

## **Erzählen – ein Ereignis zwischen Erleben und Entleben. Zu einem Hinweis Heideggers und seiner Aktualität**

### **Vorbemerkung**

Die Frage nach der Genese wissenschaftlicher Weltbetrachtung ist ein zentrales Thema der Philosophie Martin Heideggers in den zwanziger Jahren. Trotz mannigfacher Akzentverschiebungen und Begriffswandlungen während dieses Jahrzehnts ist diese Fragestellung stets präsent und die jeweiligen Interpretationen des theoretischen Zugangs zur Welt weisen alle ein durchgängiges Grundmotiv auf: Den einzelnen Wissenschaften schreibt Heidegger ein nicht-ursprüngliches Erschließen von Welt zu. Im Kontext seiner frühen phänomenologisch-hermeneutischen Hinwendung zum faktischen Leben erscheinen die Wissenschaften als ‚Entlebung‘ des ursprünglichen Erlebens; in *Sein und Zeit* wird das theoretische Erkennen als in grundlegenderen Weisen des In-Seins fundiertes Phänomen präsentiert.

Im Hintergrund dieser Deutungen der Wissenschaften steht jedoch stets der Versuch einer radikalen Neubestimmung der Philosophie, die sich als *Urwissenschaft* – später als Fundamentaltologie – von den Einzelwissenschaften grundsätzlich unterscheiden soll. Lebensweltliche Praxis, wissenschaftliches Forschen und philosophisches Fragen sind bei Heidegger demnach unmittelbar aufeinander verwiesen – jede dieser ‚Sphären‘ erhält ihr Profil durch eine Abgrenzung von den anderen, sie alle lassen sich aber auch verstehen als spezifische Artikulationen des *einen* faktischen Lebens bzw. Daseins in einer Welt.

Diesem Bezugsgeflecht von Lebenswelt, Wissenschaft und Philosophie in Heideggers Texten der zwanziger Jahre soll nun näher nachgegangen werden, indem nach einer eingehenderen Thematisierung der entlebenden Tendenz der Wissenschaften die Frage nach den konkreten Etappen des Entlebensprozesses gestellt wird (I). Dabei gelangt eine Tätigkeit in den Blick, die eine eigentümliche Zwischenstellung zwischen einem reflexionsarmen Erleben und dem theoretischen Betrachten einnimmt: das Erzählen. Eine intensivere Auseinandersetzung mit diesem Phänomen wird folgende Fragen aufwerfen: Zeigt sich hier eine lebensweltliche Pra-

xis, deren Einbezug in wissenschaftliche Forschungen – etwa der Geschichtswissenschaft – deren Verdinglichungstendenzen abschwächen könnte? (II) Lassen sich weiterhin mit Heidegger wissenschaftliche Entwürfe vielleicht selbst als ‚Erzählungen‘ – Narrationen im übergeordneten Sinne – begreifen, und was bedeutete dies für die Stellung der Philosophie? (III)

## I.

Wenn Heidegger um 1920 das faktische Leben als Ursprungsgebiet der Philosophie bestimmt, so bezieht er sich auf ‚etwas‘, „was uns so nahe liegt, daß wir uns meist gar nicht ausdrücklich darum kümmern“<sup>1</sup>. Wir haben laut Heidegger also zunächst überhaupt keine Distanz zum Leben, weil wir immer schon dieses Leben leben, letztlich selbst das Leben *sind*. Dieses stelle jedoch kein dumpfes Chaos dar, sondern weise bestimmte Strukturen auf – Heidegger spricht auch von *reliefartigen* Momenten. So lassen sich Umwelt, Mitwelt und Selbstwelt etwa als Ausdifferenzierungen der umfassenden Lebenswelt begreifen.<sup>2</sup> Im unauffälligen ‚Dahinfließen‘ des Lebens bleiben diese Strukturen aber zumeist unbeachtet – es treten jedoch auch bestimmte Ausprägungen des Lebens auf, in denen es zu sich selbst gleichsam Stellung bezieht. Als solche begreift Heidegger z. B. Kunst, Religion und Wissenschaft.

Die spezifische Haltung letzterer deutet er nun durchgängig als Deformation des ursprünglichen Erlebens: Indem die einzelnen Wissenschaften auf bestimmte ‚Weltstücke‘ zugreifen, zerlegen sie das ganzheitliche Erleben in einzelne ‚Teile‘ oder ‚Vorgänge‘. Während das ursprüngliche Erleben nicht auf ein ‚etwas‘ im Sinne eines distanzierten Gegenstandes abzielt, sondern in komplexen Bedeutsamkeitszusammenhängen aufgeht, erfasst die wissenschaftliche Annäherung laut Heidegger in ihrer schärfsten Ausprägung schließlich nur noch einzelne *Dinge* bzw. komplexe Objektzusammenhänge. Besonders konsequent realisiert sich diese ‚Vergegenständlichung‘ nach Heideggers Charakterisierung in den modernen Naturwissenschaften: Während der Wanderer im Durchqueren der Felder Düfte und Farben unmittelbar auf sich einströmen lässt, präsentiert sich die Umwelt für den Naturwissenschaftler als „farbige, tönende, warme, kalte Dingwelt“ (GA 58, 52), die er als neutraler Zuschauer untersucht. Heideggers Fazit: „*Lebenswelten werden durch die Wissenschaft in eine Tendenz der Entlebung*

---

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, hrsg. von Hans-Helmuth Gander, Frankfurt a. M. 1993 (GA 58), 29.

