1. Heidegger ist mit der philosophischen Bewegung des Neukantianismus durchaus vertraut.
2. Der Neukantianismus ist ihm ein Paradigma ernsthaften Philosophierens der Gegenwart, in welchem sich die wichtigsten philosophischen Probleme der Zeit konzentrieren.
3. Der Neukantianismus ist für Heidegger ein Ausgangsfeld für das, was er Urwissenschaft nennt (vgl. GA 56/57, 13ff.), die freilich für ihn zunächst im Phänomenologiebegriff Husserls ihre eigentliche Basis findet.

4. Die erste Entwicklung von Heideggers eigenem Denken vollzieht sich in Auseinandersetzung mit Neukantischen Positionen.

Allerdings bekennt Heidegger in seiner Vorlesung von 1923 auch: "Begleiter im Suchen war der junge Luther und Vorbild Aristoteles, den jener haßte. Stöße gab Kierkegaard, und die Augen hat mir Husserl eingesetzt" (GA 63, 5). Aber diesen Motiven wäre – so darf man vermuten – die Wirkung versagt geblieben ohne jene Umsicht, die Heidegger sich in Auseinandersetzung mit der Neukantischen Ordnung der methodischen und thematischen Probleme erarbeiten konnte.

Den Begriff der Wissenschaftlichkeit gewinnt Heidegger zwar an dem "Prinzip aller Prinzipien" aus Husserls "Ideen" von 1913 (vgl. Hua III, 52); und für ihn bedeutet das einen Rückgang auf die "Erlebnissphäre," aus der heraus allein "die 'Strenge' der in der Phänomenologie erwachten Wissenschaftlichkeit" zu bewähren ist (GA 56/57, 109f.).⁷ Aber es ist die Neukantische Philosophie, an welcher Heidegger die so entwickelte Konzeption einer Urwissenschaft zunächst und allein erproben kann. In diesem Zusammenhang ist es bemerkenswert, daß Heidegger gerade durch den Neukantianismus und eher im Gegenzug gegen Husserl auch dem Begriff der Weltanschauung eine positivere Bedeutung abgewinnt, obwohl Husserl in seinem Logos-Aufsatz (1910/11) 'Philosophie als strenge Wissenschaft' scharf gegen die Weltanschauungsphilosophie – zumal Diltheyscher Provenienz – polemisiert hatte. Im Neukantianismus bricht die für Heidegger wichtige Spannung zwischen Wissenschaftlichkeit und Weltanschauung auf. Und es zeigt sich damit, daß das Orientierungsproblem kein bloß szientifisches sein kann, sondern das menschliche Weltverhältnis konkret und im ganzen betrifft. In einer wichtigen Passage seiner Vorlesung von 1919 heißt es: "Es geht um die Prinzipien alles geistigen Lebens und um die Einsicht in das Wesen aller Prinzipienhaftigkeit selbst. Das besagt dann zugleich: Phänomenologische Kritik, deren positives Ziel ist das Sehen und Zum-Sehen-Bringen der echten, wahrhaften Ursprünge des geistigen Lebens überhaupt, wird nur gegen solche philosophischen Anschauungen sich überhaupt in Gang setzen, die in sich die Eignung tragen, bei einem phänomenologisch-kritischen Durchforschwerden auf echte Problemfelder zu führen." Echte Problemfelder eröffnet für Heidegger gerade auch der Neukantianismus "Eine solche Auseinandersetzung wird geradewegs zur wissenschaftlichen Pflicht gegenüber einer Philosophie, die auf ernsthafter Arbeit ruht und den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhebt, und zugleich überzeugt ist, die großen unverlierbaren Traditionen Kants und des Deutschen Idealismus in ihren bleibenden Tendenzen weiterzuführen. Eine Auseinandersetzung mit ihr wird zu einer solchen mit dem 19. Jahrhundert überhaupt."⁸ Neben der

Marburger Schule gehört die transzendente Wertphilosophie zu den bedeutsamsten philosophischen Richtungen der Gegenwart. Sie wird zwar auch als Badische oder Freiburger Schule bezeichnet, was vor 1916 noch paßte, als Windelband in Heidelberg und Rickert, sein Schüler und der systematische Begründer der Wertphilosophie hier lehrte. Weil es für jede phänomenologische Untersuchung von entscheidender Bedeutung ist, die sinnmäßigen, echten Motive eines Problems zu verstehen, entspringt für eine kritische Stellungnahme gegenüber der transzendentalen Wertphilosophie die Aufgabe, deren Problematik in ihren immanenten geistesgeschichtlichen Motivierungen zur Evidenz zu bringen. Das ist kein Auf- und Zusammenrechnen von sogenannten 'historischen Einflüssen,' sondern ein verstehendes..." Vorgehen (GA 56/57, 127f.).

Daß Heidegger sich in der Wertschätzung der "strengen" Wissenschaftlichkeit und des Neukantianismus gleichsam auf einer Gratwanderung befindet, wird an charakteristischen Einschränkungen, die er macht, deutlich. Bereits 1923 bewertet Heidegger es negativ, daß "der transzendente Idealismus" "also in die Phänomenologie" eingeht (GA 63, 73), weil dieser Idealismus vornehmlich bloß wissenschaftstheoretisch im Sinne der Mathematik orientiert sei und nicht radikal genug frage. Aber seiner Betonung der Seinsfrage und seinem metaphysischen Interesse steht eine scharfe Absage Heideggers an Peter Wusts 'Auferstehung der Metaphysik' (1920) gegenüber (GA 63, 5). Ebenso ist die Kritik am Übergewicht der Logik begleitet von der Kritik an quasi-phänomenologischen Unternehmungen, z.B. dem Georgekreis, Keyserling und der Anthroposophie Rudolf Steiners. Vor dem neuesten Buch der Husserl-Schülerin Gerta Walther: Zur Phänomenologie der Mystik (1923) wird – wie vor einer Krankheit – gewarnt (GA 63, 74). Im ganzen verwahrt sich Heidegger gegen das Vorurteil, die Mathematik als den Maßstab für die Strenge wissenschaftlicher Philosophie anzusehen, ohne sich damit für irgend einen Irrationalismus aussprechen zu wollen. Heidegger fragt: "Oder werden die Grundverhältnisse dadurch nicht gerade auf den Kopf gestellt? Mathematik ist die am wenigsten strenge Wissenschaft, denn der Zugang ist hier der allerleichteste. Geisteswissenschaft setzt viel mehr wissenschaftliche Existenz voraus, als sie ein Mathematiker je erreichen kann. Man darf Wissenschaft nicht als System von Sätzen und Begründungszusammenhängen ansehen, sondern als etwas, worin sich faktisches Dasein mit sich selbst auseinandersetzt. Diese Einsetzung eines Vorbildes ist unphänomenologisch, vielmehr ist aus der Gegenstandsart und der ihr angemessenen Zugangsart der Sinn für die Strenge der Wissenschaft zu erheben."⁹ (GA 63, S. 72) Interpretiert man die These, Wissenschaft sei nicht als ein System von Sätzen und Begründungszusammenhängen anzusehen, dahin, Wissenschaft sei nicht nur als solches anzusehen, dann

trifft Heidegger mit seinen Überlegungen durchaus auch bestimmte Neukantische Ansichten seiner Zeit. Ernst Cassirer hat mit seiner sich 1920 entwickelnden Konzeption einer Philosophie der symbolischen Formen ganz ähnliche Ziele im Blick.¹⁰ Und selbst Hermann Cohen, der zweifellos viel von mathematischen Methoden hielt, hatte bereits 1913 in einem programmatischen Eröffnungsaufsatz für die neu gegründete Wochenschrift 'Die Geisteswissenschaften' – 'Die Geisteswissenschaften und die Philosophie' – den philosophischen Vorrang der Geisteswissenschaften vor den Naturwissenschaften reklamiert,¹¹ die Arbeit ist Heidegger wohl unbekannt geblieben.

