

Studien und Materialien zum Neukantianismus

herausgegeben von

Helmut Holzhey und Ernst Wolfgang Orth

unter Mitwirkung von

Karl-Heinz Lembeck und Peter-Ulrich Merz-Benz

Band 37

Verlagsverzeichnis

Methodologie Erkenntnistheorie Wertphilosophie

Heinrich Rickert und seine Zeit

Herausgegeben von

Anna Donise

Antonello Giugliano

Edoardo Massimilla

Königshausen & Neumann

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	7
ANTONELLO GIUGLIANO Antimetaphysik des Wertes: Zu einem philosophischen Abschied von Heinrich Rickerts Denken.....	9
ANNA DONISE Phänomenologie und Genese des Wertbegriffs.....	33
DIEGO ROSSI Die Aporien der Subjektivität in Rickerts Erarbeitung der Erkenntnistheorie.....	55
CHIARA RUSSO KRAUSS Richard Avenarius' Einfluss in der ersten Ausgabe von <i>Der Gegenstand der Erkenntnis</i>	63
CHRISTIAN KRJINEN Heinrich Rickerts wertphilosophische Grundlegung des Sozialen.....	73
EDOARDO MASSIMILLA Der Rickertsche Begriff des »Historischen Zentrums« in der Interpretation von Max Weber.....	89
GIOVANNI MORRONE Die materiale Bestimmung der Methode in den <i>Grenzen</i> von Heinrich Rickert.....	115
GIUSEPPE CANTILLO Ethik und Geschichte. Troeltsch und Rickert.....	127
ANNA PIA RUOPPO »In der Philosophie lernt man von sachlichen Gegnern am meisten.« Heidegger und Rickert: ein philosophisches Streitgespräch über die Lebensfrage.....	141

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2016
gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
Umschlag: abt-schifus / coverart

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Vervielfältigung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtgesetzes ist
ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-5745-8

www.koenigshausen-neumann.de

www.buecherei.de

www.buechertag.de

»In der Philosophie lernt man oft
vom sachlichen Gegner am meisten«
Heidegger und Rickert:
ein philosophisches Streitgespräch über die Lebensfrage

Anna Pia Ruoppo

Am 26. Juli 1913 promoviert der junge Student Heidegger mit einer Dissertation über *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* bei Prof. Schneider am Lehrstuhl für Katholische Philosophie der Universität Freiburg. Als Schneider nach Straßburg wechselt, wendet er sich an Professor Heinrich Rickert auf der Suche nach einem »gemeinsamen Feld«¹, in dem er eine eigene philosophische Position entwickeln könne, da er sein Examen »nur als Anfang des Studiums«² betrachte und »in Freiburg weiter Philosophie zu studieren«³ denke. So beginnt ein intensiver gedanklicher Austausch, der sich über 20 Jahre hinwegzieht, zunächst zwischen Lehrer und Schüler, dann zwischen Kollegen und Professoren an zwei der angesehensten philosophischen Fakultäten Deutschlands. Diese Auseinandersetzung – die nur gegen Ende des Ersten Weltkrieges und zwischen 1921 und 1928 zum Stillstand kommt – endet mit Rickerts Tod im Jahre 1933.

Mit Rickerts Wechsel an die Universität Heidelberg waren die persönlichen Begegnungen mit Heidegger nicht mehr so häufig, wie es sich Rickert gern gewünscht hätte, doch wird ihm Heidegger bis zum Ende dankbar sein, dass er ihm den Weg »zu einem freien Philosophieren«⁴ zeigte. Rickert selbst hört nie auf, sich für die Denkentwicklungen seines Schülers zu interessieren, und lädt ihn bis zuletzt nach Heidelberg ein, um »mit Ihnen wieder einmal in ruhiger Stunde mich über Dinge zu unterhalten, die uns beiden am Herzen liegen«.⁵

Spuren dieser Auseinandersetzung sind in der Briefsammlung zusammengefasst, die unter dem Titel *Briefe* im Verlag Klostermann erschienen ist. Im Folgenden werde ich anhand dieses Briefwechsels die wesentlichen Punkte des Dialogs zwischen den beiden Denkern aufzeigen und diejenigen vertiefen, die meines Erachtens die Höhepunkte sind, d.h.

1 M. Heidegger–H. Rickert, *Briefe 1912–1913 und andere Dokumente*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 2002, S. 12.

2 Ebd.

3 Ebd.

4 Ebd., S. 99.

5 Ebd.

die Diskussion über die Möglichkeit, das Leben durch die Philosophie zu verstehen, und die Diskussion über die Kantinterpretation.

Heidegger beginnt schon im Sommersemester 1912 die Vorlesungen und Seminare von Rickert zu besuchen, doch erst im darauffolgenden Semester, als Heidegger am Seminar *Übungen zur Geschichtsphilosophie (Methodenlehre der Kulturwissenschaften)* teilnimmt, vertieft sich ihre Beziehung zunehmend. In einem Brief vom 12. Oktober dankt er seinem Lehrer für die »starke philosophische Anregung und Belehrung«, die er in den Vorlesungen und vor allem in seinen Seminaren erhalten hat. Auch wenn »seine philosophischen Grundanschauungen andere«⁷ sind, bittert er Rickert darum, am Seminar *Übungen zur Geschichtsphilosophie (Methodenlehre der Kulturwissenschaften)* teilnehmen zu dürfen, da er davon überzeugt ist, dass »die von Katholiken geleistete wissenschaftliche Arbeit«⁸ beachtet wird, aber erst dann, »wenn sie sich sehen lassen kann«⁹.

Zunächst schlägt er zwei Referate vor, eines über die Aufhebung der Grenzen naturwissenschaftlicher Begriffsbildung und ein anderes über Augustinus, von dem er jedoch absieht, da er es für ein Seminar über die *Logik* der Geschichte nicht für angemessen hält. Die Logikfrage wird schließlich auch zum Thema der Auseinandersetzung mit Rickert. Obwohl die Logik »den Philosophen meist eine terra incognita [war]«¹⁰, vor allem den katholischen, hat Heidegger in der *Literarischen Rundschau für das katholische Deutschland* »versucht, eine Übersicht über neuere Forschungen in der Logik«¹¹ zu geben, und sich daneben auch eingehend mit der zweiten Ausgabe der *Grenzen*¹² befasst, in der seiner Meinung nach das Problem des *Logischen*¹³ viel deutlicher als in der ersten Ausgabe heraustritt. Es handelt sich hierbei um das Problem der Logik, das Heidegger schon ansatzweise in einem Referat vom Wintersemester angeht, in dem er versucht, die Notwendigkeit einer Grenze zwischen den Begriffen in Frage zu stellen.