<sup>2</sup> Die Verwendung des Begriffs ‚Lebenswelt‘ im Verhältnis zu den spezifischen Ausprägungen Um-, Mit- und Selbstwelt ist hier jedoch nicht immer eindeutig; vgl. etwa GA 58, 62.

genommen und damit das faktische Leben gerade der eigentlichen lebendigen Möglichkeit seines faktisch lebendigen Vollzugs beraubt.“ (GA 58, 77f.)

Es stellt sich nun jedoch die Frage nach den konkreten Stufen dieses Verdinglichungsprozesses. Heidegger selbst nennt als zentrales Problem die Bestimmung „des Grenzübergangs vom Umwelterleben zur ersten Objektivierung“.<sup>3</sup> In *Sein und Zeit* präsentiert er – vornehmlich auf die Werkwelt bezogen – die Genese theoretischer Gegenstandserkenntnis bekanntlich als Hervortreten des bloß Vorhandenen am vormals Zuhandenen. Dieser spezifische ‚Umschlag‘ wird dabei dezidiert als Modifikation der Sicht vorgestellt: Die das praktische Besorgen leitende Umsicht wandelt sich zum bloßen Hinsehen. Die Beschaffenheit des Zuhandenen interessiert nicht mehr im Kontext seines Gebrauchs, sondern es wird nun – losgelöst aus allen konkreten Bezügen – auf seine Eigenschaften hin gemustert. Als Motivation für diese grundlegende Wandlung des Zu-Tun-Habens mit Zeug legt Heidegger dabei das Auftreten von *Störungen* nahe: Das Zeug fällt als solches erst *auf*, wenn es *ausfällt*, und bietet sich so für ein ‚kontextfreies‘ Thematisieren an.<sup>4</sup>

Während in *Sein und Zeit* also die Irritation des zunächst pragmatischen Umgangs mit den ‚Dingen‘ im Mittelpunkt der Analyse von Wissenschaftsgenese steht, setzt die sehr viel frühere Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919/20) einen anderen, bemerkenswerten Akzent: Sie thematisiert als zentrale Etappe zwischen dem faktischen Erleben und der theoretischen Gegenstandsbetrachtung das (nicht-literarische) *Erzählen* als lebensweltliche Praxis, in der sich die Strukturmomente des Lebens eine erste deutliche Artikulation verschaffen, ohne dass das ursprüngliche Erleben bereits deformiert würde. Im alltäglichen Erzählen, so Heidegger, „werden faktisch erlebte Bedeutsamkeitszusammenhänge zwar expliziert, aber doch in ihrer lebendigen Faktizität dabei belassen. Die Explikation ist die kenntnisnehmend erzählende, aber im Grundstil des faktischen Erfahrens“ (GA 58, 111). Als erste Kenntnisnahme des Erlebten ist das Erzählen nach Heidegger somit ein geradezu „merkwürdiges Phänomen“, weil es „gleichsam auf der Grenze steht: eine Artikulation und doch keine“ (GA 58, 114f.).

Dennoch wird das Erleben hier einer ersten deutlichen Modifikation unterzogen: Verändert hat sich einmal die Einstellung – es handelt sich nun um eine Vergegenwärtigung eines bereits Erlebten. Da der ursprüngliche Bedeutsamkeitszusammenhang jedoch in seiner ganzen

---

<sup>3</sup> Siehe Martin Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, hrsg. von Bernd Heimbüchel, Frankfurt a. M. 1987 (GA 56/57, 1-117), 91.

<sup>4</sup> Vgl. zur Interpretation der Wissenschaften als ‚Störungsbewältigungsinstrumente‘ Carl Friedrich Gethmann, „Der existenziale Begriff der Wissenschaft“, in: Ders., *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*, Berlin/New York 1993, 169-206.