2.

Bevor ich des Näheren auf Heideggers Bezug zum Neukantianismus in den frühen Vorlesungen eingehe, sollen einige charakteristische Reflexe Neukantischen Denkens in Heideggers veröffentlichten Schriften kurz vorgestellt werden. Ich beziehe mich dabei zum einen auf drei allgemein bekannte, für Heidegger bezeichnende Formeln oder Sprachfloskeln und auf 'Sein und Zeit.'

Die drei Formeln sind folgende:

1. "Die Wissenschaft denkt nicht"¹²
2. "Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens"¹³
3. "Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?"¹⁴

Mit der bloßen Nennung dieser Formeln scheint die ganze unvergleichliche Eigentümlichkeit der Heideggerschen Philosophie zum Ausdruck zu kommen. Es ist ein dem Neukantianismus gegenüber völlig neuer Ton.

1. Trotzdem, der erste Satz "Die Wissenschaft denkt nicht" könnte, sogar in dieser Formulierung, in einem Neukantischen Text stehen. Daß es sich bei diesem Satz nicht um eine Verunglimpfung der Einzelwissenschaften handelt, hat Heidegger selbst einleuchtend erläutert. Das Denken im Sinne des philosophischen Fragens nach den Möglichkeiten der (Einzel-) Wissenschaften und anderer Formen der Weltorientierung bleibt der Philosophie vorbehalten, genauer: der philosophischen Einstellung, die freilich auch in der Forschungsarbeit des Einzelwissenschaftlers lebendig werden kann. Das ist eine Grundüberzeugung des Neukantianismus. Über die Bestimmung der Physik zum Beispiel, und das heißt über die Grenzen dieser Wissenschaft nachzudenken, ist keine physikalische Aufgabe mehr, sondern eine durch und durch philosophische – so hat es auch Rickert gesehen, wenn er sich mit den Grenzen wissenschaftlicher Begriffsbildun-

gen beschäftigt.¹⁵ Niemand hat die Eigenständigkeit des Denkens als "reines Denken" so nachdrücklich betont wie Hermann Cohen. Er bezieht sich wie Heidegger auf den Satz des Parmenides von der eigentümlichen Einheit des Denkens und des Seins.¹⁶ Gegen Kant behauptet Cohen einen vermeintlich besseren Synthesisbegriff, der von dem Anschein, "mechanische Zusammensetzung" zu sein, gänzlich befreit wird (ebd., 25). Allerdings stellt Cohen das Denken in den Dienst der Begründung der Wissenschaften und ihrer Methoden. Das philosophische Denken scheint ihm damit vornehmlich zur Wissenschaftstheorie zu werden. Obwohl Heidegger die Herkunft der "Wissenschaften" "aus der Philosophie" anerkennt und betont,¹⁷ vermutet er in der philosophischen Wissenschaftstheorie ein Übergewicht des objektivierenden, sozusagen zweitrangigen Modells "Wissenschaft." Denken ist nicht mehr wie bei Cohen dasjenige, welches das Sein erkennen "soll," sondern Denken ist diejenige Fähigkeit und Offenheit, auf das Sein zu hören, ja ihm zu ge-hören. Hat sich hier nur die Sprache sozusagen ins Stimmungsvollere gewandelt oder handelt es sich auch um einen Wandel in der Sache? Heidegger hält sicherlich den Wandel der Sprache für den Wandel der Sache.

2. Die Formel "Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens" entspricht nun, im Gegensatz zu der erstgenannten, auch in ihrem sprachlichen Stil ganz und gar nicht mehr dem Neukantianismus. In diesem Zusammenhang von Frömmigkeit zu reden, würde ein Neukantianer eher unterlassen. Wohl aber könnte er von dem Ethos des Fragens sprechen. Die methodische Bedeutung der "Frage" ist für Kant und die Neukantianer jedenfalls von entscheidender Bedeutung. Die Unterscheidung von *quaestio iuris* und *quaestio facti* hat eine methodische Eröffnungsfunktion bei Kant und kulminiert in der Grundfrage nach den "Bedingungen der Möglichkeit" aus der Gegebenheit der Sache heraus. Insofern ist das Fragen geradezu die Pointe des Kritizismus. Ohne sie und ihre Bestimmtheit gibt es keine Bestimmung, weder dessen, was ist, noch dessen, was sein soll. In der KdrV formuliert Kant dies einmal ganz drastisch: Es ist schon viel gewonnen, wenn einer weiß, was er fragen soll, damit nicht, wie die Alten sagten, einer den Bock melket und der andere das Sieb unterhält.¹⁸ In der Frage wird das Gegebene oder die Gegebenheit vorausgesetzt und zugleich fraglich. Die Neukantianer Ernst Cassirer und Richard Höningswald zitieren beide als den fundamentalen methodischen Eröffnungszug der kritischen Philosophie den Satz des Cusaners: "Id quod in omni inquisitione praesupponitur est ipsum lumen, quod etiam ducit ad inquisitum."¹⁹ "Die Frage" ist für die Neukantianer durchaus die ausgezeichnete und verpflichtende Möglichkeit des Menschen, sein Selbst- und Weltverständnis sachgerecht auszulegen. Freilich fehlt bei ihnen in aller Regel zumindest der Ausdruck

für jene existentielle Betroffenheit, die für Heideggers Formel charakteristisch ist.

Immerhin finden wir bei dem späten Paul Natorp in seinen Vorlesungen von 1922/23, die 1958 unter dem Titel 'Philosophische Systematik' publiziert wurden, einen dem Heideggerschen ähnlichen Ton. Fragen heißt für Natorp "Sinn suchen, Sinn vermissen"²⁰ Dieser Sinn ist nie sprachfrei. Es handelt sich dabei letztlich um "die Frage aller Fragen," die "das Rätsel des Rätsels selbst" in sich schließt, "alle Wunder, das Wunder aller Wunder, das Wunder, daß überhaupt etwas 'ist.' Wer ist denn dies 'Es ist,' was ist zuletzt sein Sinn?"²¹

