

Joachim Stiller

Von der Phänomenologie
zur Hermeneutik

Alle Rechte vorbehalten

Von der Phänomenologie zur Hermeneutik

Ich möchte hier gerne einmal in einem durchaus ernstgemeinten Projekt den Teil A. ("Von der Phänomenologie zur Hermeneutik") aus dem Werk "Grundkurs der Philosophie - Band 10: Philosophie des 20. Jahrhundert" von Ehlen, Haeffner und Ricken wiedergeben, besprechen und diskutieren... Der Beitrag versteht sich ganz bewusst als Projektbeitrag für das Hermeneutik-Projekt im Hauptforum und soll auch auf Dauer dorthin verschoben werden....

Ich gebe eine kurze Inhaltsangabe zu den in diesem Projekt zu besprechenden sieben Philosophien:

1. [Edmund Husserl](#)
2. [Max Scheler](#)
3. [Martin Heidegger](#)
4. [Jean-Paul Saartre](#)
5. [Hans-Georg Gadamer](#)
6. [Maurice Merleau-Ponty](#)
7. [Emmanuel Levinas](#)
8. [Paul Ricoer](#)
9. [Jaques Derrida](#)

Von der Phänomenologie zur Hermeneutik

Eine der wichtigsten und umfangreichsten Strömungen der Philosophie, die ganz dem 20. Jahrhundert angehört, steht unter dem Titel „Phänomenologie“. Ihre Zentralfigur ist E. Husserl, aber die Strömung speist sich aus mehreren, dem Ursprung und der Gestaltung nach sehr verschiedenen Gedankenläufen. Ihnen allen gemeinsam ist einerseits das (zumindest anfängliche) Misstrauen gegen die Konstruktionen des spekulativen Idealismus und des Neukantianismus, nicht weniger aber gegen die Voreiligkeit der Anwendung einzelwissenschaftlicher Methoden auf philosophische Probleme. Im Grunde geht es um eine Art von höherem Empirismus, der sich von den Scheuklappen des Sensualismus befreit hat, d.h. um den Versuch, das schlicht Erlebte möglichst sensibel wahrzunehmen und vorurteilsfrei zu beschreiben bzw. zu analysieren. So können grundverschiedene Autoren wie Gabriel Marcel und Nicolai Hartmann ihre Darlegungen als phänomenologisch bezeichnen; so kann John L. Austin sein Tun eine Sprachphänomenologie nennen, während andere, wie z.B. Jean-Paul Sartre, das Wort in einem Sinn verwenden, in dem sich das neue Methodenideal mit Denkfiguren aus Hegels „Phänomenologie des Geistes“ verbindet.

Zur „phänomenologischen Bewegung“ im engeren Sinn dürfen aber vor allem jene Philosophen gerechnet werden, die entweder unter einem starken Einfluss (der frühen Philosophie) Husserls standen oder als dessen Zeitgenossen zu den Mitarbeitern des „Jahrbuches für Philosophie und phänomenologische Forschung“ (1913-1930) gehörten. Ihr Programm ist im ersten Band (1913) veröffentlicht, unterzeichnet u.a. von Husserl, Pfänder und Scheler: Im Rückgang auf die „originären Quellen der Anschauung und auf die aus ihr zu schöpfenden Wesenseinsichten“ sollen Begriffe und Probleme der Philosophie so geklärt werden, dass eine eigentliche philosophische *Forschung* möglich wird, die auch den Boden für erneuerte Theorie-Ansätze im Hinblick auf die einzelwissenschaftliche Arbeit wird bereitstellen können.

Aus der großen Zahl von Denkern, die mehr oder weniger phänomenologisch dachten, können hier nur einige der wichtigsten vorgestellt werden. Zu ihnen gehören auch jene Autoren, die der phänomenologischen Bewegung als immanente Kritiker angehören. Denn es gab sie fast von Anfang an, ob sie nun ihr Anliegen unter das Stichwort des Seins, der Geschichte, der Hermeneutik oder der Sprache Stellten.

I. Edmund Husserl

Ich lasse nun nicht den Text von Ehlen, Haeffner und Ricken folgen, sondern zwei Texte von Störig und Hirschberger:

Störig über Edmund Husserl

1. Phänomenologie - Entstehung

„Große Teile der Philosophie des 20. Jahrhunderts wie Lebensphilosophie und Pragmatismus enthalten eine Abkehr von Kant. So auch die Phänomenologie, deren Blütezeit etwa die erste Jahrhunderthälfte einnimmt. Abkehr von Kant zeigt sich auch darin, dass man auf vorkritische Denker - die Scholastiker, Spinoza, Leibniz - zurückgreift. Husserl, der Begründer der Phänomenologie, ist zwar vom Neukantianismus nicht ganz unberührt geblieben, hatte aber in Franz Brentano (1838-1917) einen für ihn richtungweisenden Lehrer, der zunächst katholischer Priester gewesen war und nach Abwendung von der Kirche doch der Scholastik und ihrem Lehrer Aristoteles eng verbunden blieb. Durch die Arbeiten mehrerer an ihn anknüpfender Denker ist Brentano nachträglich zu einem der einflussreichsten Philosophen des 19. Jahrhunderts geworden. Von ihm geht nicht nur Husserl aus, dessen Phänomenologie als Mutterboden des Existentialismus gilt; auch die der Phänomenologie verwandte "Gegenstandstheorie" von Alexis Meinong (1853-1921) nimmt von ihm ihren Ausgang.

Ein zweiter Denker, dessen Wirken noch früher liegt als das Brentanos, nämlich Bernhard Bolzano (1781-1848), Philosoph und Mathematiker, ebenfalls Gegner Kants, ist auch durch Husserl wieder ins Licht gerückt worden. Bei ihm findet sich ein Grundgedanke, zu dem sich Husserl (außer ganz in den Anfängen seines Wirkens) mit Nachdruck bekannt hat: die Unabhängigkeit der Logik von der Psychologie. Die Gesetze der Logik sind nicht identisch mit den Vorgängen im denkenden Bewusstsein. Sie sind vielmehr zeit- und raumlose Wahrheiten, Sätze an sich. Auf diese idealen Wesenheiten richtet die Phänomenologie ihren Blick. Sie ist eine *Philosophie des Wesens*.

2. Edmund Husserl

Husserl gehört zu den einflussreichsten Philosophen des Jahrhunderts. Er wurde 1859 in Proßnitz (Mähren) geboren, lehrte in Halle, Göttingen, dann von 1916 bis zu seiner Emeritierung 1928 in Freiburg/Breisgau. Im Alter wurde er wegen seiner jüdischen Abstammung übel angefeindet. Dass er als junger Mann unter dem Einfluss seines Mentors Thomas G. Masaryk zum Protestantismus übergetreten war, änderte daran nichts. Sein Tod 1938 bewahrte ihn vor der letzten Konsequenz der Verfolgung. Husserl war als Mathematiker ausgebildet, hat dem berühmten [Mathematiker] K. Th. Weierstrass als Assistent gedient. Mit seinem ersten Buch "*Philosophie der Arithmetik*" (1891) ging Gottlob Frege als Rezensent streng ins Gericht. Er warf ihm "Psychologismus" vor, also Verwischungen der Grenzen zwischen Logik und Mathematik einerseits, Psychologie andererseits.

Husserls erstes Hauptwerk, die *"Logischen Untersuchungen"*, erschien genau zur Jahrhundertwende (2 Bde., 1900/1901) und wird häufig neben den Arbeiten von Plack, Einstein und Freud als Markstein genannt. Ein Kerngedanke Husserls ist nur deutlich herausgearbeitet, eben die Ablehnung des Psychologismus in der Logik. Wilhelm Dilthey bezeichnete das Werk als "ersten großen Fortschritt der Philosophie seit Kant".

Ich nenne zunächst die weiteren wichtigen Werke. Husserl gab ab 1913 das "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung" heraus, und als erster Beitrag erschienen hier seine *"Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie"*. Das Werk kann als Grundwerk der ganzen Schule gelten. Allerdings genaugenommen war es nur der erste Teil, *"Allgemeine Einführung in die Phänomenologie"* genannt, eines auf drei Teile angelegten Werkes. Der zweite und dritte Teil, von einer Assistentin aus Husserls Manuskripten herausgegeben, sind erst 1952 postum erschienen. 1929 erschien *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*".

Nun wirft die Hitler-Ära ihre Schatten. Husserls nächstes Werk *"Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie"* konnte zu etwa zwei Drittel nur in der in Belgrad erscheinenden Emigrantenzeitschrift *"Philosophia"* erscheinen (der Rest erst postum).

Zwischen den beiden letztgenannten Werken hat Husserl die *"Meditations cartesiennes"* verfasst. Sie erschienen, wie der Titel [schon] anzeigt, zuerst in einer französischen Übersetzung (1931), in deutscher Fassung postum 1950. Das Schicksal dieses Buches hat nichts mit politischer Verfolgung zu tun. Vielmehr hatte Husserl Vorträge, die er 1929 in Paris gehalten hatte, auf französischen Wunsch zunächst in dieser Sprache publiziert (einer der beiden Übersetzer vom Deutschen ins Französische war der angesehene Philosoph Emmanuel Levinas), die deutsch Fassung aber zurückgehalten, weil er sich gerade mit dem Werk Martin Heideggers (der Husserls Freiburger Lehrstuhl übernommen hatte) auseinandersetzte. Die genannten Werke Husserls ergeben kein abgeschlossenes "System". Dagegen steht vor allem Husserls Grundeinstellung zu seiner philosophischen Arbeit, die ihm höchste Berufung bedeutete. Er strebte nach einer Grundlegung des wissenschaftlichen Erkennens, das auf ganz strengen "letztgeklärten" (ein Ausdruck Husserls) Grundlagen ruhte. Seine unbedingte intellektuelle Redlichkeit veranlasste ihn, sich zu wiederholten Malen selbst zu korrigieren und neu anzusetzen (er nannte sich einmal einen "ewigen Anfänger"). Husserls Denken hat Wandlungen durchgemacht, und dies zeigte sich erst in vollem Umfang, seit in Löwen (Belgien) eine Gesamtausgabe seiner Schriften (ab 1950) unter dem Gesamttitel "Husserliana" herausgegeben wurde. Das Gesamtwerk ist ein Monument in der Philosophie dieses Jahrhunderts, freilich schwer zugänglich, nicht nur wegen Husserls Wandlungen, sondern vor allem wegen der unübertrefflichen Genauigkeit und Strenge, nach der Edmund Husserl lebenslang gestrebt hat. Er hinterließ 56 000 stenographische Manuskriptseiten.

Was ist Phänomenologie? Das Wort ist hergeleitet von dem griechischen Verbum *phainesthai* (sich zeigen, ans Licht kommen). Das Prinzip *phainomenon* bedeutet also "das sich Zeigende, das Erscheinende" und wird von alters her in der Philosophie gleichbedeutend mit "das (den Sinnen, der Erkenntnis) Erscheinende" benutzt.

In diesem Sinne setzt Kant das Erscheinende dem Ding an sich (griech. *nouomenon*) entgegen. (In der Umgangssprache meine "Phänomen" außerdem "auffallende, ungewöhnliche Erscheinung") [Der Begriff] "Phänomenologie" ist in der Philosophie u.a. von Herder und besonders von Hegel verwendet worden.

Husserl erklärt in der Einleitung zu seinen "Ideen" (1913), er werde die Phänomenologie "nicht als Tatsachenwissenschaft, sondern als Wesenswissenschaft" begründen. Um das Wesen zu erkennen bedarf es einer besonderen Einstellung. Man muss die natürliche Erkenntniseinstellung "außer Aktion setzen", man muss die ganze natürliche Welt, die "für uns da" ist, "einklammern". Epoche (Mit Betonung des letzten e) heißt dieser Schritt, der von der ganzen existierenden realen Welt absieht und zum "reinen Bewusstsein" führt.

Als Leser erwartet man, Husserl werde in seinem stattlichen (dreibändigen) Werk an Beispielen demonstrieren, wie man diese seine Methode anwendet und zu welchen Resultaten sie führt. Überzeugende Beispiele findet man aber kaum bei Husserl selbst, sondern bei seinen Schülern wie Scheler. Sie haben den Kampf ruft ("Zu den Sachen selbst!") ernst genommen; allerdings haben sie Husserls besondere, von ihm "transzendental" genannte Ausprägung der Methode aufgegeben. "Phänomenologie" meint dann einfach eine strenge, sachliche, vorurteilsfreie, methodisch genaue Denkweise.

Hirschberger: Husserl

1. Einleitung

Mit der Phänomenologie setzt genau zu Beginn unseres Jahrhunderts, mit dem Erscheinen nämlich von Husserls "Logischen Untersuchungen" (1900), eine philosophische Bewegung ein, die sofort ein Charakteristikum offenbart, das der Philosophie des 20. Jahrhunderts eigentümlich ist, die vielgenannte Wende zum Objekt und zum Wesen. An sich besagt Phänomenologie nur eine Methode, die Vorschrift nämlich, die Sache selbst in ihrem Wesensgehalt aufscheinen zu lassen mit Hilfe eines sich in die jeweiligen philosophischen Gebiete sachgetreu einfühlenden Schauens und Aufdeckens. Darum das Motto der Schule: Zurück zu den Sachen selbst! Es ist zu verstehen aus der Unzufriedenheit mit dem oft vergewaltigenden Verfahren der Systeme und Schulen, die häufig genug nur die Hausmachtspolitik ihrer Standpunkte und Terminologien weiterspinnen musste, statt unvoreingenommen die Dinge selbst sprechen zu lassen. Diese neue methodische Besinnung war von markanter Bestimmtheit und doch wieder so offen, dass sie überall Aufnahme finden konnte. Tatsächlich besitzt die phänomenologische Methode in allen philosophischen Lagern ihre Anhänger, und überall hat sie befruchtend gewirkt. Ihrer ganzen Anlage nach entwickelte sich dabei mehr oder weniger deutlich in der Richtung einer objektivistischen Philosophie des Wesens und des Seins. Das Zurücktreten des Neukantianismus und sonstiger Formen des Subjektivismus einerseits und das Aufkommen der neuen Ontologie sowie die Auferstehung der Metaphysik andererseits sind wesentlich von der Phänomenologie mitbedingt. Die Schule weist viel und glänzende Namen auf: Alex P f ä n d e r (1870-1941), M G e i g e r (1880-1937), Ad. R e i n a c h (1883-1916), Ed. S t e i n (1891-1942), D. H i l d e b r a n d (geb. 1889), H. C o n r a d - M a r t i u s (geb. 1887), O. B e c k e r (geb. 1889) u.a. Die bedeutendsten aber sind ihre Gründer Edmund H u s s e r l, und ihr Vollender, M. S c h e l e r. Das philosophische Organ der Schule ist das von Husserl begründete "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", 11 Bde. (1913-30). Seit 1940 wird es in Buffalo (N.Y.) weitergeführt unter dem Titel „Philosophy and Phenomenological Research“.

2. Husserl

Edmund Husserl (1859-1938, zuletzt Professor in Freiburg i. Br. schrieb mit seinen "Logischen Untersuchungen" (1900/1901) das Werk, in dem zum ersten Mal die phänomenologische Forschungsweise voll in die Erscheinung tritt. Sein zweiter Hauptwerk, die "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie" (1903), führt die logischen Untersuchungen weiter, schlägt aber eine transzendentallogische Richtung ein, die für den späten Husserl bezeichnend ist, von der Mehrzahl der anderen Phänomenologen aber nicht mitgetragen wird.

Im Mittelpunkt der Philosophie Husserls steht der Wesensbegriff. Einflüsse von Bolzano und Brentano her und seine eigene Orientierung an der Mathematik machen sich hier geltend. Von der Ausrichtung am logisch-mathematischen Denken erhält der Wesensbegriff, den Husserl im Auge hat, auch seine besondere Nuance. Wesen ist bei ihm nicht die Seinseinheit der alten Transzendentalmetaphysik, sondern objektive Sinneinheit logisch-idealer Art. Sachzusammengehörigkeit könnte man dafür auch sagen, weil das Objekt selbst, und zwar in seinem Gehalt, es ist, was die Wesenheit ausmacht, nicht aber ein Subjekt und dessen Setzungen oder Funktionsweisen. Das erste Ziel, das Husserl in den Logischen Untersuchungen verfolgt, ist darum die Sicherung der Objektivität des Objekts, hier der logischen Gebilde, gegen jede falsche Subjektivierung. Husserl wendet sich gegen den Psychologismus, der im Gefolge des Empirismus weithin das Denken des 19. Jahrhunderts beherrscht und in den logischen Gesetzen nur Tatsachengesetze, Denkgewohnheiten und denkökonomische Praktiken gesehen hatte. Der Psychologismus war in seinem Versuch einer philosophischen Erhellung von Wissenschaft und Wahrheit immer vom Subjekt und seinen psychischen Prozessen ausgegangen, statt auf das Objekt, seinen sachlichen Gehalt und internen Wesenssinn zu schauen. Das Ergebnis war der Relativismus, Nominalismus und Fiktionalismus. Eben der Relativismus, in den jeder Psychologismus mündet, bildet aber die stärkste Waffe gegen ihn. Husserl zeigt in eingehenden logischen Analysen besonders der mathematischen Urteile, dass der individuelle psychische Denkakt (Noesis) wohl zu unterscheiden ist vom objektiven Denkinhalt (Noema). Der Gedankeninhalt $2 \times 2 = 4$ z.B. ist ein objektiver Sach- und Wesenszusammenhang, der eine innere ideale Sinneinheit darstellt und insofern von jedem Subjekt und seiner Artung unabhängig ist.

Die Wahrheit dieses Satzes richtet sich nicht nach dem tatsächlichen Denken einer Psyche, sondern das tatsächliche Denken jeder Psyche hat sich nach ihr zu richten. Denkgewohnheiten, auf die Hume und der Psychologismus aller Schattierungen die Grundbegriffe der Wissenschaft, auch die der Logik, zurückführen wollten, sind diesen sachlichen Wesenszusammenhängen gegenüber belanglos. Sie bilden einen Gegenstand wohl der Psychologie, der Anthropologie und auch Soziologie, aber sie sind nicht eigentlich etwas Logisches und begründen nicht Wahrheit und Wissenschaft. Mit diesen Überlegungen kann Husserl das Verdienst in Anspruch nehmen, den Psychologismus überwunden zu haben. Positiv gesehen, hat Husserl sich bemüht um die Herausstellung der Idealität und Apriorität der reinen Logik, d.h. um die Erhellung jener obersten formalen Bestimmtheit, die jeder Gegenstand, gleichgültig aus welchem Sachgebiet er stammt, an sich tragen muss, d.h. also um die gegenständlichen Kategorien, wie etwa Sachverhalt, Einheit, Vielheit, Anzahl, Beziehung usw. Husserl geht es, wie wir sehen, um eine formale Logik und formale Ontologie, beides aber in Korrelation zueinander, so dass seine Philosophie über die Grundbestimmtheiten des Denkens und es Seins zu einer ersten Philosophie oder Fundamentalontologie wird. Dabei bleibt er nicht im nur Formalen stehen, sondern sieht, dass die grundlegenden Seinsbestimmtheiten der Gegenstände der verschiedenen Schichten und Reiche des Seins im einzelnen nicht weniger wichtig sind, dass also die Fundamentalontologie ausgeweitet werden muss zu regionalen Ontologien. Auch im Sachhaltigen der Gegenstände müsse es ein Apriori geben.

Wie bedeutungsvoll das Gelingen eines solchen Unternehmens wäre, kann man alleine daraus ersehne, dass, wenn nur die apriorischen Grundstrukturen etwa des Physischen und Psychischen ein für allemal so geklärt wären wie etwa Axiome und Lehrsätze der Mathematik, der alte Streit um Materialismus und Naturalismus erledigt wäre. Die Philosophie der Wesenheiten könnte aber nicht vorwärts kommen, wenn sie als Erkenntnisquelle nur die Abstraktion der Empiristen besäße. In der zweiten Untersuchung des zweiten Bandes seine logischen Untersuchungen "Über die ideale Einheit der Spezies und die neuen Abstraktionstheorien" wendet sich Husserl gegen die psychologistische Hypostasierung des Allgemeinen, gegen jede Form des Nominalismus und besonders gegen die

nominalistischen Abstraktionstheorien des englischen Sensualismus. Wesenheit ist ihm eben nicht ein aus sinnlichen Anschauungen abgezogener allgemeiner Begriff, sondern eine ideale Sinneinheit. Darum bedarf es zu ihrer Erfassung eines eigenen Erkenntnisaktes, der sogenannte Wesensschau. Wenn Husserl diesen Kernbegriff seiner Philosophie damit erklärt, dass er sagt, wir klammern das Nebensächliche in unseren Bewusstseinsinhalten ein und heben das Wesentliche heraus, die Röte z.B. unter Weglassung der Nebenumstände, dass es die Röte einer Rose ist, die zu einer bestimmten Zeit in einem bestimmten Garten blüht, dann passt er sich selbst noch der Sprache des Empirismus an. Anders ist es, wenn er die Wesensschau als "idealisierenden Akt" erklärt; denn damit wird sofort einsichtig, dass die Wesensschau in die große Geschichte des Intuitionsbegriffs gehört, der von Platons Anamnesis über die antike und mittelalterliche Lehre vom schöpferischen Nous und das Wesenswissen der Neuzeit bei Spinoza und Leibniz heraufreicht bis zu Schellings intellektueller Anschauung. Man hat die Wesensschau heftig bekämpft. C. Stumpf z.B. wendet ein, Husserl möge auf Grund seiner Wesensschau sagen, was das Wesen der ägyptischen Augenkrankheit oder des Krebserregers sein. Der Einwand verkennt [allerdings] die Sachlage. Auch von Seiten der Neuscholastik stand man lange Zeit der Wesensschau skeptisch gegenüber. Zum Teil war die Kritik insofern berechtigt, als sie sich gegen jene allzu bequemen "Intuitionen" richtete, die nicht objektive Wesensverhalte schauten, sondern nur die eigenen lieb gewordenen Bewusstseinsakte.