Fülle und Lebendigkeit wieder gegenwärtig werden soll, wird der Gehalt des Erlebten nach Heidegger letztlich nicht umgestaltet. Dennoch bleibt das Erlebte im Erzählt-Werden auch nicht einfach dasselbe, denn der „*phänomenale Zusammenhangscharakter* dessen, worin ich erfahrend und davon Kenntnis nehmend lebe“ (GA 58, 117), sei nun ein anderer. Während ich im faktischen Erfahrungsvollzug gleichsam von Erlebnis zu Erlebnis ‚gleite‘ – nicht zurück, nicht nach vorne schaue –, ist der Erfahrungszusammenhang im Erzählen nämlich von vornherein als etwas ‚Ganzes‘ in den Blick gebracht. Zudem wird das Erlebte nun zeitlich datiert – *gestern* habe ich dieses oder jenes getan. Die erzählende Kenntnisnahme leistet somit eine „ausdrückliche *Gestaltgebung*. *Sie expliziert einen Zusammenhang, den das faktische Erfahren selbst nicht kennt, für den es gar kein Organ hat.*“ (GA 58, 118) Das Erzählen vollbringt also durchaus eine erste Objektivierung, doch es handelt sich dabei nach Heidegger um eine „nicht theoretisch-wissenschaftliche Gegenständlichkeit“ (GA 58, 112). Kurz: Wir haben es hier nicht mit Sachverhalten zu tun, sondern mit „Lebensverhalten“. Weil diese Gestaltung noch so stark am Erleben selbst orientiert ist, greifen die den Wissenschaften entlehnten Vorstellungen von Exaktheit und Richtigkeit hier nach Heidegger auch noch nicht.

Somit zeigt sich: Die eigene lebensweltliche Funktion des Erzählens liegt zunächst in einer ausdrücklichen Herausarbeitung und Stabilisierung der im Leben selbst liegenden Strukturformen. Dabei können nun bestimmte Momente des faktischen Erlebens in den Vordergrund treten, eine dominierende Stellung einnehmen. Bemerkenswerterweise kommt Heidegger in den *Grundproblemen* vom WS 1919/20 immer wieder auf das autobiographische Erzählen zu sprechen:<sup>5</sup> Im Erzählen erfasse ich mich selbst durch meine „Leistungen“ und „Schicksale“ (vgl. GA 58, 114), die einzelnen Phasen des Erlebens werden „als irgendwie zusammenhängend eine bestimmte Lebensganzheit bildend durchlaufen“ (GA 58, 118). Die Autobiographie ermöglicht somit ein *ausdrückliches Sich-selbst-Haben*, bei dem das Selbst jedoch gerade nicht verdinglicht wird. Ebenso wenig findet hier eine gewaltsame Isolierung des Selbst aus den komplexen Lebensbezügen statt. Das Erzählen der eigenen Erlebnisse als eigener ermöglicht somit offenkundig nach Heidegger die Herausbildung eines stabilen Selbst, dessen Stabilität nicht in einer dinglichen Substantialität liegt, sondern in dem Faktum, erster Bezugspunkt eines in sich relativ geschlossenen Bedeutsamkeitszusammenhangs zu sein.<sup>6</sup>

Wie aber vollzieht sich nun der Übergang von der ersten Kenntnisnahme des Erlebten zur theoretischen Dingerkenntnis? Wie in den wissenschaftstheoretischen Überlegungen von *Sein*

---

<sup>5</sup> Vgl. zur – offenkundig durch Dilthey beeinflussten – Reflexion über die „Selbstbiographie“ GA 58, 56ff.

<sup>6</sup> Zur anhaltenden Debatte um die Frage nach der Konstitution des Selbst im Erzählen siehe exemplarisch Wolfgang Kraus, „Das narrative Selbst und die Virulenz des Nicht-Erzählten“, in: *Narrative Ethik. Das Gute und das Böse erzählen*, hrsg. von Karen Joisten, Berlin 2007, 25-43.

und Zeit wird der Schritt zum dezidierten Objekterkennen als ein Auseinanderbrechen ursprünglicher Bedeutsamkeitsbezüge präsentiert. Heidegger schreibt in den *Grundproblemen* (1919/20): Der Gehalt der Kenntnisnahme zerfällt „in mehr oder minder zerstückelbare Wirklichkeitseinzelheiten [...], Fragmente“ (GA 58, 124). Dies bedeutet: Die einst in sich geschlossene Erzählung zersplittert in einzelne Sequenzen, auf der letzten Stufe in einzelne Wörter als isolierte ‚Trümmerteile‘. Entsprechend zählt Heidegger verschiedene ‚Versatzstücke‘ seiner vorher präsentierten Beispiele alltäglichen Erzählens auf: „Sonnenuntergang“, „im Seminar Sitzen“, „Handbuch der physiologischen Optik“, „Kopfschmerzen“.<sup>7</sup>