3. Das führt uns zu der letzten Formel, die wir hier kennzeichnen wollten: "Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?" Heidegger selbst hat 1949 in der späteren "Einleitung" zu seiner Antrittsvorlesung von 1929 auf die Scheinbare Verwandtschaft seiner Frage zu derjenigen von Leibniz aus den *Principes de la Nature et de la Grace* verwiesen: *Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?* – und sich von der Leibnizschen Sicht distanziert.²² Man kann Heideggers Frage als ein typisches Scheinproblem abtun, als eine Frage, auf die es keine Antwort gibt noch geben kann – und damit verstoße sie gerade gegen Kants oben genanntes *Aperçu*, es sei gut, wenn einer wenigstens wisse, was er fragen solle. Heidegger hat in der Tat nicht vor, die gestellte Frage zu beantworten. Aber sie ist trotzdem nicht sinnlos. Ihr Sinn ist es vielmehr, den Horizont zu eröffnen, innerhalb dessen Fragen allererst ernsthaft stellbar sind. Die Frage, warum es überhaupt *Seiendes* gibt – mit dem wir ja immer schon zu tun haben und umgehen – eröffnet für Heidegger die entscheidende Frage nach dem *Sein* selbst, nach dem *Sinn von Sein* (vgl. l.c., S. 23). Die genannte Frage also, für die wir keine positive Antwort erwarten dürfen, hat ihren Sinn darin, daß sie dem Problem der Orientierung über Orientierungen allererst seine Dimension eröffnet (das ist formal durchaus noch Neukantisch gedacht). Daß Heidegger aber in dieser Fragestellung einen Vorläufer hat – so wie ihm in Natorp ein paralleler Denker zur Seite stand –, ist ihm wohl unbekannt geblieben, oder er hat es unterdrückt. Es ist der, auch nach Heideggers Ansicht für den Neukantianismus wichtige Philosoph Rudolf Hermann Lotze, der in seiner *Metaphysik* von 1879 (resp.²1884) vom "Wunder der Wirklichkeit" spricht.²³ Lotze fragt: Wie geht es zu, "daß überhaupt etwas ist und nicht lieber Nichts ist und daß überhaupt etwas geschieht und nicht lieber Nichts geschieht."²⁴ Und in seinem bekannten 'Mikrokosmos' heißt es: Wir "wissen, was wir meinen, wenn wir sagen, daß etwas sei," so wie wir wissen, "was wir meinen, wenn wir vom Wirken sprechen," obwohl wir "nie erfahren und ergründen werden, wie Sein gemacht wird."²⁵ Auch für

Lotze hat die in Rede stehende Frage eine sinneröffnende Funktion für das Bedenken des "Sinns des Seins"²⁶ und des "Seins des Seienden"²⁷ als Horizont aller Orientierung. Die Frage nach dem Sinn des Seins kann auch nach Lotze nur an jenem einzigartigen Wesen aufbrechen,²⁸ das als Fürsich-sein die "Fähigkeit" hat, sich irgend etwas erscheinen zu lassen.²⁹ Nur im "Ergriffensein" des konkreten Menschen wird die Frage nach dem "Sinn alles Seins und Wirkens" lebendig³⁰ – und für Lotze eröffnet sich damit auch allererst die Möglichkeit jeder Forschung.³¹

Betrachten wir nun den Reflex des Neukantischen Denkens in 'Sein und Zeit,' so ist zu beachten, daß im Umkreis dieses Werkes auch eine intensive Auseinandersetzung Heideggers mit Kant steht. Sie bekundet sich einerseits in seiner Marburger Vorlesung 'Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft' im Wintersemester 1927/28³² und in seinem Buch 'Kant und das Problem der Metaphysik' von 1929.

Aber in 'Sein und Zeit' ist von Kant vergleichsweise wenig die Rede und von den Neukantianern kaum.³³ Trotzdem erschließt sich der ordnende Grundgedanke dieses Werkes verhältnismäßig leicht von der Position des Neukantianismus her. Wenn – wie Windelband im Vorwort seiner 'Präludien' schreibt – Kant verstehen, über ihn hinausgehen heißt,³⁴ dann steht 'Sein und Zeit' systematisch zumindest in der Nähe des Neukantianismus. Die Fundamentalontologie als Hermeneutik des Daseins oder als "existentiale Analytik" ist nichts anderes als eine modifizierte, von einseitigem Rationalismus und Intellektualismus bereinigte, weitergreifende Erkenntnistheorie, die an die Stelle eines engeren Erkenntnisbegriffes den des konkreten Weltverstehens im ganzen setzt, wie es z.B. auch Ernst Cassirer seit 1923 in seiner 'Philosophie der symbolischen Formen' vorschwebt.³⁵ Und Heidegger läßt sich in einer Anmerkung in 'Sein und Zeit' (S. 51) gerade dies gleichsam von Cassirer bestätigen – anlässlich eines Vortrages, den Heidegger – wie er berichtet – 1923 in Hamburg hielt. In dieser Anmerkung geht Heidegger auch auf den zweiten Band der Philosophie der symbolischen Formen 'Das mythische Denken' von 1925, ein, dem er 1928 eine wichtige Rezension widmete.³⁶ Immer wieder hat Ernst Cassirer Kants Wendung wiederholt, der stolze Name einer Ontologie sei durch den bescheideneren einer Analytik des reinen Verstandes zu ersetzen (KdrV A, 247). Dabei fügt er allerdings hinzu, bei der Analytik des bloßen, "reinen" Verstandes könne es nicht bleiben; vielmehr gehe es um eine Analytik des gesamten Weltverstehens.³⁷ Genau damit trifft Cassirer Heideggers Programm einer Analytik des Daseins zumindest formell, die nun bei Heidegger Fundamentalontologie heißt.³⁸

Was bei den Neukantianern transzendentes Subjekt heißt, dessen Konkretisierung – freilich ohne Verabschiedung der transzendentalen

Perspektive – ihnen mehr und mehr wichtig wird, heißt bei Heidegger Dasein. Die Kategorien, die bei den Neukantianern ohnehin gegenüber Kant mehr und mehr “liberal”³⁹ gehandhabt werden, sind bei Heidegger die Existenzialien: “die Charaktere der Ausgelegtheit enthüllen sich als Kategorien des Daseins als solchen, d.h. Existenzialien” (GA 63, S. 66). Die genaue und auskalkulierte Unterscheidung der Bewußtseinsfunktionen bei Kant in Anschauungsformen der Sinnlichkeit. Kategorien des Verstandes und Vernunftideen beginnt sich bereits bei den Neukantianern einzuebnen. Heideggers Existentialien haben mit den Kantischen und Neukantischen Kategorien (auch im weiteren Sinne) gemeinsam, daß sie sowohl für das Dasein (Subjekt) wie für das Seiende (die Gegenstände) bestimmend sind. Neu scheint das Verhältnis der Existentialien zueinander: sie stehen in einer implikativ-explikativen Beziehung zueinander. Wer das eine Existential nennt, impliziert das andere notwendigerweise. Ähnliche Entwicklungen findet man allerdings auch schon in Cassirers Verwendung der symbolischen Funktionen, die bei ihm ja mehr und mehr die Aufgabe der Kategorien (im weiteren Sinne) übernehmen.⁴⁰

Der entscheidende Unterschied wird auch hier wieder in Ton und Stimmung der Darstellung spürbar. So tritt an die Stelle der subtilen Zeitanalysen die einfühlsame (hermeneutische!) Schilderung des Existentials der Sorge, das in der Tat fundierend sein mag für das durchschnittliche und zugleich originäre und elementare Zeitverständnis des Menschen, aber doch all die Analysen, die wir seit Augustin, Leibniz, Kant, Bergson, Husserl und Cassirer kennen, nicht ersetzen kann. Das Zeitverständnis dieser Autoren nennt Heidegger seit ‘Sein und Zeit’ bekanntlich gerne “vulgär.” Es könnte freilich auch umgekehrt sein. Vulgär, allerdings nicht im abwertenden Sinne, ist das Zeitlichkeitverständnis aus der Sorge; es ist zwar ein elementares, fundierendes Zeitverständnis, das immer schon erschlossen sein muß, wenn entwickeltere Zeittheorien, denen es ja durchaus nicht an der Kraft der Reflexion und Besinnung fehlt, verständlicher werden sollen. Der Terminus “vulgär” ist eher ein Fehlgriff. Auch dies läßt sich aus Cassirers Zeitanalysen in jenen symbolischen Formungen erkennen, die sich außerhalb der Wissenschaft abspielen.⁴¹