6 Ebd., S. 11.
7 Ebd.
8 Ebd., S. 12.
9 Ebd.
10 Ebd.
11 M. Heidegger, *Neuere Forschungen über Logik*, in »Literarische Rundschau für das katholische Deutschland«, XXXVIII (1912). Diese Schrift wurde neu veröffentlicht in ders., *Frühe Schriften*, hrsg. von F.W. Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1978, S. 17–34.
12 H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1912.
13 Vgl. dazu R. Vahl Cavaliere, *Rickert e Heidegger. Il progetto incompiuto di una nuova logica*, in M. Signore (Hrsg.), *Rickert fra storicismo e ontologia*, Franco Angeli, Milano, 1989, S. 403–414.

Die Suche nach einem gemeinsamen Feld geht auch im folgenden Semester weiter, in dem Heidegger an einem Seminar über die Erkenntnistheorie teilnimmt und ein Referat über die Beziehung zwischen Lasks Denken und Rickerts *Gegenstand*¹⁴ hält, wobei er auf geschichtliche Verweise auf Aristoteles und die Scholastik verzichtet. Auch wenn dieser Text nicht mehr erhalten ist, sind Spuren dieses Ansatzes im Vortrag *Frage und Urteil*, der im Anhang des Briefwechsels¹⁵ veröffentlicht ist, erkennbar.

In diesen Jahren verfasst Heidegger auch seine Habilitationsschrift über die Bedeutungslehre von Duns Scotus. Diese Schrift, die auf Rickerts Bitte hin 1916 im Verlag Mohr erscheint, ist eine erste Synthese zwischen Heideggers Sichtweise der mittelalterlichen Philosophiegeschichte und den von Rickert aufgeworfenen Fragen zur modernen Logik.¹⁶

Kurz nach Heideggers Habilitation wechselt Rickert an die Universität von Heidelberg. Lask ist ein Jahr zuvor an der Front gefallen, und Heidegger fehlen somit emotionale und philosophische Bezugspunkte. Solange Rickert in der Nähe war, hatte er das Gefühl, »mit in einer großen Bewegung zu stehen«¹⁷, aber jetzt vermisste er »die Philosophie als Weltanschauung«¹⁸ und »die großen leitenden Linien«¹⁹, die ihm ermöglichten, »von Anfang an ein wirklich inneres Verhältnis zur Wertphilosophie zu gewinnen trotz mancher Gegensätze«.²⁰

Doch die Auseinandersetzung geht auch aus der Ferne weiter. Der Lehrer fühlt sich geehrt, dass man ihn in Freiburg vermisst und Heidegger seinen Denken »freundlich und sympathisch«²¹ gegenübersteht. Seitens arbeitet er weiter am »System der Philosophie«²² und an der Wertlehre und ist bereit, auch mit denjenigen zu diskutieren, die nicht mit jedem einzelnen Punkt übereinstimmen.²³

Auf der Suche nach einem eigenen unabhängigen Weg, der sich nicht allzu weit von dem seines Lehrers entfernt, wagt sich Heidegger an das

14 H. Rickert, *Gegenstand der Erkenntnis, ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transzendenz*, J.C.B. Mohr, Freiburg, 1982.
15 M. Heidegger–H. Rickert, *Briefe*, a.a.O., S. 80–90.
16 Vgl. hierzu Rickerts Gutachten für die Zulassung zu den mündlichen Prüfungen für die Habilitation Heideggers: M. Heidegger–H. Rickert, *Briefe*, a.a.O., S. 95–96.
17 M. Heidegger–H. Rickert, *Briefe*, a.a.O., S. 25.
18 Ebd.
19 Ebd.
20 Ebd.
21 Ebd., S. 22.
22 Ebd.
23 Zu Rickerts Bedeutung in Heideggers philosophischem Werdegang siehe A. Baviglano, *L'influenza di Rickert negli scritti giovanili di Heidegger*, in M. Signore (Hrsg.), *Rickert fra storicismo e ontologia*, a.a.O., S. 339–355.

Studium Hegels und an das Problem der Negation²⁴ und versucht Lasks Denken anhand von einigen im Nachlass enthaltenen Anmerkungen weiterzuentwickeln, und schließlich »Lotzes Metaphysik (...) neu herauszugeben mit einer größeren Einleitung, die vor allem seine Stellung zu Hegel eingehender und problemgeschichtlich fixierte und den stark lebendigen, wenn auch nicht überall expliziten Wertgedanken herausheben sollte.«²⁵

Neben diesen Projekten beginnt Heidegger sich systematischer und intensiver mit der Idee einer Neubegründung der Philosophie zu befassen, die das »Primat des Theoretischen«²⁶ durchbrechen sollte, ohne in den Irrationalismus zurückzufallen. Heidegger hält die Bekämpfung des Psychologismus für gerechtfertigt, zugleich sieht er aber die Logik als ein Extrem, als »eine verkappte Vergewaltigung des lebendigen Geistes«²⁷, denn »sie verwehrt der Philosophie den Zusammenhang mit den Grundströmungen des persönlichen Lebens und der Fülle der Kultur und des Geistes«²⁸. Auch in dieser Phase ist die Auseinandersetzung mit Rickett grundlegend: Von seinem »offenen« System²⁹ erwartet sich Heidegger entscheidende Anregungen zur Begründung der wissenschaftlichen Geltung der Prinzipien, ohne jedoch wieder in das Extrem der Logik zu geraten.

In diesem Zusammenhang ist Heideggers Wunsch, seinem Lehrer an die Universität von Heidelberg zu folgen, den er in einem Brief vom 27. Januar äußert, begründbar. Rickett lehnt dies jedoch ab: Da er »auch als Philosoph«³⁰ »überzeugter Katholik«³¹ sei, müsse er an einer Universität bleiben, an der eine katholisch-theologische Fakultät ist. Heidegger folgt Ricketts Rat, betont aber zugleich seine Unabhängigkeit³²: »Ich habe nie

auf dem *engen* katholischen Standpunkt gestanden, dass ich die Probleme, ihre Auffassung und Lösung an außerwissenschaftlichen Gesichtspunkten traditioneller oder sonst welcher Art orientiert hätte und je orientieren würde.«³³

Nach dieser Erklärung folgen fast drei Jahre des Schweigens, bis sich Rickett erneut an seinen alten Schüler wendet: »(...) ich wüsste doch sehr gerne, wie es Ihnen ergeht, und was Sie arbeiten.«³⁴ »Von dem Wenigen, was ich von Ihnen hörte, hat mich besonders Ihre Stellung zur Phänomenologie interessiert. Wenn ich recht unterrichtet bin, stehen Sie Husserl jetzt ganz nah.«³⁵ »Gerade mit Ihnen – schreibt Rickett an seinen Kollegen – da Sie doch auch meine Ansichten kennen, ja früher zum Teil mitgemacht haben, unterhielte ich mich sehr gerne einmal über die Prinzipienfrage der Phänomenologie.«³⁶ Ricketts ausdrückliche Bitte bietet Heidegger die Möglichkeit, die verschiedenen Etappen seines Projekts zur Begründung der Philosophie als *Ursprungswissenschaft* im Einzelnen zu beschreiben. Dieses Thema begleitet nun die weitere Auseinandersetzung mit seinem Lehrer über die Möglichkeit, das Leben durch den Begriff zu verstehen.