Anders als in *Sein und Zeit* dominiert hier also eine *sprachbezogene* Trans- und schließlich Deformation ursprünglichen Erlebens.<sup>8</sup> Dem aus dem umfassenden Zeugzusammenhang isolierten Hammer entspricht das bloße Wort ‚Hammer‘, das im Wörterbuch unter vielen anderen Namen für bestimmte Dinge aufgelistet ist. Das vorhandene Objekt wurde aus einem durch Um-zu-Bezüge strukturierten Zusammenhang herausgerissen, das einzelne Wort dagegen aus einer einst lebendigen Geschichte, die als Kenntnisnahme ursprünglichen Erlebens neben dem alltäglichen Umgang mit Zeug sicherlich noch mannigfache andere lebensweltliche Bezüge zum Ausdruck brachte. Die Motivation, eine erste Vergegenständlichung vorzunehmen, liegt nach Heideggers Hinweis vom WS 1919/20 zudem auch nicht primär im Auftreten von Störungen, die ein zielgerichtetes Kalkulieren in Zweck-Mittel-Relationen anstoßen, sondern sie mag z. B. in der Frage eines Anderen gründen, die lauten könnte: Wie ist es dir gestern so ergangen?

## II.

Mit der Thematisierung des Erzählens tritt nun ein Phänomen in den Blick, welches während der letzten Jahrzehnte in den Humanwissenschaften eine zentrale Stellung erhielt: Psychologie, Geschichts- und Sozialwissenschaft griffen vermehrt auf alltägliches Erzählen als Quellen zurück, die Linguistik interessierte sich verstärkt für die Alltagserzählung und die ihr eigenen Strukturmerkmale. Das bedeutet, mit Heidegger gesprochen: Das Erzählen stellt hier nicht einen bloßen Durchgang auf dem Weg zur wissenschaftlichen Thematisierung be-

---

<sup>7</sup> Vgl. GA 58, 124f.

<sup>8</sup> Allerdings erwähnt auch *Sein und Zeit* das nicht-literarische Erzählen, und zwar als eine Stufe zwischen „der im besorgenden Verstehen noch ganz eingehüllten Auslegung und dem extremen Gegenfall einer theoretischen Aussage über Vorhandenes“; vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 18. Aufl., Tübingen 2001, 158 (im Folgenden SZ).

stimmter Phänomene dar, sondern diese spezifischen Wissenschaften greifen dezidiert auf die Dokumentation ursprünglicheren Erlebens und lebensweltlicher Phänomene zurück, etwa im Bereich der Oral History in der Geschichtswissenschaft oder bei einer Favorisierung qualitativer Methoden in Soziologie und Psychologie.<sup>9</sup>

Neben der mathematischen Physik, die Heidegger in *Sein und Zeit* als bestes Beispiel für die – geschichtliche wie ontologische – Genese von Wissenschaft präsentiert, spielt noch eine andere Wissenschaft in Heideggers Schriften der Zwanziger eine zentrale Rolle: die Geschichtswissenschaft.<sup>10</sup> Als Wissenschaft muss diese nach Heideggers Konzeption zwar grundsätzlich ein abkünftiges Phänomen gegenüber der ursprünglichen Geschichtlichkeit des Lebens – später: Daseins – darstellen, dennoch drängt sich die Frage auf, ob innerhalb der Wissenschaften, die sich in ausgezeichneter Weise mit menschlichem Sein in einer Welt befassen, nicht noch einmal unterschieden werden kann zwischen einer eigentlichen Hinwendung zum Dasein, die seiner Seinsweise der Existenz Rechnung trägt, und einer uneigentlichen Ausprägung, die Dasein von vornherein als etwas ‚vorhandenes‘ begreift. In Bezug auf die Geschichtsschreibung bedeutete dies: Wenn die dem faktischen Leben bzw. Dasein eigene Geschichtlichkeit gerade nicht meint, dass dieses wie ein Vorgang in der Zeit abläuft oder wie ein Ding seine charakteristische Zeitstelle hat, dann müsste eine eigentliche Geschichtsschreibung diesem spezifischen Geschichtlichsein des Menschen gerecht werden. Möglicherweise ließe sich eine solche Thematisierung einst gewesenen Seins-in-einer-Welt nun gerade dadurch verwirklichen, dass sie sich diesem in seiner ursprünglichen Ausprägung annähert, indem sie auf überliefertes oder aktuelles Erzählen zurückgreift.

Tatsächlich gibt Heidegger in §76 von *Sein und Zeit* („Der existenziale Ursprung der Historie aus der Geschichtlichkeit des Daseins“) einige Hinweise zur Historiographie, die als Andeutungen einer ‚recht‘ verstandenen Geschichtswissenschaft gelesen werden können. Eine solche eigentliche Erschließung des geschichtlich Seienden thematisierte nun nach Heidegger gerade keine feststehenden ‚Tatsachen‘, sondern das dagewesene Dasein in seinen jeweiligen *Möglichkeiten*. Eine eigentliche Geschichtsschreibung bemühte sich also um einst in konkreten Lebenswelten existiert habende ‚Selbste‘, deren Beschreibung mit vermeintlich unhistorischen Kategorien die einstige Lebendigkeit in die „Blässe eines überzeitlichen Musters“ (SZ

---

<sup>9</sup> Vgl. zu dieser Entwicklung exemplarisch die differenzierten Ausführungen in *The oral history reader*, ed. by Robert Perks and Alistair Thomson, London/New York 1998.