Es wurde aber auch der Kern der Sache verkannt, die Wahlverwandtschaft mit der eigenen klassischen Tradition des schöpferischen Nous, des habitus principiorum, der ewigen Wahrheiten und Ideen. Und sie wurde verkannt, weil man unversehens vom Geiste der Erfahrungsphilosophie des 19. Jahrhunderts erfasst worden war und Abstraktionslehren vortrug, die Mill und Hume näher standen, als Aristoteles und Thomas.

Wir sprechen nur von einer Wahlverwandtschaft der Wesensschau mit der klassischen Ideenschau. Damit berühren wir Husserls spätere Entwicklung, wie sie besonders in den "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie" vorliegt. Schon immer hatte Husserl seine Wesenheiten nur in ihrer Bewusstseinsimmanenz verstanden. Alle transzendenten Geltungen hatte er ausgeschaltet. Und darin liegt nur der Unterschied zur Wesens- und Ideenwissenschaft der alten Metaphysik. Wenn der Nous des Platon und Aristoteles oder Thomas Wesenheiten und Ideen schaut, dann ist das bewusstseinsunabhängiges sein. Und noch bei Leibniz ist dem so, Aber seit Kant traut man sich nicht mehr über das Bewusstsein hinaus. Auch Husserl erliegt diesem Einfluss. Ausdrücklich erklärt er in seiner Phänomenologie, "dass sie alle Feststellungen ausschließlich aus der rein immanenten Intuition schöpft und jedes Überschreiten dieser Sphäre anschaulicher Selbstgegebenheit verwehrt". Nur gegen den Empirismus und Psychologismus erkämpft er sein Ideenreich, sein Apriori und die "apodiktischen Wesenseinsichten", nicht aber gegen Kant. Im Gegenteil, mit ihm verharrt er in der Bewusstseinssubjektivität. Ja er versucht schließlich in seinem zweiten Hauptwerk, wie Kant aus einem "reinen Ich" heraus alles Denken und Sein zu konstruieren. Wieder soll es eine erste Philosophie sein.

Er hat dabei zwar den "intentionalen Gegenstand" im Auge und will über die "unfruchtbare klassifikatorisch-deskriptive Methode Brentanos" hinauskommen, aber es bleibt bei der transzendentallogischen Ontologie im Geiste Kants; denn das ganze Unternehmen soll "eine universale Bewusstseinsphänomenologie" werden, die, hinter alles Seiende zurückspringend, das Sein als solches ergreift, aber, und hier eben hat Husserl wieder zu Kant zurückgefunden, in seinem Hervorgang aus dem Bewusstsein. Husserl war gegen den Psychologismus angetreten. Jetzt aber erliegt er dem Empirismus, von dem der Psychologismus nur ein Abkömmling war. Der Empirismus nämlich war es, der Kant verbot, über das subjektive Bewusstsein hinauszugehen. Indem Husserl Kant folgt, folgt er auch Hume. Der Psychologismus wurde bekämpft, und der Empirismus hat gesiegt. Der psychologistische Relativismus wurde allerdings beseitigt, aber es fragt sich, ob sich auf dem

transzendentallogischen Subjektivismus "apriorische Wesenseinrichtungen" begründen lassen. Ob man nicht den ganzen Subjektivismus hätte fallen lassen und wie Bolzano zur vorkantischen Tradition hätte zurückkehren müssen, wenn man schon Wesenseinsichten will? Es ist lehrreich, zu verfolgen, wie die universale Bewusstseinsphänomenologie Husserls von C. Stumpf beurteilt wurde. Der Realist Stumpf kann mit der Transzendentallogik nichts anfangen. Sie ist ihm zu leer. Eine erste Philosophie, die von einem von allem Besonderen gereinigten Bewusstsein aus, allein mit Hilfe des "reinen Ichblickes", Seiendes konstruieren will, erscheint ihm als eine Unmöglichkeit. "Das durch den reinen Ich blick zu erschauende reine Ich gemahnt doch allzu stark an das Nirwana der indischen Büsser, die unverwandt auf ihren Nabel schauen... Hier schauen wir ins Dunkle, ja sogar... in das absolute Nichts." Das ist etwas massiv gesprochen, aber das Wort vom Nichts, in das wir schauen, ist aufschlussreich. Reines Bewusstsein als Ausgangspunkt einer ersten Philosophie und das Nichts gehören in der Tat zusammen. So war es auch bei Hegel, und so wird es wieder bei Heidegger sein, der vom späten Husserl ausgeht, auch wieder eine erste Philosophie bieten will, auch das Sein in das Nichts hineinhält, nur dass bei ihm die erste Philosophie, wenn das Wort erlaubt ist, noch erster sein soll und das Nichts noch nichtiger, weil er auch noch hinter das Bewusstsein zurückspringen will zu einem ganz anderen Ansatz.“ (Hirschberger)

II. Max Scheler

Ich lasse nun nicht den Text von Ehlen, Haeffner und Ricken folgen, sondern zwei Texte von Störig und Hirschberger:

Störig über Max Scheler

1. Max Scheler

Unter denen, auf die Husserls Denken bleibenden Einfluss ausgeübt hat, ragt Max Scheler hervor, geboren 1874 in München. Scheler habilitierte sich bei Rudolf *Eucken* (1846.1926), der um die Zeit des Ersten Weltkriegs hohes Ansehen genoss und 1908 den Nobelpreis für Literatur erhielt - neben Henri Bergson (1927) der einzige Philosoph der so ausgezeichnet wurde. [Anm.: Da bin ich mir nicht ganz sicher. Was ist mit Russell, Sartre und Camus?] (Jean-Paul Sartre erhielt ihn 1964 zugeschrieben, nahm ihn aber nicht an.) Scheler lehrte in Jena, München und Köln. Schließlich wurde er nach Frankfurt am Main berufen, starb aber 1928, bevor er seine dortige Tätigkeit aufnehmen konnte - einer der schwersten Verluste, die die deutsche Philosophie betroffen haben, abgesehen von der Vertreibung und Verfolgung der jüdischen Gelehrten (Scheler hatte auch eine jüdische Mutter).

Wichtige Werke Schelers entstanden in Berlin, wo er zeitweise als freier Schriftsteller lebte, insbesondere *"Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik"* (1913-1916). Zu Anfang des Ersten Weltkriegs äußerte er sich als begeisterter Nationalist, übernahm auch vorübergehend diplomatische Aufgaben in Genf. Das schreckliche Blutvergießen in den letzten Kriegsjahren machte ihn zum Kriegsgegner und ließ ihn vom Protestantismus zum Katholizismus konvertieren. Ein Ausdruck dieser inneren Wandlung ist sein Buch *Vom Ewigen im Menschen* (1921). In seiner Kölner Zeit wandte er sich der Soziologie zu und schrieb u.a. *"Die Wissensformen und die Gesellschaft"* (1924). In seinen letzten Lebensjahren entfernte er sich vom christlichen Glauben, näherte sich dem Pantheismus, beschäftigte sich mit Problemen der Naturwissenschaften. Davon zeugt seien kleine, aber bedeutende Schrift *"Sie Stellung des Menschen im Kosmos"* (1928), auf die später noch ausführlich einzugehen sein wird.

Der vielseitig begabte Scheler fühlte sich geistesverwandt mit Nietzsche, Bergson und Dilthey und was die Arbeitsmethode anlangt, so bekannte er sich zur Phänomenologie Husserls, die durch Scheler auch außerhalb Deutschlands bekannt und akzeptiert wurde, so in Spanien durch Jose *Ortega y Gasset* (1883-1955), der viel dazu beigetragen hat, dass deutsche Dichter und Denker (Goethe, Nietzsche, Dilthey) in Spanien und Südamerika (wohin er ein Jahrzehnt lang emigriert war) bekannt wurden.

Schellers Beiträge zur Ethik, die von bleibendem Wert sind, zeigen deutlich, wie er die phänomenologische Methode der "Wesensschau" nicht nur (wie Husserl) auf die Erkenntnis anwendet, sondern auch auf die Ethik: auf das Reich der Werte. Die Werte (Lotze hatte diesen Begriff in die Philosophie eingeführt) haben ein eigenes Sein (von anderer Art als das Sein der Dinge). Wir können Werte unmittelbar erfassen, und zwar nicht mit der Vernunft, sondern mit dem Gefühl. Werte sind unveränderliche Wesenheiten (veränderlich ist unser Wissen und unser Verhältnis zu ihnen). Die Werte bilden eine Hierarchie. Den untersten Rang nehmen die Werte des sinnlich Angenehmen ein. Darüber stehen die Werte des vitalen Fühlens, des Edlen und Gemeinen; den nächst höheren Rang nehmen die geistigen Werte ein, Erkenntnis des Wahren, des Schönen, das Recht, den obersten Rang haben die Werte des Religiösen, des Heiligen.

Mit solcher "materialen Wertethik" steht Scheler in ausgesprochenem Gegensatz zu Kant, dem er vorwirft, seine Ethik sei "formalistisch" und verbanne das Gefühl aus der Moral.

In der Soziologie untersuchte Scheler u.a. die Beziehung zwischen den gesellschaftlichen Verhältnissen und der Entwicklung von Wissen und Wissenschaft ("Soziologie des Wissens"). Er unterscheidet als Formen des Wissens: Leistungswissen, Bildungswissen, Heilwissen. Er sieht enge Zusammenhänge zwischen dem jeweiligen Zustand der Gesellschaft (z.B. ihrer Schichtung in Klassen) und den herrschenden Denkweisen, weist aber die Marx-Engelsche Auffassung zurück, dass allein das gesellschaftliche Sein das Bewusstsein bestimmt.

Ein gutes Beispiel für die Anwendung der phänomenologischen Methode bildet Schellers Untersuchung des menschlichen Gefühlslebens, vor allem der Sympathie sowie von Liebe und Hass. Scheler untersuchte drei Bereiche: 1. das Mitgefühl, unterteilt in Miteinanderfühlen, z.B. gemeinsames Trauern, Gefühlsansteckung, z.B. in Menschenmassen, "Einsfühlung", z.B. mit dem geliebten Menschen oder der gesamten Natur; 2. Liebe und Hass, wobei geistige Liebe der Person, seelische Liebe des Ichs und vitale Leidenschaft unterschieden werden; 3. das "fremde Ich": Hier wird u. a. die Rolle des "Du" bei der allmählichen Ausbildung des Begriffs vom eigenen Ich im Kleinkind untersucht.

Im letzten Teil seines Lebens hat sich Scheler in einem kurzen, leider unvollendet gebliebenen Werk der Anthropologie zugewandt, dem philosophischen Nachdenken über das Wesen des Menschen und seine Stellung im Weltganzen. (...)" (Störig)

Anm.: Ein ehemaliger Arbeitskollege schrieb einmal ein Gedicht über Scheler in dem es hieß:

Der Scheler, der Scheler, der machte viele Fehler.

Ich glaube, man braucht kein großer Phänomenologe oder gar Anthroposoph sein, um zu erkennen, dass es bei Scheler an allen Ecken und Enden hapert. Scheler ist nicht wirklich Phänomenologe, sondern nur ein "spekulativer Geist" wie die meisten anderen Philosophen auch. So bringt man die Phänomenologie allerdings mächtig in Verruf. Das gilt leider erst Recht für "Die Stellung des Menschen im Kosmos", wie wir gleich sehen werden.

2. Philosophische Anthropologie – Schelers Anstoß

"Die Fragen: Was ist der Mensch, was ist seine Stellung im Sein? haben mich seit dem ersten Erwachen meines philosophischen Bewusstseins wesentlicher und zentraler beschäftigt als jede andere philosophische Frage. Die langjährigen Bemühungen, in denen ich von allen möglichen Seiten her das Problem umringte, haben sich seit dem Jahre 1922 in der Ausarbeitung eines größeren dieser Frage gewidmeten Werkes zusammengefasst..."

Diese Sätze schrieb Max Scheler (1874-1928) wenige Wochen vor seinem Tode in der Vorrede der Schrift "Die Stellung des Menschen im Kosmos". Das für 1929 geplante große Werk nicht mehr erscheinen konnte, ist diese schmale, weniger als 100 Seiten lange Abhandlung (von Vorlesungen abgesehen) Schelers einzige Darstellung seiner Gedanken zur philosophischen Anthropologie. Eine nachhaltige Wirkung ist von ihr ausgegangen. Es ist kaum übertrieben zu sagen, dass ihr Erscheinen die Geburtsstunde der modernen philosophischen Anthropologie bedeutet.

Es war ein historischer Glücksfall, dass ein Mann wie Scheler sich vor eine bestimmte Sach- und Problemlage gestellt sah: ein Mann, der als Denker überzeugt war, dass eine "Grundwissenschaft vom Wesen und Wesensaufbau des Menschen" eine philosophische Aufgabe "von einzigartiger Dringlichkeit" für sein Zeitalter sei, für den der Begriff der *Person* eine fundamentale Kategorie seines Denkens bildet; der darüber hinaus als Mensch dem Mitmenschen in besonderer Weise existentiell zugewandt war, wie sowohl sein Leben wie seine Lehre zeigt; für den "liebende Teilnahme des innersten Personenkerns am 'Wesen der Dinge'" die philosophische Geisteshaltung kennzeichnet. Dieser Mann stand einer geistigen Situation gegenüber, in der die Philosophie sich unbefriedigt von der Erkenntnistheorie, die lange (seit John Locke und Immanuel Kant und länger) im Brennpunkt des philosophischen Interesses gestanden hatte, abwandte und in der Beurteilung des Menschen wie in der Philosophie überhaupt nicht länger von der Erkenntnisfunktion allein ausgehen wollten, sondern vom ganzen fühlenden, leidenden, erkennenden und handelnden Menschen. Vor allem aber hatten die Wissenschaften, an der Spitze die Biologie seit Darwin, die Psychologie seit Freud, die Geschichtsbetrachtung seit Dilthey, die Soziologie unendlich viele und reiche Einzelerkenntnisse über den Menschen erbracht, die mit Nachdruck nach einer Zusammenfassung und Deutung verlangten. Wer konnte das leisten außer der Philosophie? Sie musste sich allerdings dem "Sachzwang" der gewonnenen Erkenntnisse unterwerfen. Das versuchte Scheler als einer der ersten. (Störig)

Anm.: Ja, wer konnte das leisten außer der Philosophie? Natürlich und ganz selbstverständlich die **Anthroposophie**, die es ja auch geleistet hat. Ganz im Gegenteil: Die Philosophie kann hier aus sich selbst heraus rein gar nichts leisten, sondern immer nur aus anthroposophischer Orientierung. Das Scheler selbst völlig in die Irre ging, zeigt nur, dass er selbst die geisteswissenschaftliche Orientierung der Anthroposophie nicht nur nicht gesucht hat, dass er sie sogar ganz bewusst ignoriert hat. Und dann kommt, außer viel Unsinn natürlich nichts dabei rum.

Fortsetzung: „Er geht aus von der Einsicht, dass das Wort Mensch beim Gebildeten Europäer drei unvereinbare Ideenkreise induziert: die jüdisch-christliche Tradition vom Menschen als Geschöpf und (freilich mit Erbsünde beladenen) Ebenbild Gottes, die auf die griechische Antike zurückgehende Vorstellung vom Menschen als Vernunftwesen, schließlich die moderne Abstammungslehre.

"So besitzen wir denn eine naturwissenschaftliche, eine philosophische und eine theologische Anthropologie, die sich nicht unmittelbar kümmern - eine einheitliche Idee vom Menschen aber besitzen wir nicht." Deshalb unternimmt Scheler den Versuch, das "Wesen des Menschen im Verhältnis zum Tier" und die "metaphysische Sonderstellung des Menschen"

neu zu bestimmen. Dabei geht er von einer Stufenfolge der psychischen Kräfte aus. Die unterste Stufe des Psychischen - "zugleich der Dampf, der bis in die lichtesten Höhen geistiger Tätigkeit alle strebt" (hier erkennt man Freuds "Libido" wieder) - bildet der bewusst-, empfindungs- und vorstellungslose Gefühlsdrang, den wir schon der Pflanze zuerkennen und der auch im Menschen vorhanden ist. Die zweite seelische Wesensform ist der Instinkt, die angeborene, zweckdienliche (d.h. der Arterhaltung dienende) Reaktion des Lebewesens (nicht auf die stets wechselnden individuellen Umwelten, sondern) auf bestimmte arttypische Strukturen in der Anordnung der möglichen Umweltelemente. Scheler verweist hier besonders auf die Erkenntnisse, die der französische Ennomologe J.H. *Fahre* aus der lebenslangen Beobachtung der Insekten gewonnen hat.

Aus dem instinktiven Verhalten gehen zwei neue Verhaltensweisen hervor, das "gewohnheitsmäßige" und das "intelligente Verhalten", wobei die sogenannte praktische Intelligenz eher noch dem instinkt-nahen, organisch gebundenen Bereich zugehört. Hier geht Scheler auf die aufsehenerregenden Versuche ein, die der deutsche Zoologe Wolfgang *Köhler* zur Zeit des Ersten Weltkrieges auf Teneriffa an Menschenaffen durchgeführt hatte und die so gut wie schlüssig nachgewiesen hatten, dass diese dem Menschen nächststehenden Tiere zu "Intelligenzhandlungen" fähig sind.

Sind aber Tiere schon "intelligent" in dem Sinne, dass sie neuen (d.h. weder individuell schon durchlebten, noch arttypischen) Situationen gegenüber plötzlich aufspringende Einsichten in Sachverhalte gewinnen können - Einsichten, deren Fundament nur zu einem Teil in der Erfahrung liegen, zum anderen Teil aber "antizipatorisch" (vorwegnehmend) nur in ihrer Vorstellung, besteht dann zwischen Tier und Mensch überhaupt ein Wesensunterschied und nicht vielleicht nur ein Grandunterschied?

Hierauf antwortet Scheler: Im Menschen ist etwas wirksam, was ihn hoch über jedes Tier stellt, etwas, das außerhalb des "Lebens" (auch des "Lebens" im Menschen) steht, ja allem organischen Leben geradezu entgegengesetzt ist: der *Geist* - und das Aktzentrum, in dem der Geist sich manifestiert, ist die *Person*.

Als Geistwesen ist der Mensch überhaupt nicht mehr trieb- und umweltgebunden, sondern "umweltfrei" oder, positiv ausgedrückt, "*welt offen*". Er lebt nicht in einer Umwelt, sondern er *hat* Welt. "Der Mensch ist das X, das sich in unbegrenztem Maße welt offen verhalten kann." Auf der anderen Seite vermag der Mensch, in Abwehr gleichsam von der ihm als "Gegenstand" gegebenen Welt, auch seine eigene seelische Beschaffenheit, ja das einzelne psychische Erlebnis sich zum "Gegenstand" zu machen: Selbstbewusstsein als zweites Wesensmerkmal des Menschen neben dem Geist. Das Tier hört und sieht, aber es weiß nicht, dass es hört und sieht! Das Selbstbewusstsein befähigt den Menschen, über die von Triebanstößen und Umweltreizen ausgelösten momentanen Regungen hinweg einen "Willen" zu haben, dessen Zielrichtung sich über den Wechsel verschiedener Affektzustände hinaus durchhält; in diesem Sinne ist er (nach Nietzsche) "das Tier, das versprechen kann".

Auf der Basis des bisher Referierten kommt Scheler zu neuartigen Einsichten über das menschliche Vorstellungsleben; er leitet zum Beispiel ab, dass nur der Mensch einen einzigen Raum als Wahrnehmungs- und Erlebnisfeld hat, dass er darum auch als einziges Wesen einen abstrakten, von Dingen und Situationen gelösten Raumbegriff entwickeln kann. Vor allem aber kommt Scheler auf dieser Basis vor die zentrale Frage: Ist der Geist, der den Menschen befähigt, sich vom "Leben", auch vom eigenen Leben, zu distanzieren, ja das eigene Leben auch von sich zu werfen, eine selbstmächtige, dem Leben gegenüberstehende, vielleicht gar ihr überlegene Wirklichkeit? Schelers Antwort ist ein klares Nein. "Mächtig ist ursprünglich das Niedere, ohnmächtig das Höchste." Das Mächtigste in der Welt sind die blinden Energien des Anorganischen; kurz und zufällig erscheint an ihm gemessen die Blüte der zarten und verletzlichen menschlichen Kultur. Der Weltprozess besteht in der allmählichen Durchdringung des ursprünglich ohnmächtigen Geistes mit den ursprünglich blinden Kräften.