In den ersten Monaten des Jahres 1920 veröffentlichte Rickett eine kritische Schrift über die immer mehr in Mode kommende Lebensphilosophie. Wie wir nicht nur aus dem Briefwechsel, sondern auch aus einigen Stellen der Vorlesungen Heideggers jener Jahre erfahren, in denen Ricketts Thesen mehr oder weniger explizit analysiert werden, kennt Heidegger Ricketts Werk *Philosophie des Lebens* und stimmt den darin formulierten Thesen teilweise zu. Am 27. August 1920 schreibt Heidegger Rickett einen Brief aus Meßkirch, in dem er mitteilt, dass er das Buch lesen werde, sobald er es von Husserl bekommt.³⁷ Aus einem Brief vom 10. April 1924³⁸ erfahren wir dagegen, dass er das Buch in der Zwischenzeit gelesen habe und seiner Empfehlung nachkommen werde, der Bedeutung des Instinkts für die Begrifflichkeit und folglich einem strengen Gebrauch mehr Beachtung zu schenken. Während Rickett die Möglichkeit einer Lebensphilosophie auszuschließen scheint, geht Heidegger in

²⁴ Zu Heideggers Interesse für Hegel siehe: A. P. Ruoppo, »Si può apprendere più da Hegel che da Zarathustra“. *La formulazione heideggeriana di una fenomenologia della vita in dialogo con Heinrich Rickett*, in »Archivio di storia della Cultura«, XX (2007), S. 155–177; ders., *Von Hegel zu Aristoteles: Phronesis, Eubos, Ethik im frühen Denken Martin Heideggers*, in »Heidegger-Jahrbuch«, 3 (2007), S. 237–254; ders., *Da Hegel a Aristotele. Orizzonti e limiti della dimensione pratica del pensiero di Heidegger*, in »Logos«, III (2008), S. 174–184; ders., *From Hegel to Aristotle: Horizon and Limits of the practical dimension of Martin Heidegger's thought*, in »Studia Universitatis Babeş Bolay. Philosophia«, LIV (2009), S. 103–110.

²⁵ M. Heidegger–H. Rickett, *Briefe*, a.a.O., S. 34.

²⁶ M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, hrsg. von B. Heimbüchel, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1999, S. 88.

²⁷ M. Heidegger–H. Rickett, *Briefe*, a.a.O., S. 38.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd., S. 40.

³¹ Ebd.

³² Bild darauf distanziert sich Heidegger in einem Brief an den Theologen Engelbert Krebs offiziell und endgültig vom Katholizismus, in dem er seine Entscheidung mit der Notwendigkeit rechtfertigt, jede außerphilosophische Bindung abzubrechen,

die die »Freiheit und Überzeugung der Lehre« nicht gewährleisten. Später bezeichnet er sich selbst als einen christlichen Theologen, da er das »System des Katholizismus« – nicht aber das Christentum und die Metaphysik – für »problematisch und unannehmbar hält«. Vgl. Heideggers Brief an Engelbert Krebs vom 9. Januar 1919, in »Heidegger-Jahrbuch«, I (2004), S. 67.

³³ M. Heidegger–H. Rickett, *Briefe*, a.a.O., S. 42.

³⁴ Ebd., S. 44.

³⁵ Ebd., S. 45.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd., S. 53.

³⁸ Ebd., S. 57.

der Phänomenologie den Weg, der das Leben in seiner Lebendigkeit durch das Denken zum Ausdruck bringt.

Für Rickert besteht die grundlegende Grenze der Lebensphilosophie darin, dass sie das Leben selbst als Gegenstand und als das *Organon* der Philosophie betrachtet. Seiner Meinung nach ist es unmöglich, eine Lebensphilosophie zu formulieren, da das Leben etwas Unmittelbares hat, das nicht in eine Wissenschaft eingehen kann. Auch wenn eine solche Wissenschaft möglich wäre, könnte sie niemals das Leben in seiner Lebendigkeit zum Ausdruck bringen. Um zu einer wissenschaftlichen Lebensphilosophie zu gelangen, »brauchen [wir] geformten Inhalt, gedachtes Leben, begriffene Anschauung, und in der Form des Denkens oder des Begriffs steckt das spezifisch wissenschaftliche Moment.«³⁹

Die Philosophie muss für Rickert im Gegensatz zu den besonderen Wissenschaften das Ganze zum Thema haben. Das Ganze ist jedoch nicht die Voraussetzung, innerhalb derer sich die Philosophie bewegen muss, sondern das Ergebnis, das Ziel der Philosophie als System. »Begriffe, die nicht Glieder eines Systems sind, beziehen sich – für Rickert bezeichnenderweise – nur auf Teile, und so lange es kein System gibt, fällt *dabei für uns die Welt in ihre Teile auseinander*. So wie die Wirklichkeit uns zuerst gegenübertritt, bevor wir sie systematisch begreifen, ist sie überhaupt noch keine „Welt“, sondern eine Anhäufung von Bruchstücken oder ein Chaos.«⁴⁰

Die Idee, dass die Philosophie das Ganze zum Ausdruck bringen muss, ist sowohl Rickerts als auch Heideggers Denken gemeinsam, doch in der unterschiedlichen Thematisierung des Ganzen, seiner Funktion und des Verhältnisses zwischen diesem und seinen Teilen – bei Rickert ist es das Ergebnis und das Ziel der Philosophie, bei Heidegger die Voraussetzung, innerhalb derer sich die Philosophie bewegen muss – sind zwei unterschiedliche Wege und Denkstrategien der beiden Autoren zur Lebensfrage erkenbar.

Heidegger teilt zwar Rickerts Kritik am Intuitionismus, hält es aber dennoch für »schwerer, sich mit dem Leben auseinanderzusetzen, als von einem System aus mit der Welt fertig zu werden.«⁴¹ »Diese Kritik muss – so Heidegger – Zustimmung finden überall da, wo sie prinzipiell die Not-

³⁹ H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen*

Modeströmungen unserer Zeit, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1920, S. 62. Rickerts Standpunkt zur Lebensphilosophie ist das Thema in A. Giangliano, *Heinrich Rickert und Philosophie des Lebens e Lebensphilosophie*, in ders., *Nietzsche, Rickert, Heidegger (e altre allegorie filosofiche)*, Liguori, Napoli, 1999, S. 209–233. Siehe auch: M. Merzanzanica, *La filosofia della vita e le sue interpretazioni*, in «Rivista di filosofia», LXXXIX (1998), S. 239–262.