<sup>10</sup> Siehe bei den Frühen Freiburger Vorlesungen exemplarisch Martin Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, hrsg. von Claudius Strube, Frankfurt a. M. 1993 (GA 59), 43ff. sowie Ders., *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, hrsg. von Matthias Jung und Thomas Regehly, Frankfurt a. M. 1995 (GA 60, 1-156), 31ff. In der ersten Vorlesung unterscheidet Heidegger sechs Bedeutungen von Geschichte, deren Extreme die Geschichtswissenschaft und die ‚persönliche‘ Geschichte eines Menschen ausmachen. In der zweiten widmet er sich ausführlich dem Phänomen des Historischen.

395) verwandelte. Ein Rückgriff auf eigene, erste Objektivierungen dieses Lebens, die ausdrücklich nicht-theoretischer Art sind, bietet sich also unmittelbar an, wenn die Historie ihrer Aufgabe gerecht werden will, einen ‚Gegenstand‘ zu haben, der gerade nicht als ‚Ding‘ gefasst werden darf.

An folgenden zwei – beispielhaft ausgewählten – Aspekten lässt sich konkret zeigen, inwieweit der Rückgang der Geschichtswissenschaft auf eine frühere Stufe ihrer eigenen Genese – das alltägliche Erzählen von kleinen und großen Lebensgeschichten – eine relative ‚Entdinglichung‘ aus der Perspektive theoretischen Forschens leisten könnte: Die übergeordnete Weltzeit, in dessen beständigen Fortgang der beschriebene historische Vorgang oder die thematisierte historische Persönlichkeit eingefügt werden, wird konfrontiert mit einer anderen Zeitlichkeit, die sich in Erinnerung an und Erwartung von bestimmten, für das jeweilige Leben bedeutsamen Ereignissen aufspannt. Außerdem gelangen sprachliche Artikulationen in den Blick, die vor jeder theoretischen Aussage über bloß Vorhandenes liegen, in denen sich also das gewesene Dasein nicht als ein ‚etwas‘ mit diesen oder jenen Eigenschaften zeigt, sondern in seinem eigenen, sprachlich vollzogenen ‚Ich bin‘ zugänglich wird.<sup>11</sup>

Wenn Heidegger bei seinen wissenschaftsgenetischen Überlegungen in *Sein und Zeit* selbst fragt, ob nicht auch Zuhandenes *als* Zuhandenes Gegenstand von Wissenschaft sein könne, dann ließe sich auch hier ein Bezug zu einer eigentlichen Geschichtswissenschaft aufzeigen: Als dem Blick der Besucher ausgeliefertes Objekt im Museum wird aus dem einst gebrauchten Krug ein bloß Vorhandenes; in seinem ehemaligen Zeugcharakter vermag er nur dann zu begegnen, wenn man ihn als Element möglicher ehemaliger Geschichten zugänglich macht – oder: ihn als ‚etwas‘ nimmt, das selbst eine Geschichte zu erzählen hat.

### III.

Die vorigen Überlegungen versuchten zu zeigen, inwieweit vor dem Hintergrund der heideggerischen Auffassung von Wissenschaft eine Hinwendung zu Erzählungen vor allem in einer Geisteswissenschaft wie der Historiographie begründet werden könnte. So wie diese Einbeziehung eben beschrieben wurde, stellt die wissenschaftliche Betrachtung aber immer noch eine deutliche Distanznahme gegenüber einem erzählenden Zugang zur Welt dar: Sie greift auf Narrationen lediglich als aufschlussreiches ‚Material‘ zurück. Nun waren die letzten Jahr-

---

<sup>11</sup> Eine weitere Chance der Einbeziehung von Alltagserzählungen und Alltagserzählen: Nicht allein die ‚großen Personen‘ der Geschichte und ihre konkreten Lebenswelten treten in den Blick, sondern gewesener Alltag wird in seiner Vielfältigkeit entdeckt.

zehnte von einer Entwicklung gekennzeichnet, die man als „narrativist turn“ bezeichnen kann. Dabei rückten die Wissenschaften *selbst* als ‚Narrationen‘ – als einer narrativen Struktur folgende oder narrative Elemente einschließende Artikulationen – in den Blick.<sup>12</sup> Möglicherweise stellen die Wissenschaften also gar keine endgültige Überwindung eines ‚erzählenden‘ Zugangs zur Welt dar.