Was bedeutet das aber für den Menschen? Der Mensch erscheint jetzt als das Wesen, das gekennzeichnet ist durch den in ihm wirkenden Gegensatz von Geist und Leben, zugleich berufen, die Durchdringung von Geist und Drang mit zu bewirken, als Mitstreiter der Gottheit, die sich in dem Weltprozess erst bildet, so dass Menschwerdung und Gottwerdung aufeinander bezogen, ja aufeinander angewiesen sind - ein Gedanke, den schon die deutschen Mystiker ausgesprochen haben.“ (Störig)

Seht Euch mal zum Vergleich meine eigene Teilschrift zur Philosophischen Anthropologie an. Dann wird der große Unterscheid zwischen dem spekulativen Geist von Scheler und einer wirklich anthroposophisch, d.h. geisteswissenschaftlich orientierten Anthropologie sofort deutlich. Ohne anthroposophische Grundorientierung wird man auf dem Gebiet der Philosophischen Anthropologie und auch der Naturphilosophie nie wieder etwas Brauchbares leisten können.

Hirschberger über Scheler

Max Scheler (1874-1928), der in Jena, München und Köln lehrte und zugleich noch nach Frankfurt berufen wurde, hat die Phänomenologie vollendet, indem er aus dem engen Bereich, den Husserl mit seiner Immanenzphilosophie abgesteckt hatte, herausging und sie heranzuführte an die großen Themen Wert, Mensch, Welt und Gott. Scheler stand zunächst unter dem Einfluss von R. Eucken in Jena, wo er sich habilitiert hatte, und setzte sich wie dieser ein für eine Sublimierung des nur Vitalen von der idealen Welt her. Er stößt aber bald zu den Phänomenologen, wendet deren schauende und beschreibende Methode auf die Ethik an und wird damit zum Begründer der materialen Wertethik, die er nun dem Formalismus und der Gesetzesethik Kants gegenüberstellt. Es ist ein neuer ethischer Personalismus, was Scheler geistvoll und packend zu entwickeln weiß. "Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik" (1913-1916) und "Wesen und Formen der Sympathie" (1926 = 3. Aufl. der "Phänomenologie der Sympathiegefühle" von 1913) sind die bahnbrechenden Werke. Gleichzeitig steht er in Auseinandersetzung mit dem Behaviorismus Nietzsches und schreibt gegen ihn die Abhandlungen, die Troeltsch veranlassen, ihn den katholischen Nietzsche zu nennen: "Das Ressentiment im Aufbau der Moralen", "Zur Rehabilitierung der Tugend", "Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt", Reue und Wiedergeburt", Sie sind enthaltne in "Vom Umsturz der Werte" (1919) und "Vom Ewigen im Menschen" (1921). Dann aber, 1923, wendet er sich, wohl unter dem Ansturm persönlicher Erlebnisse, von der katholischen Kirche, zu der er früh konvertiert und deren Sakramente er Ostern 1916 in aller Öffentlichkeit empfangen hatte, wieder ab, erklärt, das er sich nie als Katholik gefühlt habe, kehrt seine Ausgangsstellung um, indem er jetzt den vitalen Drang und Trieb als das auch für den Menschen Ursprünglichste und Mächtigste ansieht, erkennt auch im geschichtlichen und sozialen Leben die ursprüngliche Ohnmacht des Geistes und Ideellen gegenüber der Übermacht der Triebe, des Blutes, der Wissenschaft und Politik, lässt das Dämonische zu einer kosmischen Macht anschwellen, der auch das Göttliche noch verhaftet sei, und entwickelt einen Evolutionspantheismus, in welchem der gute Gott erst am Schluss des Weltganzen steht; denn Geschichte und Weltprozess überhaupt seien der lange Weg, der gegangen werden müsse, damit das Ideale und Lichte über die Drangsale und Irrungen, der Geist über den Ungeist siege: "Die Wissensformen und die Gesellschaft" (1926), "Stellung des Menschen im Kosmos" (1928) und "Philosophische Weltanschauung" (1929) gehören hierher.

Schellers erste philosophische Tat war seine Entdeckung des Wertreiches. Werte sind nach ihm etwas Eigenes, sind nicht identisch mit den Dingen, dem bloß natürlichen "Sein" der "Güter", auch nicht mit den psychologischen Akten, insofern hier nur das tatsächliche Wollen und Wünsen oder reine Naturanlagen und Charakterformen des Menschen sich zur Geltung

bringen. Sie sind "Qualitäten" eigener Art, die in sich selbst ruhen, sich auch selbst rechtfertigen, einfach durch ihren Gehalt. Man müsse sie nur in den Blick bekommen, um sofort zu sehen, was sie sind. Der Wertblinde sieht sie nicht, aber das liegt nur an seiner Anormalität. Die phänomenologische Wesensschau wird bei Scheler zur Wertschau. Damit entsteht die materiale Wertethik, und in ihr hat sich die Phänomenologie vielleicht am fruchtbarsten erweisen. Scheler betont gegenüber Kant, dass dieser mist seinem Formalismus gerade den Werthalt des sittlich Guten übersehen habe, denn nicht weil eine Handlung allgemeingültiges Gesetz werden kann, ist sie sittlich wertvoll, sondern weil sie sie sittlich wertvoll ist, kann sie auch allgemeines Gesetz werden. [Anm.: Ja, genau so ist das. Ich teile diese Kantkritik ganz unbedingt.] Ebenso habe Kant auch mit seinem Pflichtbegriff an dem wahren Charakter des Sittlichen vorbeigesehen. Die Werte brauchen nicht befohlen zu werden, sie ziehen den Menschen von selbst an. Der Mensch ist nicht so schlecht, dass er eines kategorischen Imperativs bedürfe; denn er hat ein Gefühl für das Wertvolle. Scheler denkt in seiner Ethik nicht intellektualistisch wie Kant oder auch manche Scholastiker, die im Gewissensentscheid sogar einen Syllogismus entdecken. Er ist Vertreter einer emotionalen Neigungsethik, aber sein Wertgefühl ist nicht weniger objektiv als bei Kant die praktische Vernunft. Das Wertfühlen meint ja nicht jene seelischen Zuständlichkeiten, die in der Psychologie als Lust oder Unlust behandelt werden, sondern ist ein intentionaler Akt, der die Werte "wittert" und gerade in ihrer Objektivität wittert. Für dieses Werterfassen als sagt der Wertfühlen. [Anm.: Scheler übersieht dabei, dass dem ein objektiver Maßstab zugrunde liegt, der auch genau angegeben werden kann.] Scheler durchschaut darum auch die Unhaltbarkeit des Wertsetzens im Relativismus Nietzsches, der "neue" Werte einführen will. Schon 1901 hatte A. Riehl gegen Nietzsche geschrieben: "Werte werden nicht gefunden oder durch Umwertung neu geprägt, sie werden entdeckt, und gleich wie die Sterne am Himmel treten sie nach und nach mit dem Fortschritt der Kultur in den Gesichtskreis des Menschen.

Es sind nicht alte Werte, es sind nicht neue Werte, es sind die Werte." Ebenso lehnt auch Scheler den Werterelativismus ab und spricht seinem Wertgefühl die gleiche Objektivität zu, die dem logischen Denken eignet. Es gibt eine "Logik des Herzens", wie schon Pascal gesagt hatte, jene "Ordnung des Herzens", die auch Augustinus mit objektiver Sicherheit die Welt einschätzen, ihn selbst unruhig werden und so lange suchen ließ, bis das Herz ruhte in Gott, dem bonum omnes boni. Dem objektiven Wert selbst steht also ein ebenso objektives Werterfassen gegenüber, entsprechend dem von Scheler ausgesprochenen Gesetz der Korrelation zwischen Objekt und Akt. Auf Grund dieses Gesetzes unterscheidet er: Sinnesdinge werden wahrgenommen, Begriffe werden gedacht, Werte werden gefühlt. Wenn man diese Unterscheidungen beachtet, wird es ohne Weiteres verständlich, dass ein ganz im technisch-materialistischen Denken aufgehender Geist "wertblind" sein kann. [Anm.: Werte werden empfunden, aber nicht gefühlt. Scheler unterschlägt die (inneren) Empfindungen.]

Das Interesse Schelers am Wertfühlen ist nicht nur ein ethisches [daher: ethisches Empfinden], sondern stehe in dem großen Zusammenhang seiner Philosophie der Emotionen. Dieser Zweig der Philosophie soll die Sinnesgesetze des emotionalen Lebens studieren: Wesen und Formen von Mitgefühl, Liebe und Hass, Schamgefühl, Angst und Furcht und Ehrgefühl. Nur die drei ersten Begriffe hat Scheler in einem eigenen größeren Werk, in "Wesen und Formen der Sympathie", in extenso behandeln können. [An sich ist das vergebliche Liebesmühe.] Er gibt hier eine deskriptive und genetische Psychologie der Sympathieerscheinungen und Formen der Liebe im Eigenleben des Individuums, aber auch in seinen Beziehungen zum fremden Ich und zu den verschiedenen Formen der Gemeinschaft, studiert ihren ethischen Sinn, verfolgt die Auswirkungen der "Gemütsgealten" in der Geistesgeschichte der verschiedenen Kulturkreise und setzt sich eingehend auseinander mit den verschiedenen philosophischen Theorien zur Erklärung dessen, was Mitgefühl, Einfühlen, Liebe - ethische, geschlechtliche, Menschenleibe - in ihrem ursprünglichen Sinn eigentlich darstellen. [Rein phänomenologisch muss man vier Formen der liebe

unterscheiden: Sexus, Eros, Agape und Philia.] Das Buch enthält eine Menge von feinen psychologischen Beobachtungen, die der Tiefenpsychologie viele Anregungen vermittelt haben, aber auch sonst stark nachwirkten. Jetzt ist "Neigung" etwas viel Weiteres und Größeres als bei Kant, wo sie einfach unter das niedere Begehungsvermögen eingereiht und damit erledigt wurde.

Das Interesse Schelers an der Sympathie ist aber nicht bloß ein psychologisches, sondern auch ein metaphysisches. Die Erscheinungen der Sympathie sind ihm Urphänomene, teils des vital-psychischen, teils des noetisch-geistigen Lebens und insofern metaphysische Faktoren erster Ordnung. Scheler beruft sich in dieser Auffassung auf Platon (Symposion und Phaidros), Augustin, Thomas, Bergson, Driesch, Becher, die alle "Versuche machen, in Liebe und Sympathie bestimmter Artung Funktionen nachzuweisen, die uns dem Grunde der Dinge selbst näherführen, oder doch Versuchen, auf Grund ihres Daseins und Soseins bestimmte Schlüsse auf die Einheit und Beschaffenheit des Weltgrundes zu ziehen. Alle dachten sie, so verschieden ihre metaphysischen Sympathie- und Liebeslehren sich gestalten: bald theistisch, bald pantheistisch, pandaimonistisch, panentheistisch, doch in der Richtung der Verse Fr. Schillers: "Was den großen Ring bewohnt, huldige der Sympathie! Zu den Sternen leitet sie, wo der unbekannte wohnt."

Die Lehre von den Formen der Liebe bildet ein wesentliches Bestandteil der Philosophie der menschlichen Person. Das personale Sein des Menschen sieht Scheler nicht in dem metaphysischen Seinsbestand, den die Alten Hypostase hießen, weil sonst der Mensch ein Ding unter Dingen wäre. Sie fällt auch nicht zusammen mit der Summe der psychischen Akte, weil das nur Mittel sind, die die Person braucht. Auch das Ich und der Charakter seien als etwas bereits Fertiges vom personalen Sein zu unterscheiden. Was die Person zur Person macht, sind vielmehr die Werte. Person ist ein immerfort Handelndes, ein actus, der nicht der Kausal-determination untersteht, weder von Seiten der Erbmasse nicht des Charakters, noch der Welt, der vielmehr in Freiheit die Wertewelt ergreift und so den Menschen in seinem letzten Wert, eben der Person, gestaltet. Personen "sind" nicht, sie "werden", indem sie die Werte verwirklichen. Dieses personale Handeln ist im Grunde ein Lieben, entsprechend der innern Ordnung des Herzens, und diese Liebe ist als Teilhabe an der Wertewelt letztlich Teilhabe an der Urperson, die Gott ist.

Der Personalismus Schelers bildet einen wesentlichen Faktor seiner Lehre über die Stellung des Menschen im Kosmos. Der Mensch hat Wertfühlen und Wesenswissen. Darin besteht der "Geist", und durch ihn unterscheidet er sich vom Tier. "Intellekt" im Sinne von überlegender, zweckmäßiger Berechnung und Schlaueit haben auch das Tier. Aber das Tier hat kein Interesse an der Wahrheit und keines an den Werten. Durch den die Wesenheiten und Werte schauenden Geist erhebt sich der Mensch über Enge und Begierde des Augenblicks und betrachtet das An-sich des Seins und des Sollens. "Wer daher die Apriori-Einsicht (Wesenserkenntnis) beim Menschen leugnet, macht ihn, ohne es zu wissen, zum Tier" (Philosoph. Weltansch. 101). Der Geist macht den Menschen weltfrei, indem er ihn mit der idealen Sphäre der Wahrheiten und Werte verbindet. Das Tier bleibt immer eingespannt in seine Umwelt und dient nur seinen Trieben, hic et nunc. Es ist nur ein Stück Dasein wie anderes Dasein auch. Der Mensch aber ist nicht einfach Daseiendes, er ist sich eine Aufgabe, "wird" darum erst und wird gerade dadurch Mensch, dass er weltfrei wird; "Geist" wird, sagt Scheler, "Vernunftwesen", hat Kant gesagt, dass er "existiert", wird die Existenzphilosophie sagen, auf die Schelers personalisierte Auffassung des Menschen unmittelbar von Einfluss war. Scheler hat aber den Geist keineswegs überschätzt, im Gegenteil, er entwickelt jene für seine Spätzeit bezeichnende Lehre von der Ohnmacht des Geistes, die Auch N. Hartmann übernehmen wird. Der Geist setzt sich umso sicherer in der Geschichte und Gesellschaft durch, je reiner er ist. Was von ihm realisiert werden kann, entscheiden nichtgeistige Faktoren: die Grundtriebe des Menschen (Selbsterhaltungs-, Macht- und Geschlechtstrieb) [in Wahrheit gibt es 16 Triebe, ich mein jetzt, rein phänomenologisch], die politischen,

wirtschaftlichen, geographischen, geopolitischen Umstände, Bevölkerungsverhältnisse, Rassenspannungen und Rassenmischungen [und natürlich überhaupt die kulturellen Umstände]. Dadurch verliert der Geist. Er gewinnt zwar andererseits auch wieder, weil die Fülle und Eigenart er jeweiligen Vitalseelen ihm ihren Elan leihen, aber gegen die Wucht und Schwere der niederen Seinsschichten sei er "ohnmächtig". Er müsse erst von ihnen her "ermächtigt" werden, wenn er leben soll.

Und darum kann der Geist nie die realen Fakten von sich aus beliebig umgestalten, denn die folgen ihrer sinnblindem, eigenen, rein triebhaften Kausalität. Der Geist werde nur dann Erfolg haben, wenn er das Materiellen und alles vital Triebhafte in seine Konzeption mit einrechnet, um mit ihrer Hilfe, nie aber ohne sie, seine Ziel zu erreichen. Sie sind Unterbau, Mittel, Kraftquelle. Scheler hieß jene unterhalb des Geistes liegenden Schichten die Welt des "Dranges". Dieser Begriff entfaltet sich bei ihm wie auch der Geistbegriff zu einer kosmisch-metaphysischen Größe. Am ganzen Weltprozess seien Drang und Geist beteiligt. Überall hatten wir die Polarität von Natur und Idee, dämonischer Kraftquell und reiner Ordnung von Dunkel und Licht. Aber obgleich nach Scheler der Geist "genährt" und "ermächtigt" werden muss durch die Vitalschichten, ist er doch "der Sinn der Erde, ja der Welt selbst" (Philos. Weltansch. 103). Zeigt sich damit nicht, dass die Idee doch das Mächtigere ist? Wieder steuert ja der Geist, wie eins bei Hegel die Idee, das Weltgeschehen zu einem idealen Ende. Diese Vollendung heißt nun Gott. Drang und Geist sind Attribute des Göttlichen selbst. In der Klärung des Dranges zum Geist klärt sich das Göttliche selbst. Das Göttliche in Gott "west" zunächst nur im Grund der Allnatur, entfaltet sich aber immer stärker, bis es schließlich rein dargestellt ist und der Weltprozess seine Vollendung gefunden hat. Ein Stadium in diesem Prozess ist auch der Mensch. "Der Mensch - ein kurzes Fest in den gewaltigen Zeitdauer universaler Lebensentwicklung - bedeutet also etwas für die Werdebestimmung der Gottheit selbst. Seine Geschichte ist nicht ein bloßes Schauspiel für einen ewigen, vollkommenen, göttlichen Betrachter und Richter, sondern ist hineingeflochten in das Werden der Gottheit selbst". Dass Gott allgütig ist, allweise und allmächtig, sei richtig; aber es gelte erst für den vollendeten Gott am Ende der Zeiten. Solange das Weltgöttlich noch unterwegs ist, stehen Licht und Dunkel in einem tragischen Kampf. Böhme, Baader, Schelling, Hegel sind hier Scheler Vorangegangen. Nach ihm scheint nunmehr auch Heidegger in diese Bahnen einzubiegen, wenn er, noch hinter das Sein zurückgreifend, nach einem Grund sucht, aus dem sich schlechthin alles entbirgt im Lauge eines zeitlichen Prozesses, auch die Wesenheit und Gott.

III. Martin Heidegger

Heidegger: Leben und Werke

Heidegger stammt aus kleinstädtischen Verhältnissen er ist am 26.09.1889 in Meßkirch (zwischen Bodensee und Donau) als Sohn eines Küfermeisters (und Messners) und einer Bauerntochter geboren. Die Ausbildung zum katholischen Priester (1909-1911) musste er, vor allem aus Gesundheitsgründen, abbrechen; so ging er zur Philosophie über, die ihn schon zur Schulzeit fasziniert hatte. Er wurde in Freiburg/BR. mit einer Arbeit über die psychologische Urteilslehre promoviert und habilitierte sich 1915 bei dem Neukantiander Heinrich Rickert mit einer Schrift über "Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus". 1917 heiratete er eine Frau aus dem Bürgertum, Elfriede Petri, die ihm zwei Söhne schenkte und ihn bis 1992 überlebte. 1919 wurde er Assistent bei Edmund Husserl, 1923 Professor in Marburg, wo er Kontakte mit dem evangelischen Theologen Rudolf Bultmann pflegte. **[Das hatten wir ja alles schon...]** 1927 erschien "Sein und Zeit" das Werk, das ihn berühmt gemacht hat, obwohl es unvollendet blieb (geplant waren zwei Bände mit je drei Abschnitten

[dieses äußerst schwache Systematik stammt von Marx..], erschienen ist der erste Band mit zwei Abschnitten). 1928 folgte er einem Ruf nach Freiburg als Nachfolger Husserls. Inzwischen hatte er sich, wie schon 1918 vom "System des Katholizismus" nun auch vom Christentum selbst gelöst. 1933-34 amtierte er als Rektor der Freiburger Universität, z.T. im Sinne des Nationalsozialismus. **[Na, wenigstens wird es angesprochen...]**

Er teilte zwar nicht dessen expansiven Imperialismus, geschweige denn seinen Rassismus **[mit Abstrichen, wie man heute weiß]**, wohl aber dessen Nationalismus, Arbeitsideologie und revolutionären Elan **{erinnert mich an die Jugendzeitschrift der DKP gleichen Namens...}**, der die brüchige "Kultur" des Bürgertums ebenso wegfegen sollte wie der "Europa" behaupten sollte gegen die Übermacht des Kommunismus wie des "Amerikanismus". **[Das fragt man sich vielleicht, was sich eigentlich bis heute geändert hat... Alles nur eine Wiederholung des ewig Gleichen...]** Sein vorzeitiger Rücktritt wegen Konflikten mit der Kultusbehörde brachte ihn ins politische Niemandsland. Philosophisch war er schon vorher, gleich nach dem Erscheinen des Hauptwerkes, in eine Krise gekommen **[Sehr zu Recht wie ich finde... Wahrscheinlich fiel ihm das ganze Desaster von Sein und Zeit wie Schuppen von den Augen... Zugegeben hat er seine Irrtümer und Fehler hingegen nie...]**. So veröffentlichte er, abgesehen von einem Buch über "Kant und das Problem der Metaphysik" sowie einigen Kleinschriften, lange Zeit nichts. Was er zu sagen hatte trug er in Interpretationen anderer Denker vor allem Nietzsches, der Idealisten Schelling und Hegel und des Dichters Hölderlin in Vorlesungen vor. Außerdem schrieb er ein Werk nach dem anderen für die Schublade, darunter den wichtigen Text "Beiträge zur Philosophie 1936-1938. Vom Ereignis". Nach dem Kriegsende das ihm durch die französische Besatzungsmacht, aber auf Drängen von Kollegen, ein Lehrverbot (bis 1949) brachte, erschien zuerst der "Brief über den Humanismus" (1947) an Jean Beaufret, einen Philosophen aus dem Umkreis Sartres. Ab 1950 folgen dann in rascher Folge Publikationen, teils von Texten, die größtenteils schon vor dem Krieg geschrieben waren, wie der Aufsatzband "Holzwege" (1950), die Vorlesung "Einführung in die Metaphysik" (1953), die beiden Bände "Nietzsche" (1961) und die Vortragssammlung "Wegmarken" (1959) oder "Was heißt Denken?" (1962). Heideggers ungewohntes Denken fand nur schwer Gehör.