Von der “Neukantianischen Erkenntnistheorie” ist in ‘Sein und Zeit’ einmal die Rede (SuZ, 215), wenn es um die Frage der Bestimmung des Erkennens als vernehmenden Erkennens geht – statt der bloßen, leistenden Konstitution. Heidegger interpretiert in der Tat die traditionelle *Adaequatio*-Lehre tiefer und lehnt freilich gerade damit ausdrücklich allen Realismus, auch den sogenannten kritischen Realismus ab (vgl. SuZ, 208). Wir finden jedoch bei Ernst Cassirer ähnliche Argumentationen hinsichtlich der Bestimmung des Erkennens als “entsprechen” und “Entsprechung.”⁴² Mir scheint, daß die Frage des Verhältnisses zwischen Heidegger und dem

Neukantianismus gerade deshalb nicht entschieden ist, weil im selben Maße, wie Heidegger die *Adaequatio*-Theorie vertieft, der Neukantianismus den Konstitutionsbegriff verfeinert. Ein entscheidender Rest dieses Konstitutionsbegriffes bleibt allerdings auch bei Heidegger in seinem Begriffs des *Entwurfs* erhalten. Es ist jedoch der subjektive Leistungscharakter der Konstitution, den Heidegger entschieden einschränkt, ohne deshalb für einen bloßen Realismus zu plädieren. Der Entwurf wird zum *geworfenen Entwurf*. In dieser Einsicht scheint mir die eigentliche Wurzel von Heideggers Vorwurf der Seinsvergessenheit zu liegen, in welchem also das ganze Problem des Neukantischen – und übrigens auch phänomenologischen – Konstitutionsgedankens liegt.

Ohne den verdeckten Neukantianismus hätte Heidegger bei aller Neuheit mancher seiner Einsichten seine Philosophie schwerlich verständlich machen können. Es ist der rationale, um intersubjektive Verständigung bemühte Teil seiner Sprache, der sich dem Neukantianismus verdankt. Die Rationalität intersubjektiver Verständigung, die in der menschlichen Sprache liegt, ist es denn nun auch, die Cassirer Heidegger anlässlich des Davoser Gespräches von 1929 ausdrücklich entgegenhält, wobei Cassirer die Bedeutung und Unvermeidlichkeit auch des poetischen Sprechens und der Metapher längst aufgegangen war.⁴³ In seiner bedeutenden Rezension von 1931 in den Kant-Studien hat Cassirer Heideggers Kant-Buch besprochen und damit auch Grundpositionen von 'Sein und Zeit' berührt, deren Würdigung er allerdings einer gesonderten Gelegenheit vorbehalten wollte. Ausdrücklich ist sie nie erfolgt. Cassirer beurteilt Heideggers Interpretation des Kantischen Schematismusproblems, das ja im Mittelpunkt von dessen Kant-Buch steht, ausdrücklich positiv, kritisiert aber die ausgreifende Rolle, die Heidegger ihm in Kants Kritik einräumt. Bemerkenswert ist, daß Cassirer in seiner Rezension als Kant-Philologe spricht, d.h. er versucht, Kants Position klarzustellen, ohne daß diese Position dieselbe wie seine eigene Neukantianische sein muß. Die Schärfe der Trennung von Sinnlichkeit und Intelligibilität, auf der Cassirer bei Kant besteht, entspricht offensichtlich nicht seiner eigenen Auffassung, die auf eine unvermeidliche Korrelation von Sinnlichkeit und Sinn in den symbolischen Formen und der symbolischen Formung hinausläuft. Cassirers Verhältnis zu Kants Schematismus-Überlegungen ist hinsichtlich der Verarbeitung dieses. Themas in seiner eigenen 'Philosophie der symbolischen Formen' noch näherer Klärung bedürftig.

Was Cassirer Heidegger entgegenhält, ist nicht so sehr die Betonung vor-rationaler Weltorientierungen, auch nicht deren wohl zu verstehende Fundierungsfunktion, sondern die Privilegierung vor- und außertheoretischer Orientierungen schlechthin. Das betrifft auch Heideggers bewußtes Interpretieren gegen den Text – hier im Falle Kants –, indem er tiefsinnig

zwischen "Gesagtem" und "Ungesagtem" bei Kant unterscheidet, wobei er zu meinen scheint, daß es nur auf das letztere ankomme. Cassirers Kritik⁴⁴ scheint hier einen wenigstens halben Erfolg bei Heidegger gehabt zu haben, insofern dieser in seinen späteren Werken nicht mehr so sehr zwischen Gesagtem und Ungesagtem, sonder zwischen "Gedachtem" und "Ungedachtem" resp. "Unbedachtem" unterscheidet.⁴⁵ In seinem Aufsatz 'Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt' von 1932/33 analysiert Cassirer in ähnlicher Weise Heideggers Unterscheidung zwischen Zuhandenheit und Vorhandenheit und die fundamentale Bevorzugung der ersteren vor der letzteren bei Heidegger. Cassirer zeigt – wohl nicht ohne Ironie –, daß bei Aphasie-Kranken das Verständnis des Vorhanden ausfällt oder zumindest schwer gestört ist, während nur noch eine Orientierung am Zuhandenen möglich bleibt.⁴⁶

3.

Will man den Weg Heideggers zu der Privilegierung des Vor-Theoretischen verstehen, so ist die Rückkehr zu seinen Vorlesungen von 1919 hilfreich. Die Vorlesung 'Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem' hält Heidegger während des sogenannten Kriegsnotsemesters im ersten Halbjahr 1919, die Vorlesung 'Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie' im Sommersemester 1919 in Freiburg.

Heidegger geht aus von der Spannung zwischen dem Weltanschauungsproblem, in welchem sich ein elementares Orientierungsbedürfnis des Menschen bekundet, und dem Projekt einer Urwissenschaft, die für ihn zwar vor allem bei Husserl, aber eben auch in den neuesten Bemühungen des Neukantianismus thematisch wird. Mit großem Respekt spricht er von der Leistung Cohens, die zur Erneuerung der Kantischen Philosophie geführt habe, freilich auch zu einer Verengung dieser Philosophie zur Wissenschaftstheorie. Cohen wird von Heidegger bemerkenswerterweise nie im einzelnen interpretiert. Dies geschieht jedoch ausführlicher mit den Positionen Natorps sowie Windelbands und Rickerts. Der Marburger Schule wird dabei eine führende Rolle zugesprochen. Die 1919 noch sehr respektvoll, wenn auch kritisch behandelten Positionen Windelbands und Rickerts beurteilt Heidegger in seiner Marburger Vorlesung von 1925 'Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs' geradezu mit Geringschätzung: "Die Anstöße der Marburger Schule und die Diltheys haben dann Windelband und Rickert aufgenommen, verflacht und trivialisiert, die Probleme zur Unkenntlichkeit umgebogen, d.h. die Fragestellung im Sinne einer wissenschaftstheoretischen Klärung dieser Schule wird zu einer leeren Methodologie."⁴⁷

1919 dagegen bedeutet für Heidegger sowohl der Marburger wie auch der südwestdeutsche Neukantianismus die Erhebung "auf den kritischen Standpunkt" durch "Erkenntnistheorie," die aus dem "Schlummer" "weckt" und damit die "freie Möglichkeit" eröffnet, "sich über sich selbst zu stellen."⁴⁸ Dabei spielt es eine entscheidende Rolle, daß Heidegger in dem Neukantianismus die philosophischen Motive der neueren Zeit – auch von außerhalb dieser Bewegung – gleichsam zusammenkommen sieht. Dilthey und Brentano und schließlich auch Husserl entfalten ihre Möglichkeiten gleichsam in der Neukantischen Dimension und führen zugleich über sie hinaus. Was "Strenge" der Wissenschaft ist, um die es auch Heidegger geht, kann sich so entwickeln – und zwar in einer entscheidenden philosophischen Epoche.⁴⁹