Tatsächlich lassen sich auch in Heideggers Texten der zwanziger Jahre Hinweise auf eine ursprünglichere Narrativität finden, die es ermöglichen, auch die Wissenschaften als – übergeordnete – ‚Erzählungen‘ zu begreifen. So fiel bereits auf, dass das alltägliche Erzählen den erzählten Erlebnissen laut Heidegger nicht erst nachträglich eine bestimmte Ordnung aufzwingt, sondern dass das ursprüngliche Erleben selbst schon eine spezifische Strukturiertheit aufweist, die sich in der ersten Kenntnisnahme lediglich eine ausdrückliche Artikulation verschafft. Offenkundig findet sich das Selbst nicht erst dann in ‚Geschichten‘ wieder, wenn es die erlebten Situationen in ausdrücklich erzählten Geschichten reflektiert, sondern die Grundbestimmung des Lebens, sich in mannigfachen Bedeutsamkeitszusammenhängen zu entfalten und in diesen eine Stabilisierung der eigenen Strukturen zu erlangen, weist vielmehr in die Richtung einer narrativen Verfasstheit seiner selbst – einer grundlegenderen Narrativität, die jede konkrete Schilderung von Erlebtem überhaupt erst möglich macht.<sup>13</sup>

Inwieweit aber können vor dem Hintergrund einer solchen Lesart der frühen hermeneutisch-phenomenologischen Konzeption Heideggers nun die einzelnen Wissenschaften als ‚Erzählungen‘ in einem weiteren Sinne verstanden werden? Bemerkenswerterweise beschreibt Heidegger die Selbstartikulation des Lebens in Institutionen wie der Wissenschaft in den Frühen Freiburger Vorlesungen auch wiederholt als eine Art *Selbstgespräch*: Das faktische Leben spreche sich stets in seiner eigenen Sprache an und antworte in derselben. Es trägt also „in sich selbst strukturhaft [...] die von ihm selbst benötigten Verfügbarkeiten als Möglichkeiten der Erfüllung der ihm selbst entwachsenden Tendenzen“ (GA 58, 42). Das bedeutet: Das faktische Leben gleicht einem System an Formen, welches immer neue ‚Geschichten‘ generieren kann, in denen es sich selbst auslegt. Die einzelnen Wissenschaften, so Heidegger, prägen nun

---

<sup>12</sup> Siehe exemplarisch Martin Kreiswirth, „Trusting the Tale: The Narrativist Turn in the Human Sciences“, in: *New Literary History* 23 (1992), 629-657 sowie Wolfgang Müller-Funk, *Die Kultur und ihre Narrative. Eine Einführung*, Wien u. a. 2002. Zur in der Geschichtswissenschaft besonders eindringlich geführten Debatte über narrative Strukturen der eigenen Forschungen siehe die Sammelbände *Theorie und Erzählung in der Geschichte*, hrsg. von Jürgen Kocka und Thomas Nipperdey, München 1979 sowie *Theorie der modernen Geschichtsschreibung*, hrsg. von Pietro Rossi, Frankfurt a. M. 1987.

<sup>13</sup> Kaul versucht, im Rahmen von *Sein und Zeit* eine ursprüngliche Narrativität des Daseins aufzuzeigen; vgl. Susanne Kaul, *Narratio. Hermeneutik nach Heidegger und Ricœur*, München 2003. Die eigenen, früheren Äußerungen Heideggers zum Erzählen berücksichtigt sie jedoch nicht. Ein hier wie in der obigen Interpretation nahe gelegtes ‚Zusammenfallen‘ von Leben und ‚Geschichte‘ lässt sich allerdings auch kritisch hinterfragen; siehe exemplarisch Dieter Thomä, „Vom Nutzen und Nachteil der Erzählung für das Leben“, in: Joisten 2007, 75-93.



ihrerseits eigene Strukturformen aus, welche festlegen, was für Fragen und Antworten im Bereich ihrer Forschungen überhaupt produziert werden können. So bilde jede Wissenschaft u. a. bestimmte Grundbegriffe aus und entscheide sich für einen bestimmten Typ von ‚Gültigkeit‘. Die Wissenschaften legitimieren also ihren jeweiligen Blick auf die Welt durch die Hervorbringung einer übergeordneten *Rahmenerzählung* – eines umfassenden Entwurfes des Lebens bzw. der Welt –, die zur Bildung einer stabilen Identität der Forschergemeinde und gleichzeitig zur Abgrenzung gegenüber den anderen Wissenschaften dient.<sup>14</sup>