Ich bin tatsächlich der Meinung, dass sich Heidegger, vor allem auch in Bezug auf "Sein und Zeit" und dessen "Existenzanalyse" (!!!) vor allem im Fahrwasser von Kierkegaard bewegt. Die Begriffe und Themen sind doch weitestgehend identisch, oder doch zumindest recht ähnlich.

Als zusätzliches Hindernis dafür wirkte die Tatsache, dass er sich öffentlich nicht deutlich von seinem politischen Irrtum 1933, bzw. darüber hinaus von den Gräueltaten der Gruppe um Hitler distanzierte. **[Moment mal... Einspruch... Die Gräueltaten des deutschen Volkes!!!... Natürlich waren "alle" daran beteiligt oder doch "fast alle" und natürlich "gibt" es eine Kollektivschuld der Deutschen...]** Seinen Irrtum hat er freilich schon zugegeben, wenngleich nicht so demonstrativ, wie einige es erwarteten; sich von den Verbrechen der Nazis zu distanzieren, die er nicht gutgeheißen hatte, sah er keinen Grund. Als Heidegger am 26.05.1976 in Freiburg starb, war er weltweit berühmt. Er wurde in seiner Heimatstadt Messkirch begraben. Seit 1975 werden seine Vorlesungen, Werke, unveröffentlichten Abhandlungen, auf etwa hundert Bände veranschlagten Gesamtausgabe erster Hand (GA) publiziert.

Es gibt sogar eine Kollektivschuld der ganzen Welt, dem Nazispuk nicht sofort ein Ende bereitet zu haben.

1. Der Ansatz der Seinsfrage

Heideggers Denken steht weithin unter dem Zeichen der sogenannten "Seinsfrage". Diese stellt sich im Ausgang von Husserls Form der Phänomenologie. Das "Bewusstsein" bestimmt

dort die Interpretation des begegnenden Etwas ebenso wie die des konstituierend-empfangenden Subjekts. Das Begegnende wird als intentionales Objekt verstanden, das dem Bewusstsein immanent ist. Als Objekt ist es relativ auf das vorstellende Subjekt. Was aber ist es selbst, was ist sein eigenes Sein? Das Subjekt seinerseits ist dadurch ausgezeichnet, dass es seiner Akte selbst bewusst ist. Was aber ist es selbst? In der Perspektive des transzendentalen Rückgangs ist es zwar nicht mehr ein Stück Welt, wie es die Cartesische *res cogitans* war, sondern das alle Objektivität erst "konstituierende Akt-Leben" das der Kantischen "transzendentalen Apperzeption" verwandt ist. Dennoch stellt sich dadurch die Frage nach dem Sein, d.h. dem Ich-bin (*Cogito-sum*) erst recht. Zweifellos lebt das menschliche Dasein schon sein Leben, bevor es ausdrücklich zu denken beginnt und im reflexen Bewusstsein eine zweite Stufe des Beisichseins gewinnt, und ebenso ist wohl die Gewissheit, als die ausdrückliche Zueignung und Sicherung des Erkannten, nicht die fundamentale Weise der Wahrheit, d.h. der Erschlossenheit (*aletheia*). Als deren Grundstruktur muss vielmehr, wie es scheint, angenommen werden, dass das Subjekt, statt alles in die Immanenz seines Selbstbewusstseins einzuschließen, in sich "ekstatisch" ist, d.h. sich auf das Seiende selbst hin und seine Welt transzendiert.

Bei Platon und Aristoteles fand Heidegger eine "Phänomenologie" der Dinge und der Weisen der Erkenntnis, die frei war von den Verstrickungen der nachcartesischen Theorien in die reflexive Gewissheit, der davon infizierten modernen Phänomenologie Husserls an Seh-Kraft aber keineswegs nachstand. **[Husserl ist ein Blindfisch...]** Bei den alten Griechen gehört die Wahrheit (Erschlossenheit) grundlegend schon zum Dasein der Dinge, die folglich nicht nur geistlose Ausdehnungskomplexe sein konnten, **[sondern?]** ungeachtet der Tatsache, dass diese Wahrheit angewiesen war auf das menschliche Erschließen (*aletheuein*: Aristoteles *Nikomachische Ethik VI*). Selbstverständlich konnte dies nicht bedeuten, im 20. Jahrhundert die Antike einfach zu wiederholen. Heideggers Ehrgeiz war es vielmehr, die moderne Philosophie mithilfe der Erinnerung an die Antike von ihren verdeckten Vorurteilen zu befreien und durch die von der Phänomenologie bereitgestellten, von Husserl selbst aber nicht wirklich genutzten Mittel neu zu begründen.

Immer diese elenden Neubegründungsversuche der Philosophie. Sonst noch was? Übrigens scheint es Heidegger gar nicht um das Sein zu gehen, sondern um alles Mögliche drum herum. Das Sein selbst bleibt bei ihm einfach ausgespart.

Sein hat die Grundformen des Was-Seins (*essentia*), des Dass-Seins (*existentia*) und des Wie-Seins (Möglichkeit und Wirklichkeit). **[Da ließen sich allerdings eine Menge Grundformen mehr finden: das Wo-Sein (Ort), das Wann-Sein (Zeit), das Warum-Sein (Ursache oder Grund) usw.]** Diese Grundformen sind uns, im vorreflexen Erkenntnisvollzug, vertrauter als das so und so je neu begegnende Seiende. Sie sind das "Apriori" des Erkenntnisbezugs. Die Frage ist: was "ist" diese tragende Unverborgenheit des Seins selbst? Weil Heideggers Fragerichtung auf die Erhellung des Unterschieds geht, der zwischen dem Sicht-Zeigen mannigfaltiger Weisen des Seienden und der in gewisser Weise schon vorherigen Selbsteröffnung des Seins in der Vielfalt seiner Sinne besteht, deshalb muss seine Methode phänomenologisch sein. Denn deren Leistung besteht darin, das was sich im Phänomen (dem sich zeigenden Seienden) "mitgänglich und vorgänglich immer schon gibt", an ihm selbst jedoch verbirgt, zu ausdrücklicher Gegebenheit zu bringen. Weil das Sein in seinen Grundweisen immer schon von uns vollzogen ist, wird seine Thematisierung den Charakter einer "Hermeneutik" haben, d.h. des Versuchs, sich ausdrücklich zum Bewusstsein zu bringen, womit man in *praxi* schon vertraut ist. Es geht also darum, den Spielraum unseres verstehenden Verhaltens zu uns selbst und zu je anderem Seienden im Hinblick auf das darin vor-"verstandene" Sein zu durchleuchten. **[Allerdings: was das sein an sich ist, sagt**

Heidegger anscheinend nicht. Die Antwort bleibt er uns schuldig. Dann war allerdings die ganze Arbeit umsonst...]

Als eigentliche Sprungfeder der Neubegründung der Ontologie aber soll die Frage nach dem *Sinn* von Sein dienen. [??? **Warum nicht nach der Bedeutung**] Die Frage hat drei Seiten. Die erste wendet sich nach rückwärts, in die Geschichte der Ontologie: wie ist da faktisch, ziemlich durchgehend, "Sein" verstanden worden? Die zweite ist zeitlos: was heißt überhaupt, "sein" zu verstehen und wie ist das möglich? Die dritte Seite der Frage lautet: wie können und sollen wir heute "Sein" verstehen? Nach allen diesen drei Seiten vermutet Heidegger die Antwort in einem Bezug des Seins zur Zeit. **[Von den Mysterien aus gesehen wäre das aber ein Irrtum. Dort besteht der Bezug des Seins (im Gegensatz zum "Werden") in erster Linie zum Raum. Wenn man nun ein Zugeständnis an Heidegger Materialismus machen wollte, könnte man das Sein wenigstens noch in Bezug auf Raum "und" Zeit sehen.]**

In den ephesischen Mysterien hieß es noch, dass der Mensch sich "dem Raumessein und Zeitenwerden" weihen soll.

Heideggers Frage nach dem Sinn von "Sein" **[besser der Bedeutung]** erhält ihre besondere Spitze nur durch seine Behauptung, das Sein selbst sei in der bisherigen Philosophie "vergessen" worden, d.h. in seiner Fraglichkeit nie eigens zugelassen worden. **[In der Tat spricht Heidegger immer wieder von der Seinsvergessenheit aller bisherige Philosophie...]** Vielmehr sei es immer, bis hin zu Husserl einschließlich, fraglos in einem bestimmten, keineswegs einzigmöglichen Sinn verstanden worden, nämlich als Gegenwart, Anwesenheit, Vorliegen usw. **[oder kurz: als "In-der-Welt-Sein...]** So galt in der griechischen und mittelalterlichen Philosophie jenes Seiende als das wahrhaft Seiende, das - in oder über den Fluss der Veränderung - mit sich identisch bleibt. **[Das ist allerdings jetzt eine ganz andere, zweite Erklärung des Begriffs "Sein"...]** Die Neuzeit radikalisiert dies Auffassung noch, wenn sie, das Seiende als Gegenstand deutend, das Ich als die bleibende, mit sich Identische Grund-Lage (sub-jektum, Subjekt) aller Gegenständlichkeit entdeckt: "Sein" ist dann zuletzt Geist, d.h. die Selbstgegenwart der absoluten Selbstreflexion. **[Na ja, den Hegel sollte wir hier besser außen vor lassen...]** In jedem Falle, sowohl bezogen auf Objekte wie auf das Subjekt, ist "Sein" als bleibende Gegenwart verstanden. **[Dieser Plot ist mir persönlich zu streng... Ich halte es eher mit den beiden obigen Definitionen.]** Dem entspricht, in der Erschließung von Realität, ein Primat der theoria und der Anschauung **[was auch ganz richtig ist]**, die ja beide auf das Vorliegende aus sind. Auch in der Deutung der Zeit schlägt dieses besondere Seinsverständnis durch: nur das Gegenwärtige sei etwas Seiendes, während das Vergangene und das Zukünftige nicht mehr oder noch nicht "seien", und die flüchtige Gegenwart des Seienden ihrerseits sei nur ein schwaches Bild der reinen, stehenden Gegenwart, die man Ewigkeit nennt. **[Ganz richtig... Ich bin absolut d'accord...Nur würde ich die Ewigkeit eine "übergreifende Gegenwart" nennen die praktisch nur imaginiert werden kann. Genau so kann die Geschichte immer nur imaginiert werden... Das macht sie zeit-los...]**

Wegen der angedeuteten engen Verflechtung der Deutung des Seins und der Zeit im Horizont der bleibenden Gegenwart kommt Heidegger zur Überzeugung, dass die Seinsfrage nur zusammen mit der Frage nach dem Wesen der Zeit durchsichtig ausgearbeitet werden kann. Daher der Titel seines ersten Hauptwerkes "Sein und Zeit" (1927). **[Mal ganz davon abgesehen, dass diese Arbeit in Sein und Zeit gar nicht geleistet wird, handelt es sich auch um einen gewaltigen Irrtum... Heidegger geht von völlig falschen Voraussetzungen aus. Erst plottet er das Bleibende mit dem Gegenwärtigen, um das Sein dann auch noch an die Zeit zu binden. Das kann man natürlich nicht machen... Erstens einmal ist das Sein in keiner Weise an die Zeit gebunden, und kann (und muss auch) ganz für sich selbst betrachtet werden, und zweitens geht der Plot des Seins als der "bleibenden**

Gegenwart" nicht auf... Dem würde ich mangelnde Differenzierung vorwerfen. Richtig wäre gewesen, festzustellen, dass "Sein" zwei Bedeutungen hat, nämlich 1. meint es das "In-der-Welt-Sein" und 2. meint es das Bleibende, Unveränderliche, mit sich Identische. (Das Bindeglied zwischen beiden ist übrigens die Materie. Ich nehme an, dass der Begriff der Materie bei Heidegger gar nicht vorkommt. Das Sein muss aber an die Materie gebunden werden, und nicht etwa an die Zeit) Erst bei einer solchen Differenzierung wird der Begriff des Seins durchsichtig. Heidegger kleistert ihn nur unnötig zu und verliert ihn am Ende sogar ganz aus dem Blick, was Angesichts der Vernebelung kein Wunder ist. Eine Neubegründung der Ontologie wäre also ganz unnötig gewesen, und obendrein ist sich noch gescheitert.

2. „Sein und Zeit“

Unter dem Vorzeichen der Identifizierung des wahren Seins mit der Gegenwart kommt das Eigentliche der Zeit nicht zum Vorschein. Obwohl das Vergangene und das Zukünftige nicht mehr bzw. noch nicht (gegenwärtig) sind, darf ihnen doch nicht alles Sein abgesprochen werden; denn das hieße, die Realität der Zeit zu verfehlen. Was aber ist das Vergangensein, das Gewesene selbst, das als solches ja bleibt und Macht ausübt? Was ist die Zukunft, das unbeliebige und oft unberechenbare **[Auf-uns-]Zukommende** selbst? Zukunft und Gewesenheit bestimmen sich gegenseitig und erbringen darin die jeweilige Gegenwart. Den Primat in diesem "Geschehen" hat die Zukunft. Ohne sie verlöre andererseits die Gegenwart ihre Frische, die Frische des noch nicht Abgelebten und Gewesenen. Gegenwart kann nun als bloße Gegenwart genommen werden, bei der vom Bezug zu ihrer Zukunft und ihrer Gewesenheit abgesehen wird, oder aber als gefüllte **{besser erfüllte}** Gegenwart in der dieser spannungsreiche Bezug lebendig ist. **[Und eben dies erfüllte Gegenwart nenne ich auch Ewigkeit...Und eben diese zeitlose Ewigkeit hat dann nur noch eine Dauer...]**

Habe mal was Witziges geschrieben:

Sein und Zeit I

Das Vergangene „ist gewesen“, das Gegenwärtige „ist“ und das Zukünftige „wird erst noch sein“. Ein Vergangenes ist ein Gewesenes, ein Gegenwärtiges ist ein Seiendes und ein Zukünftiges ist ein Seinwerdendes.

Insofern können wir die Vergangenheit eine „Gewesenheit“ nennen, die Gegenwart eine Seinsheit“ und die Zukunft eine „Seinwerdenheit“. Das Hier und Jetzt ist der Moment, wo die "Seinwerdenheit" in die "Gewesenheit" übergeht.

Sein und Zeit II

Alle Dinge sind in der Zeit, in Raum und Zeit, Der Verstand teilt die Zeit ein in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Was in der Gegenwart ist, das „ist“, was in der Vergangenheit ist, das „ist nicht mehr“ und was in der Zukunft ist, das „ist noch nicht“.

In so fern können wir die Gegenwart eine „In-der-Welt-Heit“ nennen, die Vergangenheit eine „Nicht-mehr-Heit“ und die Zukunft eine „Noch-nicht-Heit“. Das Hier und Jetzt ist der Moment, wo die "Noch-Nicht-Heit" in die "Nicht-Mehr-Heit" übergeht.

Wenn ich mir die obigen Ausführungen so ansehe, und es mir recht überlege, dann kann man vielleicht doch ganz gut vom "Sein" als dem "Gegenwärtigen" sprechen.

Allerdings schließt es dann die Zeit geradezu aus. Vielleicht muss man hier einfach differenzieren und zwei unterschiedliche Ebenen unterscheiden. Mangelnde Differenzierung ist ja ein Grundproblem der Philosophie.

Das ontologische Gegenstück zur bloßen Gegenwart ist die Vorhandenheit der Gegenstände [**ich spreche auch vom "In-der-Welt-Sein" der Dinge...**], in erster Linie das Vorhandensein der Natur-Seienden [**natürlich "aller" Seienden, und nicht nur der Natur-Seienden...**], das für die gesamte Tradition bis hin zu Husserl das Modell für das abgegeben hat, was man mit dem Wort "Sein" meinte. Heidegger versucht nun zu zeigen, dass die (gedankenlos hingegenommene) Gegenständlichkeit des Vorhandenen nichts Erstes ist, sondern ein Konstrukt, das sich einer vorgängigen, vor-propositionalen Erschlossenheit von Seiendem verdankt, die sich grundlegend ein im Kontext des Herstellens ergibt. Mit anderen Worten: Das (bloß noch) neutral vorhandene Ding mitsamt seiner Gegenwart ist ein Verfallsprodukt des in mannigfache, praktisch vertraute Verweisungsbezüge eingebauten "zuhandenen" "Zeugs" mitsamt seiner spezifischen Gegenwartsweise, dem unauffälligen Aufgehen im Umgang damit. Diese Verweisungsbezüge hängen jeweils an einem Herzustellenden, einem "Werk", auf das wir begehrend und handelnd aus sind. "Herstellen" muss hier sehr weit verstanden werden: als irgendeine Art des Besorgens, sei dies nun ein Mache oder ein Vermeiden, eine Anstrengung oder ein Loslassen: all das geschieht ja um eines Ziels willen.

Habe mal was ebenfalls ganz Witziges zu Heideggers Begriff der "Zuhanenheit" geschrieben:

Zuhanenheit

„Zuhanenheit“ ist bei Heidegger die Seinsart der menschlichen Beziehung zum Zeug. Heidegger meint wohl die Handgreiflichkeit der Gewürze! Davon einmal ganz abgesehen muss es „Zurhandenheit“ heißen, denn Heidegger meint doch wohl das „Zur-Hand-Sein“ oder die „Zurhandensein“ der Dinge, also ihr griffbereit sein.

Zurhandenheit

Heidegger hat immer wieder darauf hingewiesen, dass das Sein ein Sein des Seienden ist, dass also hier die ontologische Differenz berücksichtigt werden muss.

- Das Zeug „ist“, es ist „zur Hand“ oder eben „zurhanden“, denn es muss immer griffbereit sein.
- Das „Zur-Hand-Sein“ der Dinge können wir mit Fug und Recht eine „Zurhandenheit“ nennen.
- Das Zeug selber, das „zur Hand“ ist, nennen wir dann ein „Zurhandenes“, etwa das Strichzeug, das Werkzeug, das Nähzeug, das Putzzeug, usw.

Für die Gegenwart eines Zeugs heißt das: wie und als was es sich präsentiert, hängt von einer bestimmten Zukunftsorientierung unserer selbst ab; und diese ist eine Antwort darauf, dass wir uns situativ bestimmt erfahren. Das Zueinander von Einwurf (in eine unbestimmte zukünftige Möglichkeit hinein) und von Geworfenheit (in eine bestimmte, zunächst in der Stimmung erfasste Situation) lässt Seiendes überhaupt als bedeutsames, als "gut für", zum Vorschein kommen. Erst dann wird es als so und so eigenschaftlich geprägtes erfassbar und aussagbar. Wenn Heidegger diese beiden Typen des "als" und damit Zuhanenheit und Vorhandenheit einander gegenüberstellt [**ich sehe einfach das Problem, dass sich die Zuhanenheit der Dinge end nur auf diejenigen Dinge bezieht, mit denen ich mich unmittelbar umgeben, mit denen ich unmittelbar zu tun habe, aber nicht auf "alle" Dinge. Der Begriff des Seins muss aber so allgemein gefasst werden. Insofern lässt sich**

die "Zuhandenheit" nicht sauber der "Vorhandenheit gegenüber- oder an die Seite stellen...], beabsichtigt er keine vollständige Aufzählung der Grundbedeutungen der Anwesenheit des Seienden. Die Unterscheidung hat nur den Sinn, die Alleinherrschaft des Seinssinnes "Vorhandenheit" zu brechen [Wozu? Für was?]; im Übrigen ist die Analyse offen, etwa auf das Gegenüber von Tieren oder der Natur im Ganzen, einmal ganz abgesehen von dem Sich-Geben des menschlichen Daseins in der Weise des "ich", des "du" ("Mitdasein") oder des "wir" ("Mitsein").

Ich sehe inzwischen ein, dass ich Heidegger als Ontologen einfach unterschätzt hatte, was an meiner eigentümliche Heidegger-Rezeption lag. Fliege hat also genau so gut recht. Heidegger ist sehr wohl Ontologie und ich werde ihn nachträglich in meinen Text "Neue Formen der Metaphysik und Ontologie" aufnehmen. Daraus könnten sich gleich drei mögliche Zugriffe auf Heidegger ergeben: einen im Sinne der Ontologie, einen im Sinne der Phänomenologie und einen im Sinne der Existenzphilosophie... Auf den letzten Punkt kommen wir gleich im Anschluss zu sprechen.