Für die Neukantianische Sicht ist nun die von Heidegger sogenannte "teleologisch-kritische" Methode charakteristisch und entscheidend (GA 56/57, 29ff.). Sie orientiert sich an der Möglichkeit der "Idealgebung" einerseits (ebd., 42f.) und bleibt gleichursprünglich auf die "Materialvorgebung" andererseits bezogen (ebd., 55ff.). Heidegger zeigt, daß dieser Versuch in einen schlechten Zirkel führt, weil nicht nur die Idealgebung (z.B. Wert oder Kriterium) das Material (z.B. das Faktum der Wissenschaften), sondern umgekehrt die Materialgebung auch das Kriterium oder Ideal voraussetzt und insofern nicht ernstgenommen wird. Hier wird Heideggers phänomenologische Devise deutlich, daß Philosophie *aus der Sache* erwachsen und Methode, zu der Heidegger sich nachdrücklich bekennt, *aus der Sache* hervorgehen muß. Aber was ist diese Sache? Sie ist letztlich das "es gibt" (ebd., 65ff.). Über das Neukantische Erkenntnissubjekt kommt Heidegger so zum psychologischen Subjekt und schließlich zum "fragenden Verhalten" und zum "Umwelterlebnis," das sich als Bedeutsamkeit bekundet. Und "das Bedeutsame ist das Primäre" (ebd., 75). In Solcher Bedeutsamkeit "geht mein Ich voll aus sich heraus und schwingt mit in diesem 'Sehen'." "Nur in dem Mitanklingen des jeweiligen eigenen Ich erlebt es ein Umweltliches, weltet (!) es, und wo und wenn es für mich weltet, bin i c h irgendwie ganz dabei" (ebd., 73).⁵⁰ Dabei bleibt für Heidegger "das Problem der methodischen Erfassung von Erlebnissen überhaupt" im Sinne der Frage "Wie ist eine Wissenschaft von Erlebnissen als solchen möglich?" durchaus bestehen (ebd., 98). Heidegger verlangt zur Lösung dieses Problems: "Wir sollen also in voller Lebendigkeit das Umwelterlebnis vollziehen und es dann im Sehen, Auf-es-Hinsehen, und dann auf dieses Hinsehen hinsehen und das Wie des vollzogenen ersten Hinsehens studieren." (98). Offenbar bekundet sich nach Heidegger darin zugleich das "Es gibt," das dann bald als "Da-sein" charakterisiert wird. Der Terminus des Daseins selbst taucht erstmals terminologisch in Heideggers Jaspers-Anmerkungen von 1920 auf, die in den "Wegmarken"

spät publiziert sind.⁵¹ Ein Leitbegriff ist es bereits in der Vorlesung von 1923 über die 'Hermeneutik der Faktizität'; seine erste Bestimmung erfährt der Daseinsbegriff in der Vorlesung des Wintersemesters 1921/22 (GA 61, S. 67, 76ff.). Im Zusammenhang des "Es gibt" wird für Heidegger das "fragende Verhalten" des Menschen (GA 56/57, S. 65) zum entscheidenden Ausgangspunkt. "Der feste Boden... liegt im Ergreifen der radikalen Zeitigung des Fragens." Demgemäß ist "echte Wissenschaft"... in "die absolute Fragwürdigkeit hinheingestoßen" (GA 61, S. 37). "Fragen" wird dabei "als Ansprechen" verstanden (ebd., 54). Dabei ist das Ansprechen in jener Mehrdeutigkeit zu verstehen, die sowohl das Angesprochenenwerden als auch das aktive Ansprechen umfaßt. Heidegger bringt das an dieser Stelle durchaus mit einer weiten Fassung des Begriffs der Erkenntnis in Zusammenhang.

Man sieht, daß Heidegger die vom Neukantianismus unterschiedenen Motive der Idealgebung und der Materialgebung gar nicht verleugnen kann. Er sucht sie lediglich als gleichursprünglich in einem schlechterdings nicht mehr berechenbaren "Es gibt," "es weltet" oder dem "Da-sein" (als Da des Seins) zu verankern, welche drei Termini (!) oder (?) Floskeln ein Ausdruck absoluter "Fragwürdigkeit" sind. Die Würde der Frage droht dabei allerdings in ihrer Unanalysierbarkeit zu bestehen, die gleichwohl positiv als dichterisches Wort verstanden wird.

Bemerkenswert ist, daß all diese Ergebnisse für Heidegger nur durch die Diskussion der Methoden und Thesen des Neukantianismus möglich waren, die nun freilich auch mit lebens- und erlebnisphilosophischen Motiven verbunden werden (vgl. GA 61, S. 79ff.), von denen Heidegger sich schon wieder um 1920 in den zunächst unpublizierten Anmerkungen zu Jaspers zu distanzieren sucht.⁵² Gleichwohl ist "Leben" auch noch 1923 ein operativ eingesetzter Begriff bei Heidegger (GA 63, S. 7). Vor allem seine Analysen zu Natorps Überlegungen eines rekonstruktiven Verfahrens für die erkenntnistheoretische Psychologie (in der ersten Vorlesung von 1919) und zu Rickerts Erörterungen über die zwei Wege in der Erkenntnistheorie (in der zweiten Vorlesung von 1919)⁵³ stellen eine brillante Form der Neukantianismuskritik dar und erweisen diesen Neukantismus zugleich als leitend für Heideggers eigene und neue Einsichten. Was aber nun Heidegger eben hinsichtlich dieser eigenen Einsichten immer wieder beunruhigt, ist das Problem ihrer sprachlichen Vermitteltheit. Er sieht sie fortwährend durch falsche Vergegenständlichung und voreilige Theoretisierung bedroht. "Unsere Sprache ist der neuen Grundtypik des Erlebens nicht gewachsen" heißt es schon 1919 bei Heidegger (GA 56/57, 46).⁵⁴

Es ist dieser Befund, an welchem sich Heidegger und der Neukantianismus trennen. Dabei kommt alles darauf an, daß man diese Trennung richtig versteht. Dem Neukantianismus ist – negativ – die Begrenztheit der

rationalen Sprache durchaus bewußt, sowie er – positiv – die – Bedeutsamkeiten eröffnende – Funktion pragmatisch-metaphorischer und poetisch-metaphorischer Sprache zu würdigen weiß. Worauf er nicht verzichten will, ist die Möglichkeit rationaler und analytischer Erörterung, die nicht nur an den sprachlichen Ausdruck als solchen, sondern an die geistige Einstellung zu diesem Ausdruck gebunden ist, und die zugegebenermaßen immer eine nachkommende Erörterung ist. Heidegger selbst scheint (später) in seiner extremsten poetischen Praxis diese Neukantische Ansicht noch zu bestätigen; denn auch dort – im poetischen Sprechen – ist eine ‘gegenständliche’ Verständigung nie ganz ausgeschlossen. Man kann ja z.B. durchaus rational verstehen, was Heidegger z.B. mit seinen Erwägungen über das “Geviert” und später über das Verhältnis von “Licht” und “Lichtung” meint.⁵⁵ Ein Musterbeispiel solcher poetischen Sprache, die gleichwohl analysierbar bleibt, ist Heideggers Essay “Der Ursprung des Kunstwerkes” von 1935/36, der erst in “Holzwege” (1950) publiziert wurde. Heidegger selbst hat jedoch mehr und mehr für das außertheoretische Sprechen plädiert – zunächst in der Dimension einer Art pragmatischen (technischen) Verhaltenssprache und schließlich in der Sprache der Dichtung, mit ihren bei Heidegger unverkennbaren religiösen Einschlägen.