Die Philosophie darf nach Heidegger jedoch gerade nicht als eine Wissenschaft unter anderen begriffen werden. Während die einzelnen Wissenschaften letztlich gleichberechtigte<sup>15</sup> Artikulationen des Lebens darstellen, soll die Philosophie also jenseits dieser mannigfachen Weltentwürfe stehen. Bedeutet dies nun auch, dass ihr Ursprung gerade im Aussetzen allen Erzählens, im Nichtigwerden aller Erzählungen liegt? Wenn Heidegger in den Frühen Freiburger Vorlesungen nach der konkreten Ausgestaltung der Philosophie als vor-theoretischer Urwissenschaft fragt, kehrt folgendes Problem immer wieder: Wie kann eine tatsächliche Thematisierung des Lebens an sich überhaupt möglich sein, ohne dass dieses vergegenständlicht und ‚zerstückelt‘ wird? Um einer solchen Entlebung des Lebens in der Philosophie zu entgehen, muss diese nach Heidegger Folgendes leisten: Sie darf nicht aus dem ursprünglichen Erleben heraustreten, sondern soll in verstehender Weise in dieses hinein- bzw. mit diesem mitgehen. Die Philosophie begreift die Welt also nicht *richtiger* als die Wissenschaften, sondern *ursprünglicher*. Sie sucht sich demnach auch kein bevorzugtes Stück Welt für ihr Fragen aus, sondern kann nach Heidegger „von jedem Punkt des Lebens ausgehen“ (GA 58, 239), muss sich diesen jedoch als *Grundsituation* vergegenwärtigen, in der sich „die Totalität des Lebens ausdrückt“ (GA 58, 231).

Wie aber sieht eine echter Nachvollzug ursprünglichen Erlebens bei Heidegger selbst aus, in seinen Vorlesungen der frühen zwanziger Jahre? Es fällt auf, dass er hier beständig auf kleine Erzählsequenzen zurückgreift – ‚ich gehe durch die Stadt und denke an‘, ‚ich trete in den Hörsaal ein, da sehe ich‘ usw.<sup>16</sup> Freilich bleibt Heidegger bei diesen ‚trivialen‘ Schilderungen alltäglichen Erfahrens nicht stehen – die philosophische Arbeit liegt ja darin, die sich hier zeigenden Grundkategorien faktischen Lebens herauszupräparieren, sie geht also gerade über das

---

<sup>14</sup> Mit einer solchen Rahmenerzählung operieren dann schließlich auch die Naturwissenschaften, obgleich sie sich von einem erzählenden Zugang zur Welt im engen Sinne so weit wie nur möglich entfernt zu haben scheinen; vgl. dazu Müller-Funk 2002, 42f.

<sup>15</sup> So verurteilt Heidegger schließlich nicht die Naturwissenschaften generell, sondern das Eindringen ihrer Methoden und Begriffe in andere Wissenschaften bzw. die Philosophie.

<sup>16</sup> Heidegger nennt diese Schilderungen ursprünglichen Erlebens selbst ein Erzählen; vgl. GA 58, 43 und 36.

‚bloße‘ Erzählen von faktischem Erleben hinaus.<sup>17</sup> Indem sie aber dezidiert mit einem solchen einsetzt, vermag die Philosophie nach Heidegger eben das zu leisten, was niemals in den Zuständigkeitsbereich einer der Einzelwissenschaften fallen könnte: eine Annäherung an das *ganze* Leben in seiner Ursprünglichkeit und Komplexität.

Doch weist nicht diese hier überdeutlich hervortretende „Norm“ der *Ursprünglichkeit* ihrerseits darauf hin,<sup>18</sup> dass auch die Philosophie einen bestimmten Horizont entwirft, der ihr konkretes Fragen initiiert und begrenzt? Wenn nach Heidegger zudem alles Begegnende im Lichte eines bestimmten *Wie* gegeben ist, *wie* begegnet dann das Leben selbst? Meint Philosophie ein verstehendes „Erleben des Erlebens“ (GA 56/57, 117) und ist jedes Erleben nach Heidegger von einem bestimmten *Grundstil* – einer unhintergehbaren ‚Grundfärbung‘ – geprägt,<sup>19</sup> dann stellt sich schließlich die Frage, wie sich das philosophierende Selbst überhaupt jenseits einer konkreten Auslegung des Lebens positionieren kann. Dennoch scheint Heidegger davon auszugehen, dass in der Philosophie das faktische Leben in einer ausgezeichneten Weise *selbst zu Wort kommen kann*, so dass in der Distanzierung von allem ‚bloßen‘ Erzählen der Quellpunkt jeglichen konkreten Erzählens aufdeckt wird, die Philosophie also eine Art authentische ‚Biographie‘ des faktischen, geschichtlichen Lebens selbst liefert.