Was ist nun die spezifische Gegenwart des menschlichen Daseins für sich selbst? **Und ab genau hier verliert sich Heidegger und verfehlt das eigentliche Thema, nämlich die Seinsfrage. Satt nach dem Sein fragt er jetzt nach dem Dasein, das er Existenz nennt. Denn den Ausdruck "Sosein" reserviert er nun auch noch obendrein nicht als Synonym für die Existenz, sondern für den Menschen. So kann er eben sagen, "Das Dasein (der Mensch) hat eine Existenz", oder "Das Dasein ist in der Welt", oder das Dasein reflektiert über sein In-der-Welt-Sein" usw. Das Problem ist, dass eben diese, und jetzt bitte nicht "Daseinsanalyse" sondern "Existenzanalyse" sich konsequent durch alle ersten Kapitel von "Sein und Zeit" zieht. Zumindest so weit ich sie gelesen habe. Heidegger hebt also geradezu mit der Existenzanalyse an, die eben die Seinsfrage von vornherein ganz außer Acht lässt. Insofern nannte ich gerade Heidegger Seinsvergessen.**

Wie ist es [das menschliche Dasein] sich selbst erschlossen? Offenbar "zunächst und zumeist" nicht dadurch, dass es auf sich reflektiert oder sich gar beobachtet, sondern dadurch, dass es sich auf Möglichkeiten des Besorgens einlässt und von daher indirekt auf sich zurückkommt, in einem "guten oder schlechten Gefühl" oder in der Erkenntnis des eigenen Könnens oder Unvermögens. Das Selbstverständnis, das so entsteht, nennt Heidegger allerdings "uneigentlich", weil es nicht aus ureigenen, persönlichen Quellen geschöpft ist, sondern auf dem Umweg über das weltliche Zeugs und im selbstvergessenen Arbeiten gewonnen wird, das einem anonymen Muster - wie "man" es durchschnittlich macht - folgt. Dies zu sehen, heißt auch schon, **[Präpositionale Ergänzungen werden niemals durch Kommas abgetrennt (Sick)...]** die Frage nach einem möglichen "eigentlichen" Selbstverständnis zu stellen: gibt es so etwas, und wenn ja, wie kommt es zustande? Schon im Selbstverständnis, das der Mensch aus den zu bewältigenden Aufgaben gewinnt, liegt, dass sein Sein weder ein pures Vorhandensein, noch die zeitlose Subjektivität für gegenständliche Erkenntnis, sondern ein faktisches, "gestimmtes" Sein-Können ist. Dieses entdeckt nun sich selbst, als unvertretbare - also ganz persönliche, nicht ins anonyme "man" flehende - Möglichkeit des Selbstseins, in der Stimmung der ungegenständlichen Angst, die Heidegger, **darin Kierkegaard folgend**, streng von der gegenständlich bestimmten Furcht abhebt.

Die Angst, die gemeint ist, hat zwei Seiten: Es wird mir Angst vor der eigenen Freiheit (Lebensangst) und vor dem Nicht-mehr-sein-Können (Todesangst). Darin meldet sich der innere Widerspruch der Existenz: Einerseits will und soll das Dasein **[der Mensch!!!]** auf Gründe hin aus und aus Gründen leben, ja sich selbst in Freiheit neu setzen, andererseits kann es nicht hinter seine eigene Faktizität zurückgreifen. Heidegger nennt diesen Widerspruch das "ursprüngliche Schuldigsein". Das Wissen um es steht hinter der Angst. Es ist ein Bestandteil

des Gewissens, das Heidegger von allem Moralischen löst und als bloßen Ruf zum Selbstsein interpretiert. In ihm geht es um das Ganze, um mich als Ganzen, zugleich aber auch um das Seiende im Ganzen, das der Horizont für alle Bezüge zu den vielfältig begegnenden Dingen ist: die Welt. Entschließt sich ein Mensch, die Existenzangst auszuhalten statt sie niederzuhalten oder vor ihr zu fliehen, so erschließt sich ihm die Wahrheit seines eigenen Daseins, die Heidegger deshalb "Entschlossenheit" nennt. In ihr liegt auch die ursprünglichste Weise der Zeitlichkeit: Zukunft als reines Auf-sich-Zukommen [!!!], nicht bloß als das relative Noch-nicht-Sein eines herzustellende Werkes; Gewesenheit als reines Geworden-Sein, nicht nur als nicht mehr vorhandene Vorgänge; und darin die gefüllte [besser erfüllte] Gegenwart des "Augenblicks" der Übergänge in den wesentlichen Entscheidungen. [Auch ein Aspekt...]

Interessant wäre nun noch, auch den Begriff der Zeit zu untersuchen und damit einen Weg über die bloße Metaphysik hinaus in die Mystik zu betreten. Ich hänge gleich einmal eine Zusammenstellung von Aphorismen zu Raum und Zeit an...Daraus sollte schon ersichtlich werden, was ich meine.

Aphorismen zur Philosophie des Raumes und der Zeit

Raum ist das Vermögen des Nebeneinanders aller Dinge, und Zeit ist das Vermögen des Nacheinanders aller Dinge.

Der Raum "ist", die Zeit "wird".

Die Dinge "sind" im Raum, und "werden" in der Zeit.

Das Sein ist in den Raumesweiten, das Werden im Zeitenstrom. (Rudolf Steiner)

Der Raum ist ein Medium.

Die Zeit fließt.

Time is flowting.

Tempus fluat.

Chronos rei.

Die Zeit ist eine Substanz.

Die Zeit kommt immer von oben, und fließt nach unten.

Die Zeit kommt immer aus der Zukunft, und fließt in die Vergangenheit.

Die Zeit ist eine Uhr ohne Zeiger.

Raum und Zeit sind die beiden Formen der Anschauung.

Raum ist die Form der äußeren Anschauung, und Zeit ist die Form der Inneren Anschauung.

Raum und Zeit sind aber auch Kategorien des Denkens.

Raum und Zeit sind Unterkategorien der Kategorie „Relation“.

Der Raum ist unendlich metamorph.

Die Form an sich ist unendlich metamorph.

Der Raum ist unendliche metamorph, weil die Form an sich unendlich metamorph ist.

Im Unendlichen sind sich alle Formen gleich.

Die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten im Raum ist immer eine Kurve.

Es gibt keine Relativität der Gleichzeitigkeit. Es gibt aber eine Relativität der Ortszeiten.

Könnte es vielleicht sein, dass Heideggers "Sein und Zeit" im ersten Abschnitt vor allem "Existenzanalyse" ist, im zweiten Abschnitt aber tatsächliche "Fundamentalontologie"? Ich glaube, ich muss "Sein und Zeit" doch noch einmal ganz lesen.

Heidegger beginnt sein Werk so, dass er ihm drei zentrale Sätze aus der Geschichte der Philosophie voranstellt, und diese erörtert:

- 1. Das "Sein" ist der "allgemeinste Begriff. [Er ist eine Kategorie des Verstandes, und somit transzendentaler Natur...]**
- 2. Der Begriff "Sein" ist undefinierbar [oder besser nicht "ein-deutig" definierbar].**
- 3. Das "Sein" ist der selbstverständliche Begriff.**

Wir können jetzt mal versuchen, den allgemeinsten und selbstverständlichen Begriff "Sein" nicht-ein-deutig zu Definieren...

- 1. Bedeutung des "Seins": "Sein" bedeutet "Gegenwärtigkeit". "Sein" meint also weder ein "Nicht-mehr-Sein", noch ein "Noch-nicht-Sein".**
- 2. Bedeutung des "Seins": "Sein" bedeutet "Vorhandenheit". Das meint so viel, wie ein "In-der-Welt-Sein".**
- 3. Bedeutung des "Seins": "Sein" bedeutet ganz klassisch "das Bleibende", "das Unveränderliche", "das mit sich Identische".**

Vielleicht wäre es ganz interessant, zu sehen, was ich selbst mir zum Begriff des "Daseins" habe einfallen lassen. Mein eigener Daseinsbegriff entspricht bei Heidegger in etwas dem Begriff der "Existenz".

Der Begriff Dasein

(1) Der Begriff "Dasein" bedeutet ganz allgemein so viel wie "Existenz". So heißt es im Wiki-Artikel:

„Der Begriff **Dasein** wird häufig in der Philosophie synonym zur Existenz gebraucht.“ (Wiki)

Beide Begriffe, der Begriff "Dasein" wie der Begriff "Existenz" scheinen nun zwei

Bedeutungen bzw. Bedeutungsebenen zu enthalten, die man vielleicht "so" unterscheiden kann und muss

Dasein (Existenz) hat einmal die Bedeutung von "In-der-Welt-Sein" und andererseits die Bedeutung von "Leben". Der Begriff "Dasein" (Existenz) ist also ein hypostasierter Begriff. Ich skizziere es mal eben:

Existenz	Dasein	Leben
Existenz	Dasein	In-der-Welt-Sein

(2) Ich möchte in der weiteren Betrachtung den Daseinsbegriff bei Hegel einmal ganz außen vor lassen... Der Daseinsbegriff bei Hegel ist nicht nur kaum verständlich, er fällt auch nicht mit dem Existenzbegriff zusammen, was aber meines Erachtens hier notwendig ist. Im Wiki-Artikel heißt es:

„Mit dem Dasein des Etwas ist bei Hegel noch nicht dessen Existenz gesetzt. Das seiende Etwas ist vom existierenden Etwas, dem sogenannten *Ding*, verschieden. Das Ding bestimmt sich durch seine Eigenschaften gegenüber Anderem. Seine wesentliche Existenz ist die Erscheinung.“ (Wiki)

(3) Das wirft nun auch ein Licht auf den Daseinsbegriff von Heidegger... Während Hegel den Begriff "Dasein" zu tief ansetzt, setzt Heidegger ihn zu hoch an, indem er ihn mit dem Menschen gleichsetzt. Selbst da, wo er im Dasein nur menschliches Sein sieht, setzt er den Daseinsbegriff noch zu hoch an. Allerdings scheint es so zu sein, dass Heidegger den Begriff "Dasein in "Sein und Zeit" mit dem Menschen identifiziert und beide Begriffe synonym verwendet... Der Existentialismus hat diese Denkbewegung komplett mitgemacht... Ich persönlich halte sie für falsch. Im Wiki-Artikel lesen wir:

„Eine besondere Wendung erhielt dieser Begriff durch den Existentialismus und verwandte philosophische Richtungen. Hier wird Dasein als grundlegenderer Begriff dem bereits vielfach gedeuteten und kategorisierten Begriff „Mensch“ vorgezogen.“ (Wiki)

Das ist auch grundsätzlich meine Lesart des Werkes "Sein und Zeit" von Heidegger.

Hegel und Heidegger stellen somit die beiden äußeren Pole in der Rezeption des Begriffs Dasein dar. Wenn wir aber zu einem wesensgemäßen Begriff von Dasein kommen wollen, so müssen wir irgendwo zwischen diesen beiden Polen suchen.

(4) Gut und vor allem wesensgemäß finde ich die grundsätzliche Gleichsetzung von Dasein und Existenz... Das scheint mir hier der einzig zielführende Zugriff zu sein.

„Der Begriff **Dasein** wird häufig in der Philosophie synonym zur Existenz gebraucht.“ (Wiki)

(5) Gut und weiterführend finde ich auch die Definitionsversuche auf Fremdwort.de:

- Das Dasein bezeichnet allgemein das Leben und die Existenz allen Seins.
- Der Begriff Dasein wird häufig in der Philosophie synonym zur Existenz gebraucht. Eine besondere Wendung erhielt dieser Begriff durch den Existentialismus und verwandte philosophische Richtungen.
- Leben; während unseres Daseins auf dieser Erde; der Kampf ums Dasein; ins Dasein treten

- Vorhandensein; wer ist dieser junge Mann - von seinem Dasein habe ich bis jetzt nichts gewusst

Ja, damit kann man in meinem Sinne etwas anfangen.

(6) Diese Definitionsversuche zeigen eigentlich schon die differenzierte Bedeutung des Begriffs Daseins. Es ist tatsächlich so, wie ich ganz oben schon sagte, dass der Begriff Dasein ein hypostasierter Begriff ist. Einerseits meint Dasein ein "In-der-Welt-Sein", und andererseits meint es das Leben selbst. Ich skizziere es noch mal eben:

Existenz	Dasein	Leben
Existenz	Dasein	In-der-Welt-Sein

An sich ist der Zusammenhang also ein ganz einfacher.

(7) An diesen hypostasierten Begriff von Dasein bzw. Existenz sind nun auch die höheren Hypostasen ganz logisch anschlussfähig. Ich skizziere es eben:

Erinnern	Selbstbewusstsein		
Erleben	Bewusstsein		
Existenz	Dasein	Leben	Leben
Existenz	Dasein	In-der-Welt-Sein	Sein

Objektive und subjektive Zeit

Ich persönlich unterscheide eine objektive Zeit (die mit den Uhren gemessen wird) und eine subjektive Zeit. Als Drittes gibt es dann noch die Ewigkeit, die reine Dauer

Geistige Welt Geschichtsbild	Geist	Ewigkeit, Zeitlosigkeit, Welt zeitloser Imaginationen
Seelische Welt	Seele	subjektive, innere, empfundene Zeit
Physische Welt	Körper	objektive, äußere, gemessene Zeit

Und genau in diesem Sinne gibt es auch einen objektiven Raum und einen subjektiven Raum.

3. Sich einfügen in das Geschehen der Wahrheit

Durch eine gründlichere Phänomenologie wollte Heidegger eine geheime Voraussetzung der ganzen europäischen Denkgeschichte problematisieren, die stete Anwesenheit als dominierender Seins-Sinn. Doch blieb er selbst in "Sein und Zeit" dieser Voraussetzung insofern verhaftet, als er dort eine zeitlos gültige Ableitung der Grundbedeutungen von "Sein" aus der zeitlichen Struktur des Seinsverstehens zu geben versuchte. Er scheiterte zwar bei der konkreten Ausarbeitung der transzendentalen "Genealogie", weswegen sein großes Buchprojekt ein Torso geblieben ist... **[So war es von mir gemeint...]** Wichtiger als dieses Scheitern aber war die Einsicht, dass er, wenn er seiner These treu sein wollte, sein ganzes

Denken "vergeschichtlichen" müsse. Das bedeutete einerseits, dass er es nicht mehr ansetzen durfte als objektive Darstellung zeitloser Seinssinne und Strukturen von Anwesenheit überhaupt, und andererseits, dass sein Verhältnis zur Vergangenheit der Ontologie nicht mehr bloß vom Gedanken der "Destruktion" bestimmt sein durfte, d.h. vom sukzessiven Abbau der Transformationsschichten, von denen die ursprünglichen Erkenntnisse mehr und mehr überlagert worden waren. **[Ich finde, da denken sich die Schreiber sehr unaufrichtige Rechtfertigungsgründe aus... Ich glaube, die Wahrheit sieht viel schlechter für Heidegger aus...]**

Weiter oben klang es an: Heidegger stellt die Seinsfrage, betreibt Existenzanalyse und verfeinert die Phänomenologie. Das sind praktisch die drei Felder, auf denen sich Heidegger bewegt.

Denn auch dieser Gedanke bleibt noch dem Horizont zeitloser Wahrheit verhaftet. Vielmehr galt es nun, das wesentliche Denken zu vollziehen und zu deuten als das Aufgreifen eines Geschicks, d.h. einer auf uns zukommenden, im Denken und Gestalten zu übernehmenden Grundweise von Lebenswelt **[Husserl]**. So fügt er, nach "Sein und Zeit, sein Denken immer entschiedener in die Geschichte der Philosophie als in ein grundlegend schlicht hinzunehmendes Überlieferungsgeschehen ein. Seine kritische Einstellung bleibt dabei ungebrochen; er wird kein Vertreter der philosophia perennis. Aber nun sucht er das Wahre-für-Jetzt und für die auf uns vielleicht zukommende Zukunft in der versinkenden Vergangenheit selbst: als das Ungedachte im dort Gedachten (und Gesagten). Dazu musste freilich die Geschichte der Philosophie erst erneut erinnert werden.

Ja, ich bin durchaus ein Vertreter der philosophia perennis. Allerdings glaube ich, dass jeder Mensch seine eigene philosophia perennis hat, und zwar über die Inkarnationen hinweg. In dieser Hinsicht bin ich mal wieder Pluralist.

Die Vergangenheit unseres europäischen Denkens stellt Heidegger unter den Titel "Metaphysik". Damit will er andeuten, dass alles Erfahren, Denken und Gestalten zentral ontologische, d.h. von der Deutung des Seienden im Horizont des Seins als beständiger Anwesenheit, geprägt war und irgendwie nicht ist. Am bestimmenden Anfang der Geschichte dieser Weise von "Wahrheit" steht die Doppelgestalt der platonisch-aristotelischen Philosophie: Ansetzung des allgemeinen Wesens als des Wahren in/über dem jeweiligen einzelnen Seienden; Ausbildung eines gesicherten Weges zum "Seienden" in der Unterscheidung von Sinnlichkeit und Geist Deutung des Höchsten als sich selbst denkender Geist. Mit Hegels spekulativer Identifizierung von Substanz und Subjekt, von Idee und Realität, Bewegung und Ewigkeit kommt die Denkfigur der Metaphysik zu einem letzten Höhepunkt und damit zu ihrer Erschöpfung; als Nachklang folgt, beim späten Nietzsche, die Umkehrung der Rangfolge von Geist und Sinnlichkeit und die Stabilisierung des Werdens in der Ewigen Wiederkehr.

Die wesentlichen Möglichkeiten des metaphysischen Denkens sind damit ausgeschöpft; will man sich nicht mit historisierender oder analysierender Aufarbeitung des Erbes begnügen, muss man heute, gerade wenn man die Größe der Metaphysik achtet, einen anderen Anfang suchen. Diesen Neuanfang sucht Heidegger dadurch zu gewinnen, dass er, ausgehend von Grundworten der vormetaphysischen Denker Parmenides und Heraklit (Eon, Aletheia, Logos), das Ungedachte im Gedachten der Metaphysik zu finden und zu durchdenken versuchte. Das Pendant zu diesem "Schritt zurück" bildet seine Deutung des (seines Erachtens) nachmetaphysischen Dichtens des späten Hölderlin; in diese sah Heidegger Grundzüge eines vielleicht künftigen Wahrheitsgeschicks angelegt.

1. Ich weiß nicht, ob ich da richtig liege, aber könnte Heidegger in seiner durchsuchenden Rezeption der Metaphysik nicht schon ein Vorläufer des Dekonstruktivismus etwa eines Derrida sein?

2. Ich glaube nicht, dass die Metaphysik schon am Ende ist. Die Metaphysik ist doch im Grunde ein völlig zeitloser und sich immer neu gebärdender, eigenständiger Bereich der Philosophie. Ich bin fest davon überzeugt, dass es in der Metaphysik noch viele Möglichkeiten gibt und noch viele Entdeckungen auf uns warten.

4. Die Technik und die Kehre

Heute haben sich die Wissenschaften, was Methode, Zielsetzung und Selbstverständnis betrifft, von der Philosophie emanzipiert. Sie brauchen die Philosophie nicht zu ihrer Grundlegung und sie wehren sich teilweise auch gegen ihre Integration in ein philosophisch zu rechtfertigendes Gesamtsystem des Wissens. Darin wirkt, nach Heideggers Diagnose, der "technische" Grundimpuls der neuzeitlichen Metaphysik weiter, d.h. die Tendenz, alles zu erfassbaren Beständen zu objektivieren und so zu erklären, dass es Material für die Selbstherstellung eines neuen Typs von Welt und Menschheit werden kann. In der Einengung der Weite der Welterfahrung zur wissenschaftlich-technischen Erkenntnishaltung sieht Heidegger nicht so sehr die Bescheidenheit des Verzichts auf metaphysische Fragestellungen, als vielmehr das Weiterwirken eines zentralen metaphysischen Motivs: das Seiende zu gegenständlicher Präsenz zu zwingen. Die Tendenz zur Vergegenständlichung selbst ist allerdings nicht hinreichend verstanden, wenn man sie auf die Willkür der Forscher oder bestimmter Interessengruppen zurückführt: Vielmehr drängt sich Heidegger der Eindruck auf, dass die Dominanz des wissenschaftlich-technischen Selbstverständnisses sich aus der Hörigkeit gegenüber einem "Geschick" der Seinsentbergung ergibt. Denn wie anders soll man verstehen, dass die radikale und universale Einstellung sich als etwas nahelegt, was die einzig "realistische", "erhliche" usw. Möglichkeit ist? Es scheint, als käme die Tendenz die Wahrheit des Seins mit der hinreichend gesicherten Objektivität und der pragmatischen Relevanz wissenschaftlicher Theorien zu verwechseln, aus der Art, wie sich das Sein selbst "zu-mutet" bzw. "zu-schickt". Heidegger nennt diese Art das "Ge-stell".