⁴⁰ Ebd., S. 14.

⁴¹ M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, a.a.O., S. 165.

wendigkeit strenger begrifflicher Formung fordert«⁴², aber nicht »bezüglich der konkreteren Ansetzung«.⁴³ Mit der Behauptung der Notwendigkeit einer strengeren Begrifflichkeit ist laut Heidegger »über das Wie aber dieser Formung, über den Sinn der Strukturgebung des philosophischen Begriffs, über die Grundtendenz philosophisch-begrifflicher Explikation (...) damit nichts ausgemacht.«⁴⁴ Dennoch will er dieser Tendenz folgen, wie aus einem Brief an Rickert hervorgeht, in dem einige wesentliche Punkte seines Denkens zur Bestimmung der eigenen philosophischen Methode behandelt werden. Heidegger schreibt: »Meine ganze Arbeit, die wesentlich in den eigens gewählten Spezialvorlesungen steckt, orientiere ich auf eine größere Untersuchung des Verhältnisses von Anschauung und Ausdruck – was mir dabei vorschwebt, ist eine Theorie der phänomenologischen Begriffsbildung.«⁴⁵ Diese Theorie wird jedoch nicht als ein Spezialproblem behandelt, sondern vielmehr als eine »radikale« Frage, deren Lösung eine Annäherung »an den Sinn der phänomenologischen Philosophie«⁴⁶ bedeutet. Dazu ist es notwendig, aus der gegenwärtigen Situation herauszutreten und in Richtung eines neuen Problemsatzes zu gehen. Diesem Weg folgt Heidegger schon in seinen ersten Vorlesungen, in denen die Philosophie zum ersten Mal als Urwissenschaft⁴⁷ definiert wird.

Heidegger bezieht sich in seiner Definition der Philosophie als Urwissenschaft zunächst auf Husserls Gegenüberstellung zwischen Philosophie als strenger Wissenschaft und Welanschauung, wovon er sich aber unmittelbar wieder distanziert. Denn die Tatsache, dass jeder Versuch einer radikalen Neubegründung der Philosophie traditionsgemäß in einer Philosophie als absolutes Wissen oder erster Philosophie endete – wie es sich auch in der phänomenologischen Erforschung der Idee einer *strengen Wissenschaft*⁴⁸ zeigt – und dass sich daraus in der aktuellen geistigen Situation ein Gegensatz zwischen Philosophie und nicht wissenschaftlicher Welanschauung ergibt, bedeutet für Heidegger nicht, dass dieser Gegensatz in absolutem Sinn gültig ist. Und nicht nur aus dem Grund, dass dieser Gegensatz durch die Entwicklung der Welanschauung in wissenschaftlichem Sinn aufgehoben werden kann, sondern auch, weil die Unterscheidung zwischen einer wissenschaftlichen Philosophie und einer

⁴² M. Heidegger, *Anmerkungen zu Karl Jaspers „Psychologie der Welanschauungen“*, in ders., *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1996, S. 13.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ M. Heidegger – H. Rickert, *Briefe*, a.a.O., S. 50.

⁴⁶ Ebd., S. 8.

⁴⁷ M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, a.a.O.

⁴⁸ Ebd., S. 9.

Weltanschauungsphilosophie weder begründet ist⁴⁹, noch der Aufgabe eines ursprünglichen Verständnisses der Idee der Philosophie gerecht wird. Heidegger versucht nicht, den Gegensatz zwischen Philosophie und Weltanschauung aufzulösen, sondern verlagert vielmehr das Problem auf eine andere Ebene: die Bestimmung der ursprünglichen Sphäre der Philosophie, die als Urwissenschaft verstanden wird, welche die Philosophie nicht auf eine theoretische Einstellung reduziert, sondern die Sphäre des Lebens in seiner Beweglichkeit erforscht.⁵⁰

Im gleichen kulturellen Horizont – der Krise des Positivismus und der Legitimierung der Philosophie – in den sich Rickerts Denken einordnet, nimmt auch Heidegger das Verständnis des Ganzen als charakteristisches Merkmal der Philosophie wahr. Wie schon in Heideggers ersten Vorlesungen deutlich wird, bedeutet für die Philosophie „auf den Grund gehen“ zum Ursprung zurückzukehren, d.h. das Leben von seinem Ursprung aus als Ganzes zu erfassen. Das Ganze ist jedoch nicht das Ziel einer als System verstandenen Philosophie, sondern deren Voraussetzung. Als solches ist es einerseits eine Argumentationsfigur, die in der Zirkularität, in der sich das philosophische Wissen bewegen muss, zum Ausdruck kommt, und andererseits das Thema der Philosophie als Merkmal des Lebens.

Ein entscheidender Schritt zur Thematisierung des Lebens als Ganzes ist seine Charakterisierung als Geschichte. Gerade durch die Beziehung zu Rickert steht Heidegger »ganz anders in der Phänomenologie (...), als es sonst üblich ist⁵¹, da er »die prinzipielle Bedeutung dessen, was historisch ist«⁵², sieht. In der Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* hat er versucht, die Phänomenologie philosophischer zu verstehen – in der Frage nach dem *Organon*, der Geschichte.⁵³

In einem Brief vom 27. Januar 1920 erklärt Heidegger seine Position diesbezüglich:

Während Husserl wesentlich an der mathematischen Naturwissenschaft orientiert ist, sich von da die Probleme nicht nur vorgeben, sondern vielleicht auch mehr als berechtigt bestimmen läßt, versuche ich ein Fufafassen im lebendigen geschichtlichen Leben selbst, und zwar in der faktischen Umwelteführung, deren phä-

nomenologische Aufhellung erweiterte und bestätigte, was sie in spezifisch erkenntnistheoretischer Einstellung in der Kategorie der Gegebenheit ans Licht brachten.⁵⁴

»Das eigentliche Organon des Lebensverstehens ist« – für Heidegger – »die Geschichte«, nicht aber als »Geschichtswissenschaft oder als eine Sammlung von Kuriositäten«⁵⁵, sondern als »gelebtes Leben« verstanden.⁵⁶

Die Geschichte ist sowohl das thematische Feld, als auch das *Organon* des Verstehens. Als Thema des phänomenologischen Verstehens ermöglicht sie nicht nur die Distanzierung von sich selbst, sondern auch die Rückkehr des Lebens zu sich selbst. Die Geschichte wird zum Leitthema oder besser zur Leitführung des phänomenologischen Verstehens, denn die grundlegenden Artikulationen des Lebens werden in der Erinnerung mit einem gewissen Abstrand betrachtet, wodurch sie in ihren konstitutiven Merkmalen erfasst werden können. Die Geschichte ermöglicht die Artikulationen des Lebens aus einer bestimmten Distanz, wenn sie im Leben selbst und in seiner Lebendigkeit bleibt, ohne durch die Reflexion den Lebensfluss zu kristallisieren. Die Bedeutung, die der Geschichte in Heideggers Denkanatz zukommt, wird an einer anderen Stelle des Briefes an Rickert vom 27. Januar 1920 deutlich:

In der Lehrtätigkeit habe ich mir zur besonderen Aufgabe gemacht, gerade die Phänomenologen, die leicht ins Handwerksmäßige, Engbrüstige und dabei allem anderen Philosophieren und der Geschichte gegenüber ins Überhebliche verfallen, darauf hinzuwirken, daß es auch heute noch philosophische Arbeit gibt, die man Ernst nehmen muß und daß man nicht mehr mit der hohlen Hand Philosophie und am allerwenigsten Phänomenologie treiben darf.⁵⁷

In der Geschichte, die für Heidegger zum Thema der Philosophie wird, sieht er »die Bedeutung der *Hegelschen* Philosophie für die Phänomenologie«.⁵⁸ Die Thematik der Geschichte darf aber nicht, wie bei Hegel, als »Panlogismus« aufgefasst werden. Heidegger weiß, wie aus einem Brief an Jaspers vom 16. Dezember von 1925 hervorgeht, dass Hegel »von Anfang an Leben – Existenz – Prozeß und dergleichen kategorial verfehlt hat«.⁵⁹

Der ursprüngliche Zusammenhang zwischen Geschichte und Lebensproblem tritt erst hervor, wenn die Geschichte einer kritisch-phänomenologischen Untersuchung unterzogen wird. Nur wenn sie so verstanden

⁴⁹ Vgl. ebd., S. 12.

⁵⁰ Zur Rekonstruktion der heideggerischen Philosophie als Urwissenschaft siehe: R. Lazzarini, *Le fenomenologie come scienza dell'origine. Osservazioni sulle prime lezioni heideggeriane di Heidegger (1919/20)*, in »Giornale critico della filosofia italiana«, LXXVII (1998), S. 227–240; A.P. Kuoppo, *Vita e metodo. Le prime lezioni heideggeriane di Martin Heidegger (1919–1923)*, Le Cariti Editore, Firenze, 2008.

⁵¹ M. Heidegger – H. Rickert, *Briefe*, a.a.O., S. 54.

⁵² Ebd.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ M. Heidegger – H. Rickert, *Briefe*, a.a.O., S. 48.

⁵⁵ M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. von H.H. Gander, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1993, S. 255.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ M. Heidegger – H. Rickert, *Briefe*, a.a.O., S. 48–49.

⁵⁸ M. Heidegger, *Grundbegriffe der Phänomenologie*, a.a.O., S. 238.

⁵⁹ M. Heidegger – K. Jaspers, *Briefwechsel 1920–1964*, hrsg. von W. Biemel und H. Saenger, Pöppel, Frankfurt a.M. – München – Zürich, 1990, S. 59.

wird, ist sie »das wahre Organon des Verstehens des menschlichen Lebens«⁶⁰ und der »Leitfaden für phänomenologische Untersuchungen«.⁶¹ Für das Verständnis des geschichtlichen Lebens verwender Heidegger zwei methodologische Instrumente: die Kennnissnahme und die korrekte Epoche in dialektischem Sinn.

Die Kennnissnahme ist eine kognitive Einstellung, die das Leben als Ganzes wiedergibt, ohne sein Gegebensein in einer Situation immer wieder aufzulösen. Damit stellt es genau das Gegenteil der Feststellung durch das Theoretische dar, die die Erlebnisse auf eine Anhäufung von Dingen reduziert. Bezeichnend ist, dass für Heidegger, wenn man auch seine Auseinandersetzung mit Rieckert bedenkt, die Theorie nichts anderes als eine »Erklärung durch Zerstückelung, d.h. hier Zerstörung« ist, die das sinnhafte Ganze des Umwelterlebnisses nicht versteht. Heidegger bemerkt dazu: »Man will [theoretisch] etwas erklären, das man gar nicht mehr als solches hat und als solches gelten lassen will und kann, [und] versuche ich, die Umwelt theoretisch zu erklären, dann fällt sie in sich zusammen«.⁶²

Die innere Artikulierung des Ganzen, das durch den Hinblick der Kennnissnahme erfasst wird, vollzieht sich in einer Reihe von Schritten, die Heidegger folgendermaßen beschreibt:

- 1) Zunächst, wenn man vorurteilslos mit der Betrachtung anfängt, ist sie ein *Hinweisen* auf eine bestimmte Sphäre des faktischen Lebens.
- 2) Damit verknüpft sich ein *erstes Fußfassen* in der Lebenserfahrung, gleichgültig welche im einzelnen betrachtet wird. Dies Fußfassen ist kein Stehenbleiben, sondern ein *Mitgehen*, ich werde dabei von der Strömung des Lebens mitgerissen. [...].
- 3) Es folgt das *Vorschauen*, *Vorausspringen* der phänomenologischen Intuition in die Horizonte, die in der Lebenserfahrung selbst gegeben sind. [...].
- 4) Dann kommt die *Artikulation* des Geschehens, das *Herausheben* der einzelnen Momente des Phänomens.
- 5) (Es ist noch einzuschalen): die *Interpretation* der Phänomene.
- 6) Endlich folgt die eigentliche *Gestaltung* des phänomenologischen Geschehens.⁶³

Das Verstehen ist also ein Hinweisen auf eine bestimmte Sphäre des faktischen Lebens, es ist ein Mitgehen mit diesem in der Erfahrung; es ist eine Projektion der Intuition in die Erfahrungshorizonte, es ist das Artikulieren des so verstandenen Phänomens in seine Teile und ein Interpretieren

dieses Phänomens und schließlich die Gestaltung des Lebens jenseits seiner Artikulationen. Zum zweiten Punkt, dem Mitgehen mit dem Leben, das Thema der Philosophie ist, bemerkt Heidegger: »Damit scheint Husserls »phänomenologische Reduktion« in ihr Gegenteil verkehrt. Dort mache ich gerade *nicht* mit, nehme *keine* Stellung, übe *Epoche*«.⁶⁴ Doch diese Feststellung ist nur zutreffend, wenn man »die *negative* Seite der Sache«⁶⁵ betrachtet: die Reduktion als einfache Aufhebung. Heidegger dagegen betont, dass auch die positive Seite hervorzuheben ist. Jedes Mitgehen mit dem Leben ist immer zugleich eine Destruktion. Da das phänomenologische Verstehen durch konkrete Lebensformen aufgelöst wird und das Leben in seiner Konkretheit immer Verformungen und Objektivierungen jeder Art unterliegt, »arbeitet es auch in eigenartiger Weise mit Negationen«.⁶⁶ Um die positive Seite der *Epoche* zu vollenden, geht Heidegger zur Hegelschen Dialektik zurück und hebt dabei den »Grund Sinn der phänomenologischen Methode und der philosophischen überhaupt das Neinsagen, die *Produktivität des Nicht*«⁶⁷ hervor, das sich nicht als Negativität kristallisiert, sondern auf sich selbst zurückkommt und sich bereichert.