Sehr viel deutlicher als in den Frühen Freiburger Vorlesungen grenzt sich nun die Fundamentalontologie in *Sein und Zeit* vom Erzählen ab. Dieses wird hier eindeutig als rein ontische Angelegenheit präsentiert, weil nur von Seiendem überhaupt etwas erzählt werden kann. Die Frage nach dem Sein selbst muss dieses vorphänomenologische ‚Geschäft‘ also konsequent überwinden. In Anspielung auf Platons *Sophistes* betont Heidegger dementsprechend, der erste Schritt im Verständnis des Seinsproblems bestehe darin, keine Geschichte(n) zu erzählen, d. h. Sein nicht wie ein Seiendes zu behandeln, das man auf anderes zurückführen, mit anderem in eine Beziehung setzen kann. Zudem liegt das Ursprungsmoment echten Philosophierens, das sich von den alltäglichen Selbsttäuschungen im Man sowie der vorhandenheitsfixierten philosophischen Tradition zu lösen vermag, nach *Sein und Zeit* nun gerade in einem Anruf, der bezeichnenderweise „nichts zu erzählen“ hat (SZ 273).<sup>20</sup> So begreift Heidegger am Ende der zwanziger Jahre Philosophie eindeutig als ein Fragen nach dem, worüber nichts er-

---

<sup>17</sup> Zum spannungsreichen Verhältnis von Philosophie und Erzählung im engen Sinne siehe Klaus-Dieter Eichler, „Über den Umgang mit *Erzählungen* bei Platon und Aristoteles“, in: Joisten 2007, 117-134.

<sup>18</sup> Ursprünglichkeit ist nach Heidegger die „Norm des phänomenologischen Verstehens“ (GA 58, 244).

<sup>19</sup> Vgl. GA 58, 54. Heidegger erwähnt hier die Möglichkeit, alles z. B. im Schein des *Komischen* zu erleben.

<sup>20</sup> Die Gefahr beim Erzählen liegt schließlich darin, dass die Rede zum bloßen *Gerede* wird. In Bezug auf Phänomene wie Nicht-Funktionalität des Erzählens und Alltagsfiktion, die Heidegger selbst indirekt anspricht, siehe Elisabeth Gülich, „Konventionelle Muster und kommunikative Funktionen von Alltagserzählungen“, in: *Erzählen im Alltag*, hrsg. von Konrad Ehlich, Frankfurt a. M. 1980, 335-384 sowie Wolf-Dieter Stempel, „Alltagsfiktion“, in: Ehlich 1980, 385-419. In Bezug auf Heideggers Äußerungen zu Funktionen des alltäglichen Erzählens, zu denen eben auch Unterhaltung und Selbstdarstellung gehören können, vgl. GA 58, 112 und 116.

zählt werden kann, während alles in der Welt Vorkommende Gegenstand mannigfacher Geschichten zu werden vermag. Um 1920 war das Erzählen für Heidegger Einstieg in die Philosophie, nun liegt der Akzent eindeutig auf der Philosophie als dezidiertem Enden jeglichen Erzählens.

So eröffnen sich im Anschluss an diese Überlegungen zwei alternative Bestimmungen des Bezugs der Philosophie zur konkreten Lebenswelt und zu den Einzelwissenschaften, die in folgenden zugespitzten Fragen Ausdruck finden: Muss der Philosoph nicht nur den Marktplatz, sondern auch den Gang zu anderen Fakultäten meiden, um einer möglichen Verstrickung in deren Erzählungen – und deren jeweiliger ‚Rhetorik‘ – zu entgehen? Oder lässt sich vor dem Hintergrund der Bestimmung von Philosophie als faktischem *Vollzug* bzw. eigener Weise (geschichtlich) *zu sein* nicht eher behaupten, die Philosophie sei immer schon in ‚Geschichten verstrickt‘, d. h. immer schon in Gespräche involviert – Gespräche mit den Entwürfen der Einzelwissenschaften, den ‚Meistererzählungen‘ anderer Philosophen, der Literatur sowie dem nicht-literarischen Erzählen der Lebenswelt, in der sie selbst ihre Wurzeln hat? Das bedeutete freilich: Die Philosophie bildet ihre jeweils eigene Sprache stets in solchen Dialogen heraus und mag sich in einer originellen Konzeption durchaus auf ein letztes Wort verdichten, kann dieses aber niemals als für alle Zeiten abschließendes Urteil über Leben und Welt formulieren. Heideggers Denken der zwanziger Jahre trägt diese Spannung zwischen dem Anspruch auf eine strengere, ursprünglichere Aneignung der Phänomene in der Philosophie und der Einsicht in die jeweilige historische Situiertheit des philosophischen Zugangs in beispielhafter Weise aus und artikuliert so eindringlich die Probleme jeder zu starken Annäherung sowie jeder zu starren Distanzierung der Philosophie von Lebenswelt und Einzelwissenschaften.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Nach Rortys Vorstellung von Ironie als Ausdruck der Einsicht in ein unhintergebares Gefangenseins in Erzählungen bzw. Sprachspielen lässt sich Heideggers Philosophie somit als ein Denken fassen, welches sowohl metaphysische als auch ‚ironische‘ Momente in sich trägt; siehe Richard Rorty, *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge 1989.