Damit will er sagen, dass die "modernen" Menschen "gestellt" (angehalten) werden, das Seiende nur noch als das Korrelat der objektiv-klassifizierenden Vor-stellung und der auf Her-stellung zielenden Erklärung und Bestandssicherung zuzulassen. Gewiss ist dieses "Geschick" nicht schlechthin fatalistisch zu deuten; doch ist es immerhin so mächtig, dass bloßes Moralisieren dagegen nicht ankommt. Heidegger hat keine Erklärung dafür, wie es möglich ist, dass die Entbehnung des Seins zugleich eine Verweigerung des Seienden in seinem Eigenen bei sich führt. Denn die im Ge-stell liegende "Irre" geht über die Endlichkeit der Lichtung des Seins hinaus, die es mit sich bringt, dass das Seiende immer nur partiell offenbar sein kann und dass das Sein selbst in seiner Lichtung Geheimnis bleibt. Heidegger stellt das Zugleich von "Ereignis" (dass Wahrheit sich im offensständigen Verhalten des Menschen ereignet und zueignet) und "Enteignis" (Verweigerung) lediglich fest. Auf der anderen Seite aber sieht er in diesem Zugleich auch den Grund einer Hoffnung. Wenn das Ge-stell trotz allem die Weise einer Zueignung der Seinslichtung an den Menschen ist, dann ist es möglich, dass sich diese Zueignung in ihre eigene Wahrheit "kehrt". Dann wächst, frei nach Hölderlin, in der "Gefahr" des Ge-stells auch "das Rettende".

Was aber ist das zu Rettende? Wie sähe es aus, wenn sich die "Kehre" des Seinsgeschicks in dessen vorbehaltene Wahrheit vollzieht= Dem Ansatz von "Sein und Zeit" entsprechend, ist die ursprüngliche Weise des Daseins der Wahrheit die menschliche Lebenswelt in ihrer sinnhaften Endlichkeit. Sie ist das von den wissenschaftlichen Konstruktionen

Übersprungene. In Heideggers frühem Hauptwerk war sie nur negativ-kritisch gekennzeichnet worden. In seinen späteren Aufsätzen versucht er, häufig in Anlehnung an Hölderlins tastende Prophetien einer versöhnten Wirklichkeit, diese Lebenswelt als den Zeit-Spiel-Raum zu kennzeichnen, der durch den Gegensatz und das Zueinander von Himmel und Erde, von Gott (bzw. den Göttern) und den sterblichen Menschen eröffnet ist. Durch die Entfaltung in diese vier Dimensionen der Weltlichkeit der Welt wird das Seinsgeschick "Ge-stell" durch das grundlegendere des "Ge-viert" verwunden. Die Worte "Himmel" und "Erde" sind dabei in der Sinndichte zu verstehen die sie in der überlieferten Dichtung haben. In diesem Ereignis der Welt verschwindet die Subjekt-Objekt-Konstellation aus ihrer Machtposition. Alles wird schlichter und fügsamer. Der Mensch findet zurück zu seiner Sterblichkeit. Vor allem gibt es wieder etwas, was durch die Welt des Ge-stells ausgeschlossen worden war: ein mögliches Sich-Zeigen des Heiligen und darin "des "göttlichen") Gottes. Ob es wirkliche zu dieser "Kehre" kommen wird weiß Heidegger nicht. Durch sein Denken will er lediglich eine Bereitschaft für solches Kommen wecken, indem er einen Verzicht lehrt: den Verzicht auf die zum Nihilismus führende szientistisch-technomorphe Grundhaltung samt ihrer philosophischen Abstützung. In seinen späteren Tagen schien es ihm jedoch immer unwahrscheinlicher, dass wir dazu noch in der Lage seien.

Heideggers Suche beruht auf der Erfahrung, dass die von der Tradition überlieferten Möglichkeiten, die er wie kein anderer durch seine Interpretationen zunächst zu neuem Leben zu erwecken wusste, nicht mehr hinreichen, um das zu denken, was heute "ist", und zugleich auf der Überzeugung, dass ohne ein erneutes Abfragen der Metaphysik die Mittel zu diesem Denken nicht gefunden werden können. Insofern war er zugleich revolutionär und konservativ. Sein entschieden geschichtliches Denken, dessen Setzungen gelegentlich gewaltsam waren, behielt doch einen Zug des Tastenden und ungesichert Vermutenden... Dabei wuchs seine Empfindlichkeit für die Probleme einer Sprache, die der von ihm gesichteten Sache angemessen ist, und damit die Nähe zu den Dichtern, sei es Hölderlin, Rilke, oder Celan. Mit dieser Sachbezogenheit hielt leider die Bezogenheit auf seine Leser nicht Schritt. Diese blieben weithin ohne die Hilfe von Begründungen oder von Erklärungen wechselnder Terminologien und wurden zusätzlich durch eine bewusst knappe oder zweideutige Sprache irritiert, am meisten aber vielleicht durch Heideggers Entscheidung, dasjenige, was ihm am wesentlichsten war, so zur Sprache zu bringen, dass er es beschwieg. Ungeachtet dessen ist das Echo, das seine Versuche hervorgerufen haben, immens. Dennoch fühlte er sich, aufs Ganze, einsam..... Er hatte brillante Schüler, die freilich nicht seine, sondern ihre eigenen Bahnen gingen, darunter den Skeptiker Karl Löwith, den Naturdenker Hans Jonas, Herbert Marcuse, den Vordenker der 68er Bewegung, sämtlich Juden Gerhard Krüger, Max Müller, Johannes B. Lotz, Karl Rahner und Bernhard Welte, die Heideggers Anregungen aufgriffen, um der platonischen und christlichen Tradition zu dienen, und nicht zuletzt den Hermeneutiker Hans-Georg Gadamer.

IV. Jean-Paul Sartre

„Sartre war durch und durch Schriftsteller. Schreiben heißt, die Wirklichkeit neu zu schaffen - in Bezug auf das Vorgegebene, aber in freier Gestaltung. Im Schreiben schafft sich der Schriftsteller selbst eine Existenz, dessen fiktiven Charakter zu enthüllen nicht einmal sein Vorrecht ist. Sartres Philosophieren kann von daher als ein Element des Versuchs gesehen werden, seine Schriftsteller-Existenz radikal bewusst zu leben.

Sartre, am 21.06.1905 in Paris geboren, verliert mit zwei Jahren seinen Vater. Im großelterlichen Haus im Elsass, in das er mit seiner Mutter, einer Cousine Albert Schweizers aufgenommen wird, macht er zwei prägende Erfahrungen: wer "zuviel" ist (de trop) und so kein Heimat- und Daseinsrecht hat, muss sich dieses erst verdienen; wer Geschichten erfindet und brillante Aufsätze verfassen kann, gewinnt dadurch vor anderen wie vor sich objektive

Realität. Rückblickend (in "Les mots"/"Die Wörter", 1964) sieht sich Sartre so mit etwa acht Jahren den "Entschluss" fassen, Schriftsteller zu werden. Nach dem Studium der Literatur und der Philosophie an der Elitehochschule Ecole Normale Supérieure lehrt er an verschiedenen Gymnasien (1930-1945, abgesehen vom Militärdienst und einer relativ kurzen Kriegsgefangenschaft⁹). 1927 liest er Jaspers, dessen Korrelation von Existenz und Grenzsituation er übernimmt. 1930 stößt er durch die Dissertation von Levinas auf die Phänomenologie. Mit Simone de Beauvoir, die selbst eine bedeutende Schriftstellerin wurde, schließt er eine Lebensgemeinschaft, die den Zwängen der "bürgerlichen Ehe" dadurch entgehen sollte, dass man auf Kinder verzichtet und sich gegenseitig alle Freiheiten einräumt (wobei, nach dem Ausweis des Briefwechsels, de Beauvoir die schwerere Rolle zukam).

Das Jahr 1933/34 verbringt Sartre am Institut Français in Berlin – mit dem Studium der Texte Husserls und Heideggers. 1938 veröffentlicht Sartre seinen ersten Roman: "La nausée"/"Der Ekel" dem weitere folgen: "Die Mauer"/"Le mur", "Die Wege der Freiheit"/"Les chemins de la liberté". 1943 wird sein Theaterstück "Les mouches"/"Die Fliegen" aufgeführt, später weitere Dramen, die seine philosophischen Anfragen illustrieren ("Huit clos"/"Geschlossene Gesellschaft" "Les jeux sont faits"/"Das Spiel ist aus", "Les mains sales"/"Schmutzige Hände" usw.). Nebenbei erscheinen zahlreiche literarische Kritiken und Analysen zur Zeit (gesammelt in "Situations", I-X). Nach dem Kriegsende lebt Sartre als freier Schriftsteller. Er folgt Merleau-Pontys Einladung zu einem politischen Engagement auf der Linken und gründet mit ihm die literarisch-politische Zeitschrift "Les Temps Modernes".

1943 erscheint Sartres wichtigstes philosophisches Werk: "L'Être et le Néant" ("Das Sein und das Nichts", im Echo auf Heideggers "Sein und Zeit"); ihm waren Vorarbeiten zur "Transzendenz des Ego" (1936), sowie zum Wesen des Affektiven (1939) und Imaginären (1936, 1940) vorausgegangen. Als "Versuch einer phänomenologischen Ontologie" bezeichnet, bewegt es sich im Umkreis der von Husserl und Heidegger umschreibenden Methode, überschreitet aber die phänomenologische Epoche auf eine metaphysisch-dialektische Theorie nach dem Vorbild der Hegelschen "Phänomenologie des Geistes" hin. Sartre geht von einer Überlegung aus, die eine in charakteristischer Weise privilegierte Erfahrung untermauern soll. Nach dem Intentionalitätsprinzip der Phänomenologie ist Bewusstsein jeweils Bewusstsein von etwas; also ist dasjenige, was bewusst wird, von grundlegend anderer Natur als das Bewusstsein selbst; zugleich bleibt das Bewusstsein auf dieses Andre seiner selbst verwiesen, gerade weil es selbst reine Durchsichtigkeit auf das Andere ("Nichts") ist, dessen praktisches Gegenstück eine absolute Freiheit ist. Das Bewusstsein lässt Gegenstände in perspektivischer Bestimmtheit und in Begreifbarkeit überhaupt erst entstehen; das dergestalt erscheinende Reale ist also schon in seinem Eigensten überholt.

Eine ursprünglichere Weise, das Sein zu erleben, in der es nicht schon durch die lichte Negativität des Bewusstseins durchwirkt ist, ist z.B. die nicht-intentionale Erfahrung des Ekels; in ihr kommt die bloße Faktizität des nackten und schamlos jeder Rechtfertigung spottenden Dass der materiellen Wirklichkeit – als der Widerspruch zu den Rationalitätsbedürfnissen der Freiheit – zum Erleben. Der Ausgangspunkt der Philosophie Sartres ist aber: die gegenseitige Verwiesenheit und die wesenhafte Unversöhnlichkeit eines in reiner Idealität sich setzenden Freiheits- und Bewusstseinsvollzugs ("Für-sich") und des trägen, dumpfen, opaken Einfach-Daseins des Materiellen ("An-sich"). **[Das Problem ist, dass Sartre hier - genau wie Hegel - das Für-Sich und das An-sich vertauscht...]** Sartre kennt keine positive Deutung der Leiblichkeit. Das An-sich bedarf des Bewusstseins nicht, wohl aber diese des An-sich die Unbedürftigkeit des Ansichseins ist für das nie "Seiende", immer in Bewegung befindliche Selbstverhältnis wie der Grund dafür, dass es nicht – wie etwa bei Hegel – eine Versöhnung im An-und-für-sich-Sein geben kann, auf die sich doch die fundamentale Leidenschaft des Menschen richtet. Denn das An-sich-Sein ist kontingent **[nein, falsch...]**, d.h. bar jeder inneren Notwendigkeit und Vernünftigkeit, und soll doch ein

absolutes Sein sein [**nein, falsch...**]. In diesem Sinne ist Sartres Denken schon im Ansatz bewusst atheistisch, was eine reiche Verwendung theologischer Denkfiguren nicht aus-, sondern gerade einschließt.

Auf der Grundlage seiner metaphysischen Thesen entwirft Sartre eine Analyse der (letztlich aussichtslosen) Wege, auf denen das Ich zu sich selbst kommt; d.h. zugleich zur (scheinbaren) Rechtfertigung seines kontingenten Daseins und zur Sättigung seiner Leere mit Realität. So lässt z.B. die Begegnung mit der anderen Freiheit, die zunächst im fixierenden Blick des Anderen als Depotenzierung meiner souveränen Subjektivität zum bloßen Objekt der Beobachtung und Beherrschung erlebt wird, auch die Möglichkeit entstehen, meiner selbst bewusst zu werden. Das "Für-mich" ist für Sartre nur durch die Vermittlung meines Seins für den Anderen zugänglich. Freilich entsteht dadurch ein Problem: bin ich das, will ich das sein, was ich für den Anderen bzw. die Anderen bin) Mit anderen Worten: Nun beginnt erst der endlose Kampf um das Selbstsein, um die Bewahrung meiner Freiheit und die Überwindung meiner Einsamkeit. Eine Weise, diesen Kampf zu führen, ist das "Projekt Liebe", das zwischen dem "sadistischen" Verbrauch des Anderen und dem "masochistischen" Versuch, im Anderen aufzugehen, hin und herpendelt.

Dieses Projekt muss ebenso scheitern wie der Versuch, sich von der Eigenverantwortlichkeit des ungesichert Schaffenden dadurch zu befreien, dass man sich dem Glauben an eine objektiv bestehende Welt menschlicher Tatsachen und Werte, die es nicht geben kann, in die Arme wirft (Problem der "mauvaise foi", d.h. der gewollten Selbsttäuschung). Denn es ist wie mit Hase und Igel: Scheint irgendwo das Sein erreicht, ist auch schon das Für-sich dagewesen; scheint dieses zu sich zu kommen, so wird es von der Kontingenz in Empfang genommen. Das Für-sich ist Selbstsetzung, freilich eine, die wir unausweichlich vollziehen, zu der wir "verdammte sind". So hat der Wille zur Freiheit zum inneren Motor das Streben, *causa sui*, Gott, zu sein doch bleibt sein Transzendieren gebunden an das nie zu Transzendierende, seine Faktizität. Dennoch kündigt Sartre an zwei Stellen von "Das Sein und das Nichts" eine "Moral der Befreiung" als Perspektive an. Seine fragmentarischen Skizzen zu dieser "Moral" erscheinen jedoch erst nach seinem Tode. Darin wird der ontologische Anspruch seines Hauptwerks relativiert: dieses sei nur die Ideologie eines Ich vor seiner "Bekehrung". Diese Bekehrung geht weg vom Seinwollen wie Gott hin zur Annahme seiner selbst in seiner Endlichkeit, weg vom Besitzergreifen des Anderen zu einer Haltung, die diesem seine Freiheit lässt. Fraglich erscheint, ob diese "Moral der Befreiung" unter den ontologischen Voraussetzungen von "Das Sein und das Nichts" überhaupt denkbar ist.

In den Schriften nach "Das Sein und das Nichts" hat Sartre diese Probleme übergangen. Die wesentlichen Thesen bleiben, werden aber in realistischer Weise verstanden: der Spielraum der Freiheit wird kleiner gesehen; an die Stelle des auf sich zurückgeworfenen individuellen Fürsichseins tritt das Wir der engagierten Gruppen; darin liegt eine stillschweigende Modifikation des Ansatzes von "Das Sein und das Nichts". Psychologisch betrachtet, drückt sich darin, wie auch in Sartres Sympathie mit der Organisationen der Arbeiterklasse und der Unterdrückten, die Sehnsucht des einsamen bürgerlichen Individuums nach Kameradschaft aus. 1960 erscheint der erste (und einzige) Band der "Kritik der dialektischen Vernunft". "Dialektische Vernunft" meint sowohl Sartres eigene Theorie als auch den Marxismus, die sich gegenseitig kritisieren und ergänzen. Sartre stellt sein Individuum in den Rahmen des Historischen Materialismus, kritisiert zugleich mit Hilfe seiner Theorie den Dialektischen Materialismus. Die Grundkategorien der Analyse bleiben die alten: einerseits "das Träge", jener Wesenszug des Materiellen, der auch allen sozialen Vermittlungen, sobald sie ein institutionelles "Sein" gewonnen haben, anhaftet - und andererseits die Agilität der Praxis.

Den wichtigsten Grund für die bedrohliche Existenz von Herrschaftsapparaten sieht Sartre in der Knappheit der zur Verfügung stehenden Lebensgüter; ist dieser Mangel durch die Entwicklung der Produktivkräfte im wesentlichen behoben, wird es seines Erachtens möglich,

eine anarchische Gesellschaftsform aufzubauen, die nicht vom Prinzip der asymmetrischen Beziehung (oben/unten, Subjekt/Objekt), sondern von der Symmetrie gegenseitiger Anerkennung von Individuen und Gruppen gekennzeichnet ist.

Dass die Kommunistische Partei dieses Reformangebot nicht annehmen würde, war zu erwarten; sie konnte Sartres Eintreten für den Ungarnaufstand nicht vergessen. Schlimmer traf es Sartre, dass sich die Bewegung vom Mai 1968 bildete, ohne dass er sie vorhergesehen hatte. Diese Erfahrung hat wohl dazu beigetragen, dass der geplante zweite Band unvollendet blieb (erst postum veröffentlicht 1985). Seine politischen Interventionen sollten Solidarität mit den Unterdrückten ausdrücken, vergriffen sich freilich oft in der Wahl der Vorbilder (Sowjetunion, Castro, Maoismus).

Im letzten Jahrzehnt seines Schaffens, in dem Sartre fast blind war, wandte er sich einer Aufgabe zu, die ihn von Anfang an fasziniert hatte: Der Durchleuchtung einer Schriftsteller-Existenz. Das ganze brillante Arsenal seiner "existentiellen Psychoanalyse" kommt, bereichert durch ein gesellschaftskritisches Element, zur Anwendung in dem (trotz seines enormen Umfangs ebenfalls unvollendet gebliebenen) Werk "Der Idiot der Familie", über Gustave Flaubert(1821-1880), den Autor der "Madame Bowary". Was Sartre hier (wie an seinem eigenen Beispiel und an dem von Baudelaire und Genet) interessiert, ist die Frage, warum und wie einer ein Schriftsteller, also ein Produzent von Imaginationen, wird. Er sieht das Genie als den Versuch, aus einer Grenzsituation, einer extremen existentiellen Not, einen Ausweg zu finden; es entsteht aus der Selbstkonstitution, die einem (defekten) gesellschaftlichen Konstituiertsein antwortet. Die Untersuchung der Genesis einer Schriftstellers gewährt so tiefe Einblicke nicht nur in die Struktur menschlicher Existenz, sondern auch in das Funktionieren der Gesellschaft, deren Produktion und deren Idol der Autor ist. Im Sadismus, mit dem Flaubert seine Personen behandelt, sieht Sartre z.B. einen Spiegel des Selbsthasses der Bourgeoisie nach der unterdrückten Revolution von 1848. In diesen biographischen Arbeiten kommt Sartres Genie vielleicht am bestem zum Ausdruck.

Sartre starb am 15.04.1980 in Paris und wurde unter enormer Beteiligung beigesetzt. Den ihm 1964 zugedachten Nobelpreis für Literatur hatte er abgelehnt.“ (Ehlen, Haeffner, Ricken)

V. Hans-Georg Gadamer

Gadamer wurde am 11.02.1900 in Marburg als Sohn eines Professors für Chemie geboren. Er studierte neukantianistisch geprägte Philosophie, zunächst bei Hönigswald in Breslau und dann bei Nartorp in Marburg, der ihn mit einer Dissertation über die Lust bei Platon promovierte. 1923 lernte er Heidegger kennen, dessen Einfluss für ihn schlechthin entscheidend wurde, und ging mit ihm nach Marburg. Ab 1924 studierte er Alphilologie, vor allem bei Friedländer, und habilitierte sich 1929 unter dessen und Heideggers Leitung mit der Schrift „Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos“. 1939 wurde er auf ein Ordinariat für Philosophie an die Universität Leipzig berufen, deren Rektorat er nach dem Krieg innehatte. 1949 übernahm er in Heidelberg den Lehrstuhl, der durch den Weggang von K. Jaspers nach Basel freigeworden war. 1960 erst veröffentlichte er sein Hauptwerk „Wahrheit und Methode. Grundlage einer philosophischen Hermeneutik“. Er hatte mehrere einflussreiche Positionen in deutschen Wissenschaftsorganisationen inne. Auch nach seiner Emeritierung (1968) hielt er weiterhin Vorlesungen bzw. Vorträge, reiste regelmäßig in die USA und nach Italien. Er trat in Kontakt mit Derrida und versuchte zwischen Habermas und den französischen „Postmodernen“ zu vermitteln. ER starb, mit Ehrungen überhäuft, hoch betagt und bis zuletzt geistig frisch, am 13.03.2002 in Heidelberg.