Das Ganze, das zunächst durch einen allgemeinen Hinblick und dann durch das Abstandnehmen verstanden wird, das jede vorhergehende Objektivierung zerstört, wird in seinem Inneren durch das Wechselspiel zwischen *Intuition* und *Verstehen* artikuliert. Heidegger bemerkt hierzu: »Das Leben ist immer konkret in Situationen. (...) *Erlebnisse* sind nicht Dinge, nichts Vereinzeltes, sondern Ausdrucksgestalten von Tendenzen von konkreteren Lebenssituationen. Wissenschaft von Erlebnissen ist die originär gebende Anschauung des Erlebniszusammenhangs, der Situationen, aus denen Erlebnisse entspringen«.⁶⁸

Heidegger ermittelt das *Organon*, das die Anschauung von Lebenssituationen expliziert, »im reinen *Verstehen*, das sich ausformt in der Interpretation von Sinnzusammenhängen«.⁶⁹ Diese dem Verstehenshorizont gegenüber »sich aufschließende« Intuition definiert Heidegger als *heime neutische Intuition*.

Die Umstände, durch die Heidegger zur Bestimmung einer solchen Intuition und ihrer Beziehung zum Ausdruck in der Artikulation des Situationsganzen gelangt, gehen aus einem Brief an Rieckert vom 27. Januar 1920 hervor:

⁶⁴ Ebdl.

⁶⁵ Ebdl.

⁶⁶ Ebdl., S. 240.

⁶⁷ Ebdl., S. 148.

⁶⁸ Ebdl., S. 233.

⁶⁹ Ebdl.

⁶⁰ M. Heidegger, *Grundbegriffe der Phänomenologie*, aa.O., S. 246.

⁶¹ Ebdl., S. 247.

⁶² M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, aa.O., S. 86.

⁶³ M. Heidegger, *Grundbegriffe der Phänomenologie*, aa.O., S. 241-243.

Ferner fand ich im Nachgehen der Frage nach der Struktur der phänomenologischen Anschauung der reinen Erlebnisse, daß der Begriff der „Sinndeutung“ ins Zentrum führt – daß die phänomenologische Anschauung nicht ist ein Anstarren von Erlebnissen als Dinge, sondern daß der erlebnismäßige Bezug zwischen Vollzug (Leistungs-)sinn und Gehaltsinn eine genuine angemessene Form des Anschauens verlangt, die ich als verstehende, hermeneutische Intuition einführe.⁷²

Durch die hermeneutische Intuition kann ich das Situationsganze mit seinen inneren Artikulationen deutend verstehen. Sie bleibt nicht an einem einzigen Korrelat hängen, sondern öffnet den Verstehenshorizont und projiziert das Intuierte in sein Sein als Ganzes.

Damit widerlegt Heidegger die Verabsolutierung der phänomenologischen Anschauung Husserls, die in der neukantianischen Perspektive nicht nur von Rickert, sondern auch von Natortp hervorgehoben wurde. Er erkennt in der »Betonung der originären Anschauung«⁷¹ »einen entscheidenden Schritt der Phänomenologie«⁷², bemängelt aber, dass diese Anschauung nicht als »Verstehen«⁷³ gedeutet wird. Wenn die »Thematisierung des Anschauungshorizonts wegfällt, wird »das Korrelat der phänomenologischen Anschauung – so Heidegger – als etwas Objektartiges verstanden. Das Wesen denkt man sich gegliedert in Gattungswesen, Artwesen, individuelle Wesen etc. Das führt zu der Gefahr der Gleichsetzung der phänomenologischen Anschauung mit dem Erfassen von Ordnungsbeziehungen.«⁷⁴ Heidegger glaubt dagegen, dass »die erste Stufe der phänomenologischen Forschung das Verstehen [ist]«⁷⁵ und definiert die Beziehung zwischen Anschauung und Verstehen, »das Zu- und Durcheinander und Nicht – ohne – einander«⁷⁶, als »dialektisch«. Mit der »Vermittlung« der Anschauung durch das Verstehen »scheint das anschauliche Verhalten verlassen und ein diskursives Denken an seine Stelle zu treten«.⁷⁷ In einem Brief an Rickert vom 27. August 1920 erklärt Heidegger dagegen, dass der Unterschied zwischen Anschauung und Denken »sein übernommener ist und gar nicht mehr unserer heutigen Phänomenführung entspricht«⁷⁸, dass die »Anschauung« nicht ausreicht, daß ebenso wenig das Rekurrieren auf das vag und bloß bestimmte »Denken« ebenso

wenig fruchtet.«⁷⁹ Das Leben als Ganzes kann »in der Art und Weise einer Argumentation, gewissermaßen dialektisch«⁸⁰ verstanden werden. Das Problem der phänomenologischen Erkenntnis betrifft nicht nur das Problem des Verhältnisses zwischen Anschauung und reinem Verstehen, sondern genauer das Problem des Verhältnisses »der Anschauung, des reinen Verstehens und des dialektischen Ausdrucks in Begriffen«.⁸¹ Die Dialektik zwischen Anschauung und Verstehen kann nicht durch traditionelle »Ordnungsbegriffe« zu Wort kommen, sondern benutzt »Ausdrucksbegriffe«, die kein objektives Korrelat, sondern vielmehr einen Sinnhorizont haben und nur auf die »Sympathie« einiger verstehender Individuen zählen können, da in diesen »Ausdruck und Ausdruckszusammenhang im Verstehen nie zur Deckung kommen«.⁸²

Ihre Strenge besteht nicht in der Wissenschaftlichkeit, sondern in der absoluten Sympathie mit dem Leben, im sich Hineinfühlen in Lebenssituationen, das aber nicht dem reinen Mystizismus verfallen darf. Dieses Hineinfühlen, das keine Identifikation ist, wird laut Heidegger durch den Abstandscharakter möglich, der in jedem Lebensausdruck enthalten ist.