Aber schon der frühe Neukantianer Friedrich Albert Lange hat in seiner ‘Geschichte des Materialismus’ von 1866 mit dem von ihm so genannten. “Standpunkt des Ideals,” den er seinem wissenschaftstheoretischen und methodologischen Anliegen gegenüberstellt, eine Dimension der Bedeutsamkeit freigelegt, die sich kaum mit wenigen Worten bestimmen läßt; sie hält sich im Religiösen, Moralischen und Dichterischen zugleich und ist für Lange die Basis für dasjenige Menschentum, aus dem allein eine vollwertige wissenschaftliche Kultur erwachsen kann. Auch bei Lange ist es ein Dichter, der diese Dimension vornehmlich eröffnet, nämlich Friedrich Schiller.⁵⁶ Man könnte sagen: Was für Heidegger Hölderlin bedeutet, das ist für Lange Schiller.

Durch seine tiefen und umsichtigen Analysen von Kunst, Sprache und Mythos, aber auch von Wissenschaft und Technik, hat der Neukantianer Ernst Cassirer eine Dimension von Bedeutsamkeit aufgewiesen, in der sich alle Wissenschaft und Philosophie unvermeidlich halten muß. Trotzdem macht er sich mit guten Gründen gerade in der Anerkennung der Metaphorizität alles Sprachlichen für eine rationale Orientierung stark. Er zeigt, daß man dafür, warum man bestimmte metaphorische Dimensionen vor anderen bevorzugt, noch einmal Gründe nennen müßte; das gilt vor allem dann, wenn man von der universellen Metaphorizität aller Orientierung überzeugt ist. Was wir freilich bei einem tieferen Studium der Heideggerschen Schriften (zumal auch derjenigen aus seinem Nachlaß)

lernen können, ist, daß er nicht bloß für eine bestimmte Form der Orientierung, sozusagen aus einem persönlichen Geschmack heraus, optiert hat, sondern ernsthaft einen Weg gegangen ist, der ganz entschieden durch den Neukantianismus geführt hat und uns zwingt, eben diesen Kantianismus als eine ernste Philosophie neu zu bedenken.

Notes

1. Ernst Cassirer, Kant und das Problem der Metaphysik: Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation. *Kant-Studien* 36 (1931): 1–26.
2. Dies berichtete dem Verfasser als Zeuge Jan Patočka. Husserl spricht so auch 1931 von Heidegger (und Scheler) als “meinen Antipoden”; vgl. Karl Schuhmann, *Husserl-Chronik: Denk- und Lebensweg Edmund Husserls* (Den Haag 1977), S. 379.
3. Das Pathos des Neuanfangs ist freilich für die phänomenologische Bewegung Husserls überhaupt charakteristisch. Vgl. dazu Ernst Troeltsch, Die Revolution in der Wissenschaft. *Schmollers Jahrbuch der Wirtschafts – und Sozialwissenschaften*, Bd. 45 (1921), S. 65–94, bes. S. 70ff.
4. Es handelt sich um die Vorlesung aus dem ‘Kriegsnotsemester’ 1919 (Januar bis April 1919) ‘Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem’ sowie um die Vorlesung aus dem SS 1919 ‘Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie’; dazu kommt die Vorlesungsnachschrift aus dem SS 1919. ‘Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums’; sie sind alle drei veröffentlicht in Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abtlg. Bd. 56/57, Frankfurt 1987 (zitiert als GA 56/57); dazu die Vorlesung ‘Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung’ (WS 1921/22), Frankfurt 1985 (GA 61) sowie die Vorlesung ‘Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)’ aus dem SS 1923, Frankfurt 1988 (GA 63). Bemerkenswert ist, daß Heidegger seit 1919 in seinen Vorlesungen die ‘Universität’ immer wieder zum Thema macht. Seine Rektoratsrede von 1933 ist insofern keine unvorbereitete Aussage.
5. Vgl. ein ähnliches Diktum “Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart dürft ihr das Vergangene deuten” bei Friedrich Nietzsche; *Zweite unzeitgemäße Betrachtung: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1874). In Friedrich Nietzsche; *Werke* I, hg. von Karl Schlechta, (Frankfurt/Berlin/Wien 1972), S. 250. 1884 heißt es bei Natorp: “wir müssen” “einen alten Philosophen” “aus modernen Begriffen verstehen, weil wir Moderne sind.” Vgl. Paul Natorp, *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems: Protagoras, Demokrit, Epikur und die Skepsis* (Berlin 1884), S.V.
6. Vgl. Ernst Wolfgang Orth. Dilthey und die Gegenwart der Philosophie. In ders. (Hg.), *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart* (Freiburg 1985), S. 7–27. Vgl. auch E. W. Orth, Das Problem der Generalisierung bei Dilthey und Husserl als Frage nach Gegenwart und Zeitlichkeit. *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* Bd. 6 (1989): 327–350, bes. S. 333–341.
7. Auch bei Husserl ist der Maßstab der Wissenschaftlichkeit durchaus nicht objektivierend vorgegeben; vielmehr erschließt er sich erst im radikalen

- Ausprobieren phänomenologischer Einstellungen; vgl. Ernst Wolfgang Orth, *Phänomenologie der Vernunft zwischen Szientismus, Lebenswelt und Intersubjektivität*. In ders. (Hg.), *Profile der Phänomenologie*, Phänomenologische Forschungen Bd. 22 (Freiburg 1989), S. 63–87.
8. Später wird Heidegger das 19. Jahrhundert als das "dunkelste aller bisherigen Jahrhunderte der Neuzeit" bezeichnen; vgl. Martin Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes* (1938). In ders. *Holzwege* (Frankfurt 1950), S. 91 (4. Zusatz). Auch vom "leicht und viel gelästerten 19. Jahrhundert" ist die Rede, als dessen "echtesten Zeugen" man R. H. Lotze anzusehen habe. Vgl. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, (Frankfurt 1989), GA 65, S. 73. Auch vom "gern beschimpften Neukantianismus" spricht Heidegger hier, den er zwar überwunden zu haben glaubt, dessen Qualität andere aber erst erreichen müßten.
 9. So weist Heidegger schon 1923 darauf hin, daß es sich gegenüber der "mißverstehenden Nachahmung der Naturwissenschaft" bei Brentanos Methode in der "Psychologie vom empirischen Standpunkt" (1874) um den "Weg der echten Nachahmung" handele, d.h. um eine Orientierung an den Sachproblemen (GA 63, S. 69).
 10. Vgl. Ernst Wolfgang Orth, *Zur Konzeption der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen*. In ders. (Hg.), *Ernst Cassirer – Symbol, Technik, Sprache*, (Hamburg 1985), S. 165–201.
 11. Hermann Cohen, *Die Geisteswissenschaften und die Philosophie. Die Geisteswissenschaften*, 1. Jg./H. 1 (1. Okt. 1913); 2–4. Für Natorp ist die "Naturwissenschaft" insofern ein geisteswissenschaftlicher Begriff, als sie "historisch bedingt, also 'Kultur' ist." Historische Geisteswissenschaft ist so nach Natorp "Bewußtsein gleichsam in Potenz: Bewußtsein des Bewußtseins." Die Philosophie ist ihrerseits Bewußtsein dieses Bewußtseins des Bewußtseins." Vgl. Paul Natorp, *Deutscher Weltberuf. Geschichtsphilosophische Richtlinien* (Jena 1918), S. 11, 12.
 12. Martin Heidegger, *Was heißt Denken?* (Tübingen 1954), S. 4.
 13. Martin Heidegger, *Die Frage nach der Technik*. In ders., *Die Technik und die Kehre* (Pfullingen 1962), S. 36.
 14. Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?* (1929) (Frankfurt⁸1960), S. 42.
 15. Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung: Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften* (1902) (Tübingen⁵ 1929), S. 5–18. Richard Höningwald, *Die Systematik der Philosophie: Aus individueller Problemgestaltung entwickelt Schriften aus dem Nachlaß IX* (1. Tl.), (Bonn 1976), S. 150 spricht von der 'Ubiquität der Philosophie.'
 16. Hermann Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis* (1902), (Berlin ³1922), S. 15. Was Heideggers Verhältnis zu Cohen betrifft vgl. besonders Helmut Holzhey, Heidegger und Cohen: Negativität im Denken des Ursprungs. In Günther Hauff e.a. (Ed.), *In Erscheinung treten: Heinrich Barths Philosophie des Ästhetischen* (Basel 1990), S. 97–114.
 17. Heidegger, *Was heißt Denken?* a.a.O., S. 52.
 18. KdrV, A 58/B 82f. Zu dieser Formel Vgl. auch *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770), AA II, S. 414.
 19. Nic. von Cues, *Complimentum theologicum*, Cap. IV, fol. 95a – zitiert bei Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 1. Bd. (1906) ³1922) (Darmstadt 1974), S. 59. Vgl. Richard Höningwald, *Über die Grundlagen der Pädagogik: Ein Beitrag zur Frage des*