Gadamer hat zahlreiche Interpretationen zur platonischen Philosophie vorgelegt und ebenso zu modernen Denkern, etwa zu Hegel, vor allem aber zu Heidegger, nicht zuletzt zur Dichtung, u.a. zu Goethe, George, Rilke und Celan. Sein wichtigster Beitrag blieb jedoch

„Wahrheit und Methode“, das eine Theorie dessen ist, wie sich Verstehen ereignet. Der Titel drückt einen Gegensatz aus: Der Anspruch der Methode, das Monopol des Wahrheitszugangs zu besitzen, wird bestritten. Durch die Methode ist die Naturwissenschaft bestimmt, teilweise hat sich auch die Geisteswissenschaft (Dilthey) davon verführen lassen. Wahrheit aber, die in Anlehnung an Heidegger als Erschlossenheit verstanden wird, ist weiter. Sie eröffnet sich schon im Alltag, aber auch z.B. prägnant in der Erfahrung der Kunst, die dafür freilich erst aus der Sackgasse der Genieästhetik herausgeholt werden muss, in der sie seit Kant und der Romantik steckt. Entscheidend für das Verstehen des Kunstwerks ist nicht, dass wir seine Entstehung in den Geist des Künstlers hinein rückverfolgen, sondern dass es etwas Überraschendes „sagt“, dass sich in ihm eine Welt zuspield. Ähnliches gilt von der Geschichte, die bei Gadamer vor allem als Geistesgeschichte vorkommt. Einerseits stehen wir in der „Wirkungsgeschichte“ des Vergangenen, wenn wir uns diese auch erst aneignen müssen, ähnlich wie unsere Muttersprache. Andererseits aber ist dabei der Bruch zwischen der vergangenen und gegenwärtigen Zeit, so gut es geht, durch eine „Horizontverschmelzung“ zu überwinden. Die Deutung der Vergangenheit (wie des Kunstwerks) ist eine Art von Gespräch, ein Frage-und-Antwort-Spiel. Dabei spielen die Vorurteile, mit denen wir uns dem Vergangenen (wie jeglichem Begegnenden) nähern, nicht nur die Rolle von Hindernissen, sondern auch von ersten Zugängen, die freilich kritisch bearbeitet werden müssen. Traditionen gelten oft fraglos. Werden sie befragt, so ist Bewahrung ebenso eine freie und vernünftige Möglichkeit wie Kritik und Umsturz, deren Reichweite gegenüber der Überlieferung ohnehin nur begrenzt ist. Die Sprache ist es, die das Modell für diese Verhältnisse bietet. Auf ihr insistiert Gadamer, wenn er die Sprachvergessenheit der metaphysischen Überlieferung kritisiert. Wir wohnen in der Sprache, die also weit mehr als ein Informationsinstrument ist. Was Sprache leistet, ist am deutlichsten an der Lyrik abzulesen.

Gadamer, der im Laufe seines Lebens immer mehr zum Grandseigneur der deutschen Philosophie wurde, konnte die zehnbändige Gesamtausgabe seiner Werke noch selbst einrichten. Er ist einer der letzten Zeugen einer im Wesentlichen ungebrochenen Tradition der klassischen Bildung, deren Gültigkeit ihm eines Beweises nicht zu bedürfen schien. Zugleich hielt er, gegen alles Spezialistentum und jeden Zug zum Esoterischen in der Philosophie daran fest, dass es deren Aufgabe sei, die Begriffe, die uns überliefert sind, zu klären und so das, was alle wissen, etwas bewusster zu machen. **[Das sehe ich genau so... Da bin ich ebenfalls ganz alte Schule... Leider ist der obige Artikel etwas arg kurz... Mir scheint, die Bedeutung von Gadamer wird da arg unterschätzt... Schade...]**

VI. Maurice Merleau-Ponty

In Frankreich fiel die Idee der Phänomenologie auf einen fruchtbaren Boden, der durch die Tradition der Reflexionsphilosophie, von Descartes über Maine de Biran bis zu Bergson, vorbereitet war. Der Denker, der am meisten Anregung von der Phänomenologie empfing und sie in ontologischer Perspektive transformierte, war wohl Merleau-Ponty. Der am 14.03.1908 in Rochfort-sur-mer Geborene arbeitete bei Mouniers Zeitschrift „Esprit“ mit und wirkte zunächst als Philosophielehrer an verschiedenen Gymnasien Frankreichs, bevor er einen Ruf an die Universität Lyon und dann, 1949, (für Kinderpsychologie und Pädagogik) an die Sorbonne erhielt. 1952 wurde er an das College de France berufen, an dem er bis zu seinem Tode tätig war. Seine wichtigsten Werke sind: „La structure du comportement“ (1942), „Phänomenologie de la perception“ (1945) und „Le visible et l’invisible“ (unvollendet postum 1964). 1945 gründete er, zusammen mit Sartre, den er, ebenso wie Simone de Beauvoir, seit langem kannte, die Zeitschrift „Les Temps Modernes“. Er starb unerwartet am 03.05.1961 in Paris.

Die gleichzeitige Frontstellung gegen die beiden feindlichen Brüder des Szientismus und des Kritizismus markiert den Ausgangspunkt seiner Überlegungen, der damit zugleich gegen den Cartesischen Dualismus von *res cogitans* und *res extensia* gerichtet ist. Gegen den Szientismus (der für ihn zugleich Atomismus und Mechanismus ist) setzt Merleau-Ponty das Prinzip der Intentionalität und der Gestalt; er bekämpft auf der anderen Seite die kritizistische These, alle Form im Empirischen sei das Ergebnis einer Prägung des bloß mannigfaltigen Empfindungsmaterials durch die Formen, die das intellektuelle Subjekt selbständig aus sich heraus entfaltet. Im subjekttheoretisch "neutralen" Begriff des strukturierten und sich selbst strukturierenden Verhaltens (*comportement*) sucht Merleau-Ponty die Mitte, die von den beiden gegensätzlichen Theorien verfehlt wird. Dieser Begriff ist eine Weiterentwicklung des phänomenologischen Begriffs der Intentionalität. Bei Husserl fand Merleau-Ponty die entscheidenden Argumente gegen ein objektivistisches Selbstverständnis der Psychologie und zugleich, im Begriff der passiven Synthesis, eine Deutung der gegenseitigen Verflechtungen von Subjekt und Welt. Er lehnt jedoch den Glauben des mittleren Husserl an eine mögliche Selbstdurchsichtigkeit des Bewusstseins ab, die phänomenologische Reduktion ist nach ihm nie anders als nur teilweise möglich. Gerade im Scheitern des radikalen Aufklärungsprojekts Husserls liegt dessen eigentliche Bedeutung; denn sie wird – gegen die Gleichung des Seienden mit dem Gegenständlichen – wieder deutlich: es gibt ein vor-objektives „unbehandeltes Sein“ („*etre brut*“), eine naturwüchsige, unreflektierte Subjektivität („*esprit sauvage*“). Selbst unser geistiges Streben, das die Kontingenz des Seienden begründend und zielsetzend aufheben möchte, steht noch in der Verlängerung einer naturhaft-anonymen Subjektivität. Die bleibende Grundsicht unserer technisch-intellektuellen Dynamik ist die Dynamik der Leiblichkeit, durch die wir in der vor-objektiven Realität der Welt verankert sind. Merleau-Ponty ist der wohl bedeutendste Denker des Leibes im 20. Jahrhundert. Gewiss können wir uns eine Vorstellung vom Funktionieren unseres Körpers wie auch der Körperwelt um uns verschaffen; dabei aber bleiben wir von der lebendigen Natur um- und unterfangen, die das „Erste ist. Ein Anzeichen dafür ist in der Wahrnehmung zu sehen, auf der alles Theoretisieren aufbaut, ohne sich doch einholen zu können; ihr ist Merleau-Ponty wichtigstes Werk, die „Phänomenologie der Wahrnehmung“. Gewidmet. Ein anderes Anzeichen ist die von den Psychiatern Gelb und Goldstein herausgestellte unbewusste Verhaltensintentionalität des Leibes. **[Eine Philosophie des Subjektiven und des Objektiven ist zwar grundsätzlich möglich, aber wie auch bei Thomas Nagel führen die konkreten Überlegungen von Merleau-Ponty in das Abseits eines Niemandlandes. Damit ist absolut nichts zu gewinnen. Anders wäre es so: Die Wahrnehmung ist immer subjektiv und das Denken ist immer wenigstens objektivierend... Die Wahrnehmung ist immer subjektiv, weil auf das Subjekt bezogen und das Denken ist immer objektivierend, weil auf das Objekt bezogen.... „So“ wird ein Schuh draus...]**

Was für das Stehen in der Natur gilt, gilt auch für die Geschichte. Bevor wir sie als gliederungsfähiges Objekt vor uns haben, stehen wir leidend und handelnd in ihr. Auf die Frage, wie dann recht in ihre innere Dynamik hineinzukommen wäre (die analog zur fungierenden Leiblichkeit konzipiert wird), entwickelte Merleau-Ponty ein Interesse für Politik („*Humanism et Terreur*“ 1947) und eine gewisse (mit Reserve gemischte) Sympathie mit dem Kommunismus, die freilich von der Partei nicht entsprechend honoriert wurde und sich später (angesichts des Koreakrieges 1950 und dann des Ungarnaufstandes 1956) entsprechend verdünnte. Seine anti-totalitaristische Schrift „*Les Aventures de la dialectique*“ (1955) brachte ihm den Bruch mit Sartre ein, der trotz allem nicht auf seine politischen Hoffnungen verzichten wollte.

So tritt in der Mitte der 50er Jahre das politische Engagement wieder zurück zugunsten der Phänomenologie, die nun entschlossen auf eine Ontologie zugeht, in einer vertieften Analyse und Evokation der Realität („*chair*“) der Welt in ihrer Verschränkung (*chiasma*) mit dem Leben des Leibes; ihr vielfältig gebrochener Perspektivenreichtum und ihre sinnliche Dichte

faszinierten Merleau-Ponty. Die Beschäftigung mit der Malerei, insbesondere mit Cezanne, und der Sprache, als vorrationalen Weisen des Ausdrucks, wird für ihn nun immer wichtiger. Zugleich öffnet er sich der Psychoanalyse und der strukturalen Linguistik: Wissenschaften, in denen deutlich wird, dass das seiner selbst bewusst werdende Subjekt von einem strukturierten Sinn lebt, den es nicht gesetzt hat.

Merleau-Pontys unvollendet gebliebenes Denken ist eine Ontologie ohne Metaphysik. Seine im Gegenzug zum Rationalismus angesetzte Suche nach dem ursprünglichen Sinn geht immer nur nach unten, zu den „Müttern“, nie nach oben, in das Über-Rationale, d.h. in die Ermöglichung der Vernunft und der Freiheit als solcher. So sucht er nach Ursprüngen, die wesentlich „vergangen“ sind; er will den Abstand zur naiv-kindlichen Einheit mit der Welt überwinden, den er doch, philosophierend, dauernd setzt. Darin liegt die innere Spannung eines Denkens, dessen Verdienst es bleibt, die rationalen Selbstsetzungen auf ihren vergessenen Boden zurückgestellt zu haben: auf das unselbstverständliche, erstaunliche, in unseren Sinnen je neu aufgehende Sein der Welt.

VII. Emmanuel Levinas

Levinas, am 12.01.1906 in Kaunas (im damals russischen Litauen) geboren, wuchs mit der hebräischen Bibel auf, die ihm wichtig blieb, auch als er 1923 in Straßburg Philosophie zu studieren begann. 1928/29 verbrachte er ein Studienjahr in Freiburg i.Br., wo zum Wintersemester 1928/29 Heidegger gerade auf Husserls Lehrstuhl gekommen war. Er fand persönlichen Kontakt mit Husserl und übersetzte die Vorlesungen, die Husserl selbst im Februar 1929 an der Sorbonne halten sollte, ins Französische (erschieden 1931 als „Meditations cartésiennes“, deutsch erst 1950) als Cartesische Meditationen“). Tiefer beeindruckte ihn freilich Heidegger. 1930, in dem Jahr, in dem er auch die französische Staatsbürgerschaft annahm, veröffentlichte er seine von Jean Wahl an der Sorbonne betreute Doktorarbeit „Die Theorie der Anschauung in der Phänomenologie Husserls“, die von der Academie francais mit einem Preis bedacht wurde; es war die erste Vorlesung der Phänomenologie für das französische Publikum. Darin kritisiert Levinas (mit Heidegger) Husserls Deutung des Bewusstseins vom theoretischen, vergegenständlichten Bezug her, setzte sich dann aber immer kritischer mit Heidegger auseinander. 1939 wurde er als Freiwilliger mit der französischen Armee mobilisiert, ein Jahr später schon gefangengenommen. Er verbringt den Rest des Krieges als Kriegsgefangener in einem Lager in der Lüneburger Heide mit Waldarbeitern, die ihm Zeit für Philosophie ließen. Der Umstand, dass er eine französische Uniform trug, hat ihm das Leben gerettet; seine Frau konnte sich unterdessen bei katholischen Ordensschwestern in Frankreich verstecken, während seine Eltern und Geschwister, die in Litauen geblieben waren, umgebracht worden sind. Er selbst sagt, dass das Vorgefühl und die Erinnerung an den NS-Schrecken sein ganzes Leben und Denken bestimmt hat.

Nach dem Krieg übernahm Levinas die Leitung des jüdischen Lehrer-Seminars für den Mittelmeerraum in Paris. 1961 habilitierte er sich, auf Drängen von Jean Wahl, mit dem Buch „Totalite et Infini“. Er wurde dann Professor für Philosophie, zunächst an der Universität in Poitiers, dann in Nanterre und schließlich, 1973, in Paris (Sorbonne), wo er bis 1976 lehrte. Neben seinen philosophischen Schriften verfasste Levinas eine Reihe von Talmud-Interpretationen und Reflexionen zum Judentum, wobei er immer bestrebt war, die Genera auseinanderzuhalten. Am 25.12.1995 ist Levinas in Paris gestorben.

Seit seinen ersten persönlichen Schriften („De L'évasion“/„Der Ausbruch“, 1935; „De l'existence a l'existant“/„Vom Sein zum Dasein“, 1947) bemüht sich Levinas um eine neue Theorie der Subjektivität. Diese vollzieht sich nach ihm im Gegenzug zur Unausweichlichkeit des Seins („il y a“), wie es im Widerstand der Trägheit für den Tätigen und in der Aufdringlichkeit der Welt für den Schlaflosen erlebt wird. Bevor das Sein einem Träger

zugeeignet ist, von dem es ausgesagt werden kann, ist es anonymes Ereignis, so wie man sagt, dass „es regnet“. Die primäre Weise nun, in der sich Subjektivität, Selbstheit, gewinnt, ist der Genuss: in ihm vollzieht sich die Kreisbewegung der Selbstvermittlung eines Wesens, das sich sein Sein aneignet und darin bei sich ist. Das Seinmüssen wird überdeckt vom Seindürfen und Seinkönnen. Die Welt ist grundlegend durch „Nahrhaftigkeit“ bestimmt. In seinem zweiten Schritt dann ist sie das Ensemble dessen, worüber ich verfügen kann, und ich bin mit dann Potential, Können. Es schließt sich an die Ausdifferenzierung der Welt in Dinge, die in vielfältiger Weise „sind“ und damit das Erkennen auf sich ziehen, als dessen Subjekt ich mir bewusst bin. So ist die anonyme Neutralität des zeitlich verfließenden Seins überwunden in die Setzung einer in sich geschlossenen Totalität, die meine, in mit zentrierte Welt ist, Die Welt ist so meine Welt, sie ist das Reservoir, aus dem die Mittel zur Befriedigung meiner Bedürfnisse kommen; auch die Knappheit dieser Mittel und die Bedrängung durch unbefriedigte Bedürfnisse stellen dieses Verhältnis nicht prinzipiell in Frage, weil das Glück Bedürfnisse voraussetzt. Auch für die theoretische Orientierung gilt grundsätzlich dasselbe Gesetz: die Welt lässt sich begreifen, indem sie, die an sich stumme, unseren Entwürfen und Hypothesen keinen nennenswerten Widerstand entgegensetzt. Das In-der-Welt-Sein des Subjekts hat also die Struktur einer Monade; für eine gewisse Stufe der Existenz hat der Solipsismus Recht.

Es gibt aber im Menschen ein Verlangen (desir) nach dem ganz Anderen, nach der nicht mehr bloß auf mich relativen Wirklichkeit. Dieses Verlangen, das streng von einem Bedürfnis zu unterscheiden ist, findet eine Erfüllung in der Erfahrung des „Antlitzes“, d.h. des Ereignisses, dass mein Blick vom wehrlosen Blick eines Anderen getroffen wird. In dieser Erfahrung ist absolute Wirklichkeit unmittelbar zugänglich. Sie gibt sich und entzieht sich zugleich, da sie sich nicht als „Phänomen“, sondern als Anspruch präsentiert, und dies in einem zweifachen Sinne: Einerseits ist hier lebendige, selbst sprechende Realität, nicht mehr bloß sinnliches Material für Deutung; zum anderen liegt im Blick des Anderen, der meinen Blick trifft (der immer als überblickend, Herrschaft vorbereitend angesetzt ist), die doppelte Botschaft „du kannst mich töten“ und „Lasse mich am Leben“. Wird man so angesprochen, so ergibt sich eine Erfahrung der Grenze meines Willens am Willen des Anderen. An dieser Grenze ergibt sich aber auch eine neue Möglichkeit für mich. Gerade weil diese Grenzerfahrung mich aus der Position des Weltmittelpunktes vertreibt, öffnet sich mit die Sphäre der Vernunft, kraft derer ich zur Selbstkritik und damit zur Erkenntnis der Wahrheit fähig werden. **[Levinas scheint ein wirklich origineller Denker zu sein, der mir sehr sympathisch ist. Er hat etwas ungemein Existentielles, fast Existentialistisches, und man erkennt seinen Nähe zu Sartre... Auch das ist mir durchaus sympathisch...]**

Die höchste Gestalt der objektiven Erkenntnis ist die Ontologie, die Theorie des Allgemeinen und Ganzen, die alles auf das Sein hin buchstabiert. Diese Ontologie aber kann, anders als es in der philosophischen Tradition seit Aristoteles gesehen wurde, nicht die Erste Philosophie sein. Denn allem objektiv sagbaren Gehalt liegt das Ereignis des Sprechens zu Grunde und diesem wieder die Offenbarung des Antlitzes, die keinen gegenständlich-informativen, sondern einen exklusiv ethischen Sinn hat (so wie bei Kant die sittliche Einsicht auf keiner Seinerkenntnis aufbaut, vielmehr umgekehrt erst die ‚Tür zu den ontologischen Postulaten ist). Das Ethische dem Ontologischen unterzuordnen, bedeutet für Levinas, dass die Ontologie unweigerlich zur Ideologie des monologischen Selbst wird. **[Ganz richtig...]** Praktisch gesehen heißt das, dass die gewaltsame Unterwerfung des Anderen, das die Natur ist, sich im Verhältnis zwischen Menschen fortsetzt, d.h. dass die sich ungehemmt entfaltende subjektive Totalität totalitär wird. Bei Hegel (samt seinem Epigonen Marx) wie bei Heidegger sieht Levinas diese Tendenz am Werk. Bei beiden findet zwar eine Einbettung des Ichs in eine Sinn Ganzheit statt; diese bleibt aber nach Levinas' Meinung im Ich zentriert, weil dem Anderen keine Absolutheit zugestanden wird. Aufs engste hängt damit zusammen, dass diese Ganzheit als etwas Übermenschliches, irgendwie Göttliches gesehen wird. Um die

Transzendenz des anderen Menschen zu retten, muss also scharf die Transzendenz Gottes über die Welt und das Ich gewahrt bleiben: „jenseits des Sein“ (Platon), „unendlich“ seine eigene Idee in unserem Bewusstsein übersteigend (Descartes, III. Meditation). Levinas versucht, die Philosophen aus der Neutralität herauszulocken; auch die Philosophie entgehe nicht der Alternative zwischen Gewaltausübung und Dienst. Für ihn, den Juden, dessen Familie zum größten Teil in Vernichtungslagern enden musste, bemisst sich die Wahrheit einer Philosophie daran, ob sie solches zu verhindern lehrt oder nicht. Die biblische Kritik des Staates und der Theologie, die so weit ging, die Hilfe für den „Fremden, die Witwe und die Waisen“ als den wahren Gottesdienst zu deklarieren, motivierte Levinas, die letzten Reste der Sakralisierung der Macht aus dem Ideal der Rationalität auszutreiben.