Denn als Teil der konkreten Lebensformen arbeitet das phänomenologische Verstehen »auch in eigenartiger Weise mit *Negationen*«,⁸³ wodurch die Deformationen, denen das Leben durch die objektiven Ordnungsbegriffe ausgesetzt ist, reversibel werden müssen. In diesem Zusammenhang wird erneut die Auseinandersetzung mit Rickert entscheidend. In seinem Werk *Philosophie des Lebens* hebt Rickert die positive Bedeutung der Negativität hervor, worunter er aber Folgendes versteht: »Das Leben ist zuerst einmal fragwürdig zu machen, d.h. man muss sehen, daß aus ihm selbst eine Antwort auf die Lebenstragen nicht zu gewinnen ist.«⁸⁴ Für Heidegger äußert sich dagegen die produktive Negativität (ein Ausdruck, der an Hegel erinnert) im formalen Charakter der Begriffe. In diesem Zusammenhang bemerkt er: »Bei unserer Arbeit der kritischen Destruktion (Objektivierungen) sind diese Begriffe nicht eindeutig festgelegt, sondern sie deuten nur hin auf gewisse Phänomene, sie zeigen in ein konkretes Gebiet hinein, sie haben daher einen bloß formalen Charakter.«⁸⁵ »Alle Begriffe – schreibt Heidegger – haben die *formale Funktion* des *Bestimmens*. Aber Bestimmen durch *Ausdruck* ist nicht Bestimmen durch *Ordnungsschemata*«. ⁸⁶

⁷⁰ M. Heidegger–H. Rickert, *Briefe*, aaO., S. 47–48.

⁷¹ M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, aaO., S. 146.

⁷² Ebd.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Ebd., S. 237.

⁷⁵ Ebd., S. 237–238.

⁷⁶ Ebd., S. 138.

⁷⁷ Ebd., S. 255.

⁷⁸ M. Heidegger–H. Rickert, *Briefe*, aaO., S. 90.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, aaO., S. 255.

⁸¹ Ebd.

⁸² Ebd., S. 143. Vgl. auch ebd., S. 236.

⁸³ Ebd., S. 240.

⁸⁴ H. Rickert, *Philosophie des Lebens*, aaO., S. 142.

⁸⁵ M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, aaO., S. 248.

⁸⁶ Ebd., S. 262.

Die fehlende Übereinstimmung von Ausdruck und Ausdruckszusammenhang und der daraus folgenden Öffnung gegenüber einem Sinnhorizont bedeutet, dass der Interpretation Raum gegeben wird. Durch die Öffnung des Interpretationsraums wird die Dialektik zwischen Anschauung, Verstehen und Ausdruck zu einer Dia-Hermeneutik. Heidegger bemerkt dazu: »Die *Dialektik* in der Philosophie, als Form des Ausdrucks, ist nicht Dialektik im Sinne der synthetischen Auseinandersetzung von Begriffen, sondern die philosophische Dialektik ist »*Diabernementik*«⁸⁷

Durch den Bezug auf die geschichtliche Thematik, die Vermittlung von Anschauung und Verstehen, die produktive Negativität der Epoché und der Ausdrucksbegriffe findet Heidegger, in strenger und ausfühlicher Auseinandersetzung mit seinem Lehrer und im Bewusstsein, dass dieser ihm den Weg »zum freien Philosophieren«⁸⁸ gezeigt hat, schließlich seinen eigenen Weg, um das Leben durch die Philosophie zum Ausdruck zu bringen.

Nur ein einziges Mal, als Heidegger 1923 nach Freiburg zurückkehrt, um den Lehrstuhl zu übernehmen, den Rickett innehatte, ist das Verhältnis zwischen den beiden Philosophen gespannt.

Bis zu jenem Moment war es beiden Philosophen immer gelungen, auch bei Meinungsverschiedenheiten zu einer Einigung zu kommen, nicht so in der Kantdeutung, in der ihre unterschiedliche Auffassungsweise der philosophischen Arbeit deutlich hervortritt. Heidegger hatte erst kurz davor mit Cassirer in Davos über die Kantdeutung⁸⁹ diskutiert und sein *Kant-Buch*⁹⁰ veröffentlicht. Rickett hat dieses Buch noch nicht erhalten und bedauert dies offen. Noch weniger kann er akzeptieren, dass sein Schüler beim Davoser Treffen den Neukantianismus offen als die Strömung erklärt, die Kants Kritik der reinen Vernunft als »Erkenntnis der Theorie mit Bezug auf die Naturwissenschaft«⁹¹ deutet und dass er ihn ganz und gar dieser Strömung zuordnet. Auch wenn beide Autoren unterschiedliche Standpunkte vertreten, ist Rickett davon überzeugt, dass man sich über die »*Tatsachenfragen*«⁹² einigen könne und müsse. Er habe seine Interpretation Kants und des Neukantianismus schon vor fünf Jahren in

*Kant als moderner Philosoph der Kultur*⁹³ vorgelegt. Bei einer genauen Lektüre dieses Werkes besteht kein Zweifel darüber, dass Rickett niemals die Absicht hatte, die kantische Philosophie mit einer Erkenntnistheorie gleichzustellen. Diese Gleichsetzung kann nur für den Kantianismus des beginnenden 19. Jahrhunderts – der sich gegen die materialistische Metaphysik wandle – aber nicht mehr für den aktuellen Kantianismus und vor allem für Rickett gelten, dem zufolge die Erkenntnistheorie zum komplexeren Problem der Weltanschauung gehört.

Heidegger geht einen Schritt zurück und schreibt die Missverständnisse den ungenauen Mitschriften der Davoser Gespräche zu. Es ist klar – und hier wird die methodologische Differenz deutlich⁹⁴ – dass er nie eine Gesamtinterpretation des Kantischen Werkes beabsichtigt habe, sondern nur das Problem der *Endlichkeit* hervorheben wollte, dem Rickett sogar zustimmen müsste. Rickett ist von Heideggers »so gründlicher Kenntnis Kants«⁹⁵ beeindruckt und versucht, Anhaltspunkte für eine fruchtbare Auseinandersetzung zu finden, wobei er betont, dass »jede Erkenntnistheorie in irgendeinem Sinne Ontologie sein [muß]«⁹⁶. Gerade dieses Problem scheint in den letzten Briefen zum Leitfaden der Auseinandersetzung zwischen den beiden Autoren zu werden.

Wenn wir Heideggers Gedankenengang in einem Brief vom 20. November 1930 folgen, kann die Differenz zwischen den beiden Autoren auf eine unterschiedliche Auffassungsweise der Ontologie zurückgeführt werden. Darin kommt zum Ausdruck, dass Rickett »das Problem des Seins auf das »ist«⁹⁷ des *Logos* konzentriert und damit die *Onto-logie* zum Problem werden läßt«⁹⁸. Heidegger interessiert sich dagegen nicht für das Verhältnis zwischen Sein und *Logos*, sondern für das Verhältnis zwischen Sein und Zeit: Sein Problem ist die *Onto-logie*, die Seinsstruktur, die eher Zeitlichkeit als logisches Seinsverständnis ist. Der tatsächliche Konfliktpunkt ist deshalb nicht die implizite existenzialistische Tendenz der Philosophie Heideggers als vielmehr das Wahrheitsproblem. Auch in Bezug auf dieses Problem sieht Heidegger einen möglichen Berührungspunkt mit Rickett. Denn Heidegger bestreitet, dass sich die Wahrheit in seinem Denken auf die Anschauung begrenzt, wie Rickett behauptet, und betont seinerseits – in Übereinstimmung mit Scheler, aber auch mit Aristoteles und Leibniz – dass sie sich in einem anti-prädikativen Bereich bewegt. Das

⁸⁷ Ebd., S. 262.