- pädagogischen Universitätsunterrichts (München ²1927), S. 9, 73; ders. *Philosophische Motive im neuzeitlichen Humanismus* (Breslau 1918), S. 84. Die Neukantianer teilen übrigens gelegentlich mit Heidegger die Tendenz, philosophiehistorisch vorliegende Thesen ihrem je eigenen modernen oder heutigen Verständnis anzuverwandeln.
20. Paul Natorp, *Philosophische Systematik*. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Hans Natorp, (Hamburg 1958), S. 21.
 21. Natorp, *Philosophische Systematik*, a.a.O., S. 22. Dies 'Fragen' ist nun allerdings nicht mehr mit jener Souveränität verbunden, die noch in Heideggers Vortrag 'Phänomenologie und Theologie' von 1927/28 (Frankfurt 1970) zum Ausdruck kommt, wo es heißt, Philosophie sei "das freie Fragen des rein auf sich gestellten Daseins" (ebd., S. 31) – übrigens eine durchaus Neukantisch zu verstehende Haltung. In dem Aufsatz 'Das Wesen der Sprache' (1957/58) wird die "Zusage" (der Sprache und des Seins) und das "Hören" (auf dieses) der Frage vorgeordnet und die Formel aus 'Die Frage nach der Technik' kritisiert; vgl. Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen 1959), S. 175 f.; dazu auch Jacques Derrida, *De l'esprit: Heidegger et al question* (Paris 1987), dt., *Vom Geist: Heidegger und die Frage* (Frankfurt 1988), S. 110 und Anm. 105 (S. 148–155).
 22. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, a.a.O., S. 22 Parallel zu 'Was ist Metaphysik?' muß man Heideggers Beitrag zur Husserl-Festschrift 'Vom Wesen des Grundes' von 1929 lesen, in Martin Heidegger, *Wegmarken*, GS Bd. 9, S. 123–175.
 23. Rudolf Hermann Lotze, *Metaphysik* (1879, ²1984), (Leipzig 1912, hg. von Georg Misch), S. 32.
 24. Lotze, *Metaphysik*, a.a.O., S. 31.
 25. Rudolf Hermann Lotze, *Mikrokosmos: Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie*, 1. Bd. (1856) (Leipzig ⁴1884), S. 310. Die Frage, wie Sein gemacht werde, stellt Lotze durchaus ironisch; er hält sie für unsinnig, wenn der Mensch seine Stellung zur Wirklichkeit angemessen einschätzt.
 26. Lotze, *Mikrokosmos*, 3. Bd. (1864) (Leipzig ³1880), S. 410; vgl. 'Sinn dieses Seins' *Metaphysik*, a.a.O., S. 32.
 27. Lotze, *Mikrokosmos*. 3 Bd., a.o.O., S. 473.
 28. Lotze, *Grundzüge der Metaphysik Diktate aus den Vorlesungen* (Leipzig ²1887), S. 92f.
 29. *Mikrokosmos*, 1. Bd., a.a.O., S. 176.
 30. *Mikrokosmos*, 3. Bd., a.a.O., S. 243f.
 31. Zu Lotze im ganzen Ernst Wolfgang Orth, Rudolf Hermann Lotze – das Ganze unseres Welt- und Selbstverständnisses. In Josef Speck (Hg.), *Grundprobleme der großen Philosophen: Philosophie der Neuzeit IV* (Göttingen 1986), S. 9–51. Von Heidegger wird Lotze 1919 sehr positiv zitiert (GA 56/57, S. 136f., siehe auch S. 36, 145, 155f., 158). Verkürzt und ablehnend sind die wenigen Verweise auf Lotze in *Sein und Zeit* (S. 99, 155); er wird auf die Begriffe 'Geltung' und 'Wert' festgelegt ohne jede Rücksicht auf die Kontexte. Übrigens auch der Begriff des 'Ereignisses' spielt bei Lotze eine große Rolle. Vgl. Rudolph Hermann Lotze, *Kleine Schriften*, 3 Bde., hg. von David Peipers (Leipzig 1885/86/91), Bd. I, S. 309, 310, 317. Er steht hier im Zusammenhang der philosophischen Würdigung der Ästhetik (1845).
 32. GA (II. Abtlg.) Bd. 25 (Frankfurt 1977).