⁸⁸ M. Heidegger–H. Rickett, *Briefe*, aa.O., S. 59.

⁸⁹ Zu Heideggers Kantinterpretation siehe: A.P. Kuoppo, *Assolutizzazione del singolo e apertura verso l'assoluto? Heidegger e Cassirer si incontrano a Davos*, in: F. Lonnanò (Hrsg.), *Simbolo e cultura. Ottant'anni dopo la Filosofia delle forme simboliche*, Franco Angeli, Milano, 2012, S. 58–69.

⁹⁰ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1998.

⁹¹ Ebd., S. 275.

⁹² M. Heidegger–H. Rickett, *Briefe*, aa.O., S. 61.

⁹³ H. Rickett, *Kant als Philosoph der modernen Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1924.

⁹⁴ Rickett schien sich dieser Differenz bewusst zu sein, wie aus seinem Gutachten zur Arbeit über Sein für die Habilitation hervorgeht; vgl. in diesem Beitrag Fußn. 19.

⁹⁵ M. Heidegger–H. Rickett, *Briefe*, aa.O., S. 64.

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ Ebd., S. 69.

⁹⁸ Ebd.

bedeutet jedoch nicht, dass es keine prädikative Dimension der Wahrheit gibt, die in diesem Bereich verankert ist. Das gleiche gilt für das Problem des Nichts. Heidegger will nicht behaupten, »daß das Nichts *nur* in der Angst offenbar werde«⁹⁹, wie Rickert es ihm unterstellt, sondern dass durch das Denken das, was schon in der Erfahrung der Angst bewusst ist, logisch bestimmt wird.

Es handelt sich um »vorläufige Zeilen«¹⁰⁰, geschrieben von einem »dankbaren«¹⁰¹ Schüler, in Vorbereitung auf eine persönliche, vielleicht nie stattgefundene Auseinandersetzung und mit der Absicht, »aufrichtigen Dank dafür [zu] bekunden«¹⁰², dass er »die Ehre eines wirklichen Gegners«¹⁰³ hatte. Ein Gegner, der noch einige Monate vor seinem Tod behauert, dass Heidegger, inzwischen Rektor, nicht zu seinen Geburts-tagesfest kommen konnte, und sich wünscht, ihn bald zu sehen, um sich über die Dinge zu unterhalten, die beiden am Herzen liegen, denn beide wissen, dass »[man] in der Philosophie oft vom sachlichen Gegner am meisten [lern]t, wenn nur eine gewisse gemeinsame Basis vorhanden ist«¹⁰⁴.

Und diese gemeinsame Basis ist vielleicht das gemeinsame Interesse für das Thema der Geschichte, die Suche nach einer Begrifflichkeit, die diese Geschichtlichkeit zum Ausdruck bringen und damit einer Verabsolutierung der Anschauung entgegenwirken kann. Nicht so sehr die Nähe zu Husserl, als vielmehr die theologische Wurzel führte Heidegger dazu, dieses gemeinsame Interesse auf eine Analytik des geschichtlichen Daseins zu verlagern, zu der sich Rickert nie geäußert hat. Dafür war ihm Heidegger stets dankbar gewesen.

Roman Ingardens Kritik an Rickerts Begriff des Seinssollens

Claudia Preziuso

Die vorliegende Arbeit befasst sich mit der unterschiedlichen theoretischen Herangehensweise von Roman Ingarden¹ und Heinrich Rickert an das Problem der Werte. Auch wenn eine radikale Differenz der Perspektiven besteht, kann eine Gegenüberstellung der beiden Philosophen nicht nur einige Berührungspunkte und Divergenzen zwischen Phänomenologie und Neukantianismus aufzeigen, sondern auch zur Theorie der Werte einen wichtigen Teil beitragen. Die folgende Studie beginnt mit einem Vortrag, den Ingarden 1964 an der Polnischen Philosophischen Gesellschaft von Krakau hält. In diesem befasst er sich systematisch mit dem Rickertschen Wertbegriff. Die Abhandlung mit dem Titel *Was wir über die Werte nicht wissen?*² untersucht die Wertestruktur, die bei Ingarden kein neues Thema ist³, aber hier mit besonderem Bezug auf das Problem

1 R. Ingarden (1893–1970) studierte Mathematik und Philosophie an der Logik-Schule von Twardowski in Lemberg, anschließend begab er sich nach Göttingen, wo er seine Studien bei Husserl fortführte. 1916 folgte er Husserl nach Freiburg und promovierte 1918 über „Intuition und Intellekt bei Henri Bergson“. Nach seiner Promotion kehrte Ingarden nach Polen zurück, wo er seine akademische Laufbahn begann, zuerst in Lemberg und anschließend in Krakau. Ingarden und Husserl blieben in engen Kontakt bis zu Husserls Tod im Jahre 1938. Vgl. E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*, Nijhoff, Den Haag 1968.

2 Die erste polnische Version des Vortrags mit dem Titel *Czego nie wiemy o wartościach?* wurde von Ingarden am 18. Januar 1964 in Krakau und im Juni 1965 an der Universität von Belgrad und Sarajewo vorgelesen. Danach wurde der Text in deutscher Sprache mit dem Titel *Was wir über die Werte nicht wissen* (1967) veröffentlicht, in dem, *Erläuterungen, Kunstwerke und Wert. Vorträge zur Ästhetik 1937–1967*, M. Niemeyer, Tübingen, 1969, S. 97–141. Dieses Werk ist in sechs Abschnitte unterteilt, die sich jeweils mit einem spezifischen Problem der Wertestruktur befassen 1) grundlegende Typologie der Werte, 2) Wertform, 3) Seinssollens der Werte, 4) Ersatzwertverhältnisse zwischen den Werten, 5) „Autonomie“ der Werte, 6) Fundierung des Wertes im Objekt.

3 Die Welt der Werte ist ab Lenmanie im philosophischen Denken Ingardens stets gegenwärtig, doch erst nach dem Zweiten Weltkrieg versucht er in kurzen Schriften eine Definition der Wertestruktur aufzustellen, z.B. in »Acta du III Congrès des Sciences de Philosophie de langue française, Bruxelles-Louvain 2–5 Septembre 1947«, Paris 1947 (und erweitert in *Erläuterungen, Kunstwerke und Wert. Vorträge zur Ästhetik*, S. 97–141) und in *Die Verantwortung. Ihre ontischen Funda-*

99 Ebd.

100 Ebd.

101 Ebd.

102 Ebd.

103 Ebd.

104 Ebd.