33. Kants Name fällt immerhin ca. 50 mal. Genannt werden Cassirer, Windelband, Rickert (S. 51, 399, 375) und die Natorp – Festschrift wegen Nicolai Hartmann (208). Cohen und Riehl bleiben beispielsweise unverwähnt. Zu Cohen und der Marburger Schule äußert sich Heidegger in einem Beitrag ‘Zur Geschichte des Philosophischen Lehrstuhls seit 1866’ in *Die Philipps-Universität zu Marburg 1527–1927* (Marburg 1927), S. 681–687.
34. Wilhelm Windelband; *Präludien: Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie* (Freiburg/Tübingen 1884), S. VI.
35. 1927 fordert Cassirer, daß “das Erkenntnisproblem und das Wahrheitsproblem als Sonderfälle des allgemeinen Bedeutungsproblems” aufzufassen seien und betont die “hermeneutische Funktion”; vgl. Ernst Cassirer, Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie. *Jahrbücher der Philosophie*, 3. Jg. (1927): 31–92, hier S. 34, 42. Ebenso betont das Bedeutungsproblem Richard Höningwald, Prinzipienfragen der Denkpsychologie. *Kant-Studien* 18 (1913): 205–245.
36. Martin Heidegger, in *Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wissenschaft*, Nr. 5 (Januar/Juni 1928), Sp. 1000–1012.
37. Ernst Cassirer, Zur Logik des Symbolbegriffs (1938). In Ders., *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs* (Darmstadt/Oxford 1956), S. 228f.
38. Heideggers Ontologiebegriff ist freilich nicht mit dem damals herrschenden zu verwechseln; er bedeutet geradezu das Gegenteil von dem, was man damals kritisch-polemisch darunter verstand. Ontologie ist als Onto-logie zu lesen und hat – wie bei den Neukantianern – als solche das Zugangsproblem zum Hauptthema, freilich mit Blick auf das faktisch seiende Da-sein (vgl. die Verwendung von ‘Ontologie’ in Heideggers Vorlesung von 1923). – Nach dem Urteil von Henri Dussort, *L’école de Marbourg*, ed. Jules Vuillemin (Paris 1963), S. 147, ist Cassirer zwischen 1918 und 1933 mehr und mehr isoliert. In Wirklichkeit ist diese vermeintliche Isolation nur ein Paradigma für Problemstellungen, die sich bei vielen Neukantianern finden lassen und Vergleiche zu anderen Positionen ermöglichen.
39. Von einer ‘liberalen’ Verwendung der Kantischen Auffassungsweisen (Anschauungsformen, Verstandeskategorien und Vernunftideen), deren Apriorität gleichwohl gewahrt werden soll, spricht schon Christan Hermann Weiße, *In welchem Sinne die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientieren hat* (Leipzig 1847), S. 17.
40. Vgl. dazu Ernst Wolfgang Orth, Operative Begriffe in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. In: H.- J. Braun, H. Holzhey und E. W. Orth, *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen* (Frankfurt 1988), S. 45–74. – Die Parallelisierung zwischen Dasein und Subjekt nimmt Heidegger ausdrücklich in seiner Abhandlung ‘Vom Wesen des Grundes’ (a.a.O., S. 137ff.) vor (vgl. auch a.a.O., S. 157f.).
41. Vgl. dazu Ernst Wolfgang Orth, Zum Zeitbegriff Ernst Cassirers. In: Ders. (Hg.) *Studien zum Zeitproblem in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Phänomenologische Forschungen Bd. 13 (Freiburg 1982), S. 65–89.
42. Vgl. Ernst Cassirer, Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt (1932/33). In E. W. Orth (Hg.), *Ernst Cassirer – Symbol, Technik, Sprache*, a.a.O., S. 121–151, hier S. 146f.
43. Vgl. Cassirers Bemerkungen in der ‘Davoser Disputation’ – abgedruckt in Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (Frankfurt 1973), S. 246–268. Zur Metaphorizität der Sprache. Ernst Cassirer, ‘Geist’ und ‘Leben’

- in der Philosophie der Gegenwart. *Die Neue Rundschau* I (1930): 244–264, bes. S. 262ff. Auch Heinrich Rickert, *System der Philosophie*, 1. Teil: *Allgemeine Grundlegung der Philosophie* (Tübingen 1921), sagt “Die Sprache läßt uns hier im Stich” (S. 255) und meint: “ohne Metaphern kommt keine Wissenschaft aus” (S. 296).
44. Cassirer, *Kant-Studien* 36 (1931): S. 16ff.
 45. Diese Differenzierung hat dann über Merleau-Ponty positive Wirkung auf das Differance-Denken Derridas ausüben können.
 46. Ernst Cassirer, *Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt* (1932/33), a.a.O., S. 133. Vgl. dazu auch Karlfried Gründer, Cassirer und Heidegger in Davos 1929. In H. J. Braun u.a. (Hg.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, a.a.O., S. 290–302, bes. S. 295ff.
 47. GA 20 (1979), S. 20.
 48. GA 56/57, S. 80; vgl. auch Heideggers Floskel von der Philosophie als dem freien Fragen des rein auf sich gestellten Daseins (s.o. Anm. 21).
 49. Heidegger nennt “1. Geschichtliches Bewußtsein, 2. Ungewöhnliche, wertvolle Errungenschaft (verkörpert in der Naturwissenschaft und Erfahrungswissenschaft überhaupt)” als ein besonderes Kulturbewußtsein des 19. Jahrhunderts (GA 56/57, S. 129ff.).
 50. Die Formel ‘es weltet’ ist so komplex und doppeldeutig wie die des ‘es gibt.’ Sie will subjektive und objektive Momente gleichursprünglich und noch vor dieser Scheidung verbinden. Das Problem hat auch den Neukantianismus auf seine Weise von Helmholtz’ *unbewußtem Schluß* bis zu Cassirers *Urphänomen* der symbolischen Formung beschäftigt. – Zu der Formel des ‘es gibt’ und des ‘es weltet’ im Hinblick auf Natorp und Heidegger vgl. auch Christoph von Wolzogen: ‘es gibt’ Heidegger und Natorps praktische Philosophie. In Annemarie Gethmann-Siefert und Otto Pöggler (Hg.), *Heidegger und die praktische Philosophie* (Frankfurt 1988), S. 313–337.
 51. Martin Heidegger, Anmerkungen zu Karl Jaspers ‘Psychologie der Weltanschauungen’ (1919/1921). In ders., *Wegmarken*, GA 9 (Frankfurt 1976), S. 1–44; zum Begriff des Daseins vgl. S. 8, 14ff., 37.
 52. GA 56/57, S. 124 verweist auf Simmel, der bekanntlich Neukantianismus und Lebensphilosophie verbindet. Den Lebensbegriff hatte auch Cassirer aufgenommen und für seine Zwecke positiv modifiziert gegenüber der Lebensphilosophie; vgl. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*. 1. Tl. *Die Sprache* (1923) (Darmstadt 1956), S. 48ff. Vgl. zum Ganzen E. W. Orth, Georg Simmel als Kulturphilosoph zwischen Lebensphilosophie und Neukantianismus. *Reports on Philosophy*, No. 14 (Warsaw/Cracow 1991): 105–120.
 53. Vgl. Paul Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode* (Tübingen 1912); Heinrich Rickert, *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Kant-Studien* 14 (1909): 169–228.
 54. Am Ende seiner Vorlesung aus dem Sommersemester 1919 versucht Heidegger das Dilemma zu beheben, zur phänomenologischen Beschreibung eine Sprache benützen zu müssen, der man doch als Sprache die Implikation von Allgemeinbegriffen über Worte vorwerfen muß. Heidegger plädiert hier für einen Sprachvollzug, der Identifikationen ohne abstrahierende Verallgemeinerungen gewährleisten soll. Es handelt sich im Grunde um eine Umschreibung Husserlscher Thesen zur Wesenbeschreibung, die uns Heidegger hier in sehr knapper Form vorlegt – und zwar über die eigentümliche

Fassung des Begriffs des 'Etwas' (GA 56/57, S. 115ff.). In diesem Zusammenhang entwickelt Heidegger freilich sein Konzept einer 'hermeneutischen Intuition' (ebd., S. 116f.), das zu einer hermeneutischen Phänomenologie führen wird.

55. Martin Heidegger; *Das Ding* (1950). In ders., *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen 1954), S. 163–181; ders., *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*. In *Zur Sache des Denkens* (Tübingen 1969, ²1976), S. 61–80. Zu Heideggers poetischer Sprache und ihren Gefahren vgl. Annemarie Gethmann-Siefert, *Verführerische Poesie: Zu Heideggers Dichtungs-Interpretation*. In *Phänomenologische Forschungen* Bd. 23: *Logik, Anschaulichkeit und Transparenz*, hg. E. W. Orth (Freiburg 1990), S. 104–165.
56. Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1866), 2 Bde. (Iserlohn ²1873/1875) (2. Bd., 4. Abschn. IV: *Der Standpunkt des Ideals*, S. 538 passim). Ders., *Einleitung und Kommentar zu Schillers philosophischen Gedichten: Aus dem Nachlaß des Verfassers*, hg. v. O. A. Ellissen (Bielefeld/Leipzig 1897).