Das große Werk Levinas, aufgrund dessen er seine Professur für Philosophie erhielt, war „Totalite et Infini“ (1961) Die dort sehr prinzipiell angesetzte Kritik am Hauptstrom der abendländischen Philosophie, die jedoch noch deren Begrifflichkeit verwendete (Selbst/Anderes; Sein/Seiendes usw.), brachte Levinas in einen gewissen Widerspruch, auf den besonders Derrida (1964) aufmerksam machte. So versuchte Levinas in seinem zweiten großen Werk, „Autrement qu’etre au-dela de l’essence“ (1974), sein Anliegen in einer freieren Sprache zu artikulieren, ohne sich negativ an die ontologische Sprache zu binden. Er bemühte sich, die unvermeidlichen Vergegenständlichungen, die alles als Sein darstellen, gleich wieder zu zerbrechen. Seine Sprache wird dadurch sehr metaphorisch, oft gewaltsam und überkompliziert. Dabei hält er daran fest, dass das Aufleuchten des Anderen in seinem Gesicht als ein Ereignis jenseits des Seins interpretiert werden müsse, dass Gott nicht so gedacht werden dürfe, dass er vom Sein „kontaminiert“ wird, und dass schließlich auch die Subjektivität als Ereignis jenseits des Seins gesehen werden müsse. Negativ gesagt, heißt dies erstens (gegen Hegel usw.), dass die Subjektivität nicht von einem größeren Ganzen her, dessen Teil sie wäre (Geschichte, Staat) gedeutet werden darf, - zweitens aber auch (gegen Husserl und Heidegger), dass sie nicht das Resultat des zeitlich sich konstituierenden Selbstbewusstseins bzw. des Lichtungsgeschehens des Seins ist, sondern diesem in ihrem Kern vorausliegt. Dieser Kern ist das „Sich“. Das Sich liegt dem Ich, mit seiner Spontaneität im Sagen und Handeln und seiner möglichen Selbstherrlichkeit, zu Grunde und voraus. Es steht grammatisch nicht zufällig im Akkusativ. Daraus zieht Levinas weitreichende Konsequenzen. Schon in die fundamentale Struktur des Ich ist dessen Verantwortung für den Anderen eingeschrieben, so dass ich die Stelle des anderen vertrete, ja seine Geisel (otage) bin. Levinas scheut hier nicht vor extremsten Formulierungen zurück. Diese Verantwortung hat keine Grenzen, insbesondere nicht an den Ansprüchen, die sich gegenüber dem Anderen erheben können. Die Verantwortung für den Nächsten ist, anders als das Rechtsverhältnis, nicht symmetrisch zu denken. Sie ist die sittliche Grundtatsache. Sie kommt dem Ich nicht erst dadurch zu, dass es sie freiwillig eingeht; das Ich findet sich in ihr vor, sobald es sich selbst findet, denn seine unvergleichliche Einmaligkeit verweist unmittelbar auf den Anderen, der jeweils ebenso einzig ist.

Der Andere ist für Levinas die „Spur“ Gottes, der in der Weise der Abwesenheit anwesend ist. Auf Gott, als das Gute und Unendliche, richtet sich das Verlangen (desir) des Menschen. Aber er wird auf die nicht begehrenswerte Nähe des Anderen verwiesen. Diese ist der einzige innerweltliche Ort, des Heiligen (saint). Dessen Heiligkeit steht im Gegensatz zum „Heiligen“ (sacre), in dem das Geheimnis der verborgenen Gottheit „aus den Poren der Welt hervorquillt“. Denn dieses „Geheimnis der dinge ist die Quelle jeglicher Grausamkeit an Menschen.“

VIII. Paul Ricoer

Paul Ricoeur wurde am 27.02.1913 in Valence geboren. Mit zwei Jahren Vollwaise, wird er von seinen Großeltern in Rennes erzogen, wo er auch das Gymnasium absolviert und die

Universität besucht, bevor er nach Paris umzieht, wo er an der Sorbonne studiert und in Kontakt mit Gabriel Marcel kommt. 1936 bis 1939 lernt er Deutsch und liest Husserl und Heidegger, 1940 gerät er in deutsche Kriegsgefangenschaft, während der er Jaspers liest und die Übersetzung der „Ideen I“ von Husserl beginnt (abgeschlossen 1950). 1948 wird er Professor für Philosophiegeschichte in Straßburg, 1957-1967 an der Sorbonne und 1967-1970 an der neuen Fakultät in Paris-Nanterre, wo er 1969 zum Dekan gewählt wird. Da er aber zwischen dem unbeweglichen Staat und linksextremen Studenten aufgerieben zu werden droht, tritt er zurück und verlässt Frankreich. 1970 bis 1990 lehrt er in Chicago, von 1973 bis 1987 aber zugleich auch wieder in Nanterre.

Auf der Basis eines soliden Studiums der Reflexionsphilosophie von Jean Nabert und der Existenzphilosophie von Jaspers, unter dem Einfluss des sokratischen Denkens von Gabriel Marcel, vor allem aber einer intensiven Husserl-Lektüre beginnt Ricoeur sein eigenständiges Schaffen mit dem Entwurf einer Phänomenologie des Willens, welche die dem theoretischen Bemühen gewidmeten Analysen Husserls ergänzen soll („Philosophie de la volonté“). Im ersten Teil, „Le volontaire et l'involontaire“ (1950), geht es zunächst darum, das Zusammenspiel des Willentlichen und des Unwillentlichen in jeder Entscheidung herauszuheben, gegen die Reduktion des Willens entweder auf einen rein aus sich kommenden Freiheitsakt oder auf die Auswirkung des Spiels von Naturkräften. Zehn Jahre nach dieser Wesensbestimmung des Willens unternimmt Ricoeur, im II. Teil „Finitude et culpabilité“ (1960), die Analyse einer getroffenen, und zwar schlecht getroffenen Entscheidung. Zunächst fragt er, unter dem Titel „L'homme failible“, nach der Möglichkeit des bösen Willens. Die Möglichkeitsbedingung des Bösen sieht Ricoeur darin, dass der Mensch wesentlich ein nicht mit sich identisches Wesen, ein „verletztes Cogito“ ist. Daraus ergeben sich methodologische Konsequenzen für die Weise, in der sich effektives Schuldiggewordensein originär ausspricht, nämlich in einer der Auslegung bedürftigen Symbolsprache (im Geständnis und in den Mythen über den Ursprung des Bösen): „La symbolique du mal“. Damit ist der Glaube an die Selbstdurchsichtigkeit des Cogito, der Husserl beflügelte hatte, im Ansatz überwunden. An die Stelle der Reflexion tritt die Interpretation.

Dabei gilt es nun zunächst, sich mit Interpretationen auseinanderzusetzen, die dazu tendieren, alles naive Sprechen und Verstehen auf hintergründige Konstellationen anonymer (ökonomischer, symbolischer oder psychischer) Verhältnisse hin zu unterlaufen und damit die Subjektivität aufzulösen: „Le conflit des interprétations“ (1969). Von den drei „Meistern der Verdächtigung“ – Marx, Nietzsche und Freud – ist es besonders der letztere, mit dessen Deutungsprinzipien sich Ricoeur auseinandergesetzt hat, indem er Freuds nach unten, auf die Triebsschicht gerichtete „Archäologie“ der menschlichen Subjektivität durch eine „Teleologie“ nach oben, auf das Ich hin, zu ergänzen vorschlug („De l'interprétation. Essai sur Freud“, 1965). **[Auch bei Ricoeur finden wir eine Philosophie des Subjektiven, genau wie schon bei Merleau-Ponty und Levinas... Da erkennt man natürlich den Zugriff von Husserl, der aller Phänomenologie eigen zu sein scheint... Dazu folgende Überlegung: Die Wahrnehmung ist immer subjektiv und das Denken ist immer wenigstens objektivierend... Die Wahrnehmung ist immer subjektiv, weil auf das Subjekt bezogen und das Denken ist immer objektivierend, weil auf das Objekt bezogen.... „So“ wird ein Schuh draus...]**

Der Grundzug der Philosophie muss, nach Ricoeur, Hermeneutik sein, also die Auslegung der Ausdrucksweisen der sinnvollziehenden Subjektivität: denn diese kommt zu einem Verständnis ihrer selbst nicht direkt, durch intellektuelle Anschauung auf dem Weg der Reflexion, sondern nur auf dem Umweg über die Deutung der Sedimente ihrer kreativen, ihr selbst zunächst undurchsichtigen Lebenspraxis, die mit Sprachhandlungen durchsetzt ist. Deshalb sind Ricoeurs weitere Werke in einem engen Kontakt mit der Text- und Literaturtheorie entstanden. Es geht dabei vor allem um drei Themen.

Das eine ist die Metapher („Le metaphore vive“, 1975). Die sprachliche Einheit, die für deren Analyse zugrundezulegen ist, ist nicht das Wort, sondern wenigstens der Satz, wenn nicht der Text. In der gelungenen Metapher zeigt sich, dass Sprache (und darin Subjektivität) ein immer neues, kreatives Spiel ist, das seine eigenen geregelten Voraussetzungen zugleich bestätigt und transformiert.

Das zweite Thema ist die Erzählform („Temps et recir“, 3 Bde, 1983.85), in der Ereigniszusammenhänge überschaubar werden. So wenig es Dinge außerhalb einer Erfahrungszusammenhangs gibt, gibt es Ereignisse außerhalb eines- so oder so organisierbaren – Erzählungszusammenhangs. **[Ich persönlich glaube eben doch an eine bewusstseinsunabhängige Realität (BuR)]** Dieser erlaubt uns, das, was geschehen ist, zu verstehen. Erzählen ist also eine primitive Form der Rationalisierung **[das stimmt...]**, auf die sich höhere Stufen der historischen Erklärung aufbauen. Ricoers Analyse der Erzählform hat eine zweifache philosophische Pointe. Zum einen: Was wir „Zeit“ nennen, scheint ihm in der Erzählung zuhause zu sein **[oder im Film...]**, insofern siede eine Kontinuität von Ereignissen konstituiert. ER richtet sich gegen Versuche „Zeit“ aus der Selbstpräsenz des Subjekts her zu verstehen und kritisiert damit den latenten Idealismus der Zeit-Theorien Husserls und z.T. selbst Heideggers. Zum anderen: Es geht um den Begriff der Wahrheit, wenn diese nicht einzelnen Sätzen, sondern ganzen Texten zugesprochen werden soll: Welchen Sinn kann es haben, von der Wahrheit einer Erzählung im Ganzen zu sprechen? **[Interessante Frage!!!]** Wenn es gelingt, einen solchen Sinn im Hinblick auf historische Darstellungen zu fassen, muss man weiterfragen: darf man möglicher Weise auch fiktionalen Texten eine Art von Wahrheit zusprechen?

Das dritte Thema ist die Subjektivität selbst, die sich auf andere Subjekte hin ausdrückt und von dort her erst ist, was sie ist. In seinem Buch „Soi-meme comme un autre“ (1990), das ein differenziertes Gesprächsangebot an die analytische Philosophie ist, bahnt Ricoer einen Mittelweg zwischen der neuzeitlichen Exaltation selbstmächtiger und autarker Subjektivität und der postmodernen Deklaration des Todes des Subjekts. Im Jahr 2000, in „La memoir, l’histoire, l’oubli“, griff Ricoer das Thema der Geschichtlichkeit und der verschiedenen Arten des Umgangs damit noch einmal in phänomenologischer Manier auf. Denn trotz aller Verwandlung ins Hermeneutische ist er doch der Phänomenologie, in deren „Schule“ er gegangen war, verbunden geblieben. **[Ricoer scheint ein ebenso origineller Philosoph gewesen zu sein, wie Levinas... Man wird regelrecht neugierig auf sein Werk... Schade, dass das leben so kurz ist... Ich würde sehr gerne alle besprochenen Philosophen im Original lesen, was wohl kaum möglich sein wird...]**

Ricoers Werk ist von großer Ausgewogenheit. Er selbst bezeichnet seine Schriften als Bruchstücke einer praktischen Philosophie, die auf jeden Letztbegründungsanspruch, nicht aber auf das Rationalitätsideal verzichtet hat. **[Das ist mir sehr sympathisch und das gilt wohl auch für meine eigene Philosophie...]** Als evangelischer Christ stand er in der Spannung zwischen diesem und der biblischen Tradition. Bei der Zeitschrift „Esprit“ arbeitete er, seit deren Gründung durch Emmanuel Mourier 1932, mit. Sein Werk, das Anregungen aus dem französischen, deutschen und englischen Sprachgebiet aufgriff, wirkte dorthin zurück, aber auch weit darüber hinaus. Er wurde durch zahlreiche Preise und Kolloquien gewürdigt. Am 20.05.2005 ist Paul Ricoer in seinem Wohnort Chatenay-Malabry (südlich von Paris) gestorben. **Es mag überraschen, aber Ricoer ist mir teilweise „noch“ sympathischer, als Levinas...]**

IX. Jaques Derrida

Derrida wurde am 15.07.1930 in El-Biar (bei Algier) als Sohn einer jüdischen algerien-französischen Familie geboren. 1949 siedelte er in das Mutterland über und studierte Philosophie an der Ecole Normale Superieure in Paris, an der er dann 1965 eine Professur für

Geschichte der Philosophie erhielt, die er bis 1984 bekleidete. Mehrere Vortragsreisen führten ihn in die USA. 1983 gründete er das „College international de philosophie“. Von einer schmerzhaften Krebskrankheit gezeichnet, starb er am 08.10.2004. Er war damals einer der brilliantesten Denker Frankreichs.

Das Erste, was im Rückblick auf Derrida auffällt, ist die große Zahl von überaus einfühlsamen Nachrufen, die er Freunden und Kollegen gewidmet hat (z.B. „Chaque foi unique, la fin du monde“, Paris 2003). Ebenso einfühlsam und sorgfältig aber auch kritisch sind seine Interpretationen von philosophischen und humanwissenschaftlichen Texten, u.a. zu Husserl, zu Heidegger, zu Rousseau, de Saussure, de Man und anderen. Was ist der eigene philosophische Gedanke, von dem aus Derrida diese „Gespräche“ führt und der sich ihm darin ergeben hat? Hier stößt man auf eine Schwierigkeit. Dieser Gedanke ist oft so subtil verästelt, hat sich zu immer neuen Formen entfaltet und in so vielen Schriften ausgedrückt, die bewusst jeder Tendenz zum System gegensteuern, dass mehr als sonst (...) eine knappe Zusammenfassung unmöglich erscheint. Nur einige hinweisende Stichworte können gewagt werden.

Derrida hat im Kontext der Phänomenologie zu denken begonnen und ist deren Inspiration in gewisser Weise treu geblieben, trotz aller immanenten Kritik, die er anbringt. Seine erste Schrift ist eine genaue Interpretation der Beilage III zu Husserls „Krisis“-Buch, in deren Verlauf seine eigene kritische Stimme erst allmählich hörbar wird: („L'Origine de al géométrie“, 1963). Von den drei Büchern, die er fast gleichzeitig im Jahr 1967 veröffentlichte und die ihn im Licht der Öffentlichkeit rückten, ist eines – neben „De la Grammatologie“ und dem Aufsatzband „L'écriture et la différance“ – wiederum die Interpretation eines Husserl-Textes, nämlich der I. „Logischen Untersuchung“: „La voix et le phenomen. Introduction au probleme du signe dans la phenomenologie des Husserl“.

In gewisser Weise führt Derrida dabei Fragen Heideggers weiter. Wie dieser sieht er es als Aufgabe, die „Metaphysik“ zu überwinden, wie dieser will er das Ungedachte im metaphysisch Gedachten bedenken. Für Derrida ist dieses Ungedachte die verdrängte Sprachlichkeit des metaphysischen Denkens, das sich in Texten darstellt, aber meint, von einer Präsenz ohne Signifikation zu leben. Ein Text aber unterscheidet sich von einem Gespräch, das zwischen einander gleichzeitig anwesenden Gesprächspartnern verlautet oder gar, wie bei Husserl, leise im Selbstgespräch stattfindet. Wie auch das Gespräch ist der Text Teil eines Gefüges von Texten, aus dem er „lebt“; dieses Gefüge ist potentiell unendlich und so unüberschaubar. Ein Text ist jedoch „eingeschrieben“ in die materielle Existenzform und damit unabhängig von der Anwesenheit des Redenden. ER beabsichtigt die Vergegenwärtigung einer Bedeutung, kann aber nicht mehr als deren „Spur“ sein. Diese Schriftlichkeit des Denkens wurde von Platon bis Husserl verdrängt. Die überlieferte Metaphysik ist also als „phonozentrisch“ zu charakterisieren: Ihr Ideal ist die sich selbst hörende (lautlose) Stimme des Denkenden. Überhaupt wertete man die Schrift nur als Ersatz oder Ergänzung des Gesprochenen, in einem merkwürdigen Gegensatz zur Kennzeichnung der schriftlosen Kulturen als primitiv. Im Gegenzug dazu behauptet Derrida nicht nur, dass das reine Denken sprachabhängig sei, sondern dass auch der gesprochenen Sprache eine Art von Urschrift zugrunde liege, insofern sie mit umgrenzten, identischen Bedeutungen arbeitet. Diese Identität kann sich allerdings nicht- wie es im metaphysischen Denken prätendiert wird – bis zur Zeitlosigkeit steigern. Denn die Identität der Bedeutung impliziert Wiederholbarkeit und sie realisiert sich in Wiederholungen, jede von diesen aber bringt Varianten ein. So hat das Ideale eine Geschichte. Von der Materialität des Geschriebenen her ergibt sich für Derrida eine Reflexion auf die Materialität des Schreibens, die psychoanalytische Dimension hat: Die hand, die schreibt, hat eine untergründige Verbindung mit der Sexualität.

Derrida ist nicht nur Philosoph, sondern auch Literat. Er interessierte sich sehr für moderne Formen der Literatur und experimentierte selbst mit ungewohnten literarischen und typologischen Präsentationen von Philosophie (zwei Experimente: „Glas“ [Totengeläut],

1974; „Le carte postale“, 1980). Es ist wohl kein Zufall, dass Derrida bei den Literaturwissenschaftlern eine bereitwilligere Aufnahme gefunden hat als bei den Philosophen. Insbesondere sein Stichwort „deconstruction“, mit dem er Heideggers „Destruction“ für sich abwandelte, hat in diesen Kreisen ein großes Echo gefunden, mehr als es Derrida selbst lieb war.

Derridas wichtigste „Gesprächspartner“ neben Husserl, waren Heidegger und Levinas. Heidegger hat ihn in wesentlichen Dingen angeregt, wird aber auch einer eindringlichen kritischen Analyse unterzogen (z.B. in „Heidegger et la question“, 1991). Eine der ersten prinzipiellen Auseinandersetzungen mit Levinas stammt von Derrida: „Violence et metaphysique“ (in: L'Écriture, 1972); später kam dazu „En ce moment même dans cet ouvrage me voice“ (in: Psyche, 1987). Im Laufe der Zeit, in der Derrida auch zu seinem eigenen Judentum ein tieferes Verhältnis fand, und das Problem der reinen Gabe als ethisches Zentralproblem durchdachte, wuchs eine große Nähe und Freundschaft.

Der Verführung durch den Marxismus ist Derrida, anders als zahlreiche französische Intellektuelle vor ihm, nie erlegen. Doch hat er sich durchaus politisch engagiert und z.B. die Widerstandsbewegung um den tschechischen Phänomenologen Jan Patočka (vgl. „Donner la mort, 1992) aktiv unterstützt. **[Ich liebe Derrida... Am meisten hat es mir die Dekonstruktion angetan... Ich selbst habe tatsächlich die gesamte (!!!) Metaphysik des Aristoteles dekonstruiert... Das hat sein unmittelbares Vorbild bei Derrida... Dass ich selbst einmal ein ausgesprochener Literat war, mag durchaus zu dieser Liebe beigetragen haben...]**

Die Phänomenologie Edmund Husserl

Ich möchte hier einmal den Abschnitt 3.4.1 "Die Phänomenologie Edmund Husserls" aus dem folgenden Werk wiedergeben und besprechen:

- Arno Anzenbacher: Einführung in die Philosophie

Die Phänomenologie Edmund Husserls

Husserl (1859-1938) begründete mit der Entwicklung der sogenannten *phänomenologischen Methode* eine Richtung des philosophischen Denkens, die auf dem europäischen Kontinent große Verbreitung fand. Seit den sechziger Jahren nahm die Bedeutung der phänomenologischen Philosophie allerdings stark ab. Der Name "Phänomenologie" kommt vom griechischen *phainetai* (= es zeigt sich). Damit ist zugleich das Programm der Phänomenologen gegeben: *Zu den Sachen selbst!* Analysieren, was sich zeigt! Statt der unfruchtbaren erkenntnistheoretischen Diskussionen der letzten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts soll sich die Philosophie dem zuwenden, was sich zeigt, was zweifelsfrei gegeben, was *Phänomen* ist. Die Phänomenologie ist die *Wissenschaft von den Phänomenen*.

Phänomen ist zunächst alles, was sich in der Erfahrung zeigt. Dabei kann es sich um die *äußere* Erfahrung handeln, in der uns "äußere" Dinge (Häuser, Bäume, Autos) gegeben sind, und um die *innere* Erfahrung, in der wir reflektierend wahrnehmen, was "in uns" geschieht (Wünsche, Ängste, Wahrnehmungen, Folgerungen). In beiden Fällen ist mir etwas "phänomenal gegeben". Es könnte zunächst der Eindruck entstehen, Husserl habe hier lediglich die *Sinnlichkeit* im Auge und wolle die Phänomenologie als *empirische* Wissenschaft verstanden wissen. Er ist jedoch keineswegs Empirist. Vielmehr wirft er den Empiristen vor, sie nähmen die Phänomene nicht ernst genug. Was sich nämlich in den Phänomenen zeigt (*phainetai*) ist nicht nur das Sinnliche. Vielmehr zeigt die Analyse des Phänomens, *dass dem Sinnlichen Nicht-Sinnliches zugrunde liegt*.

Ich mache da mal noch ein großes Fragezeichen hinter...

Wir wollen uns den Unterschied zwischen Sinnlichem und Nicht-Sinnlichem an einem Beispiel verdeutlichen: Ich sehe auf der Wiese zwei Kühe grasen. Eine dritte kommt dazu. In welchem Sinne *sehe* ich nun, dass zwei plus eins drei ist? Ganz bestimmt ist mir das " $2 + 1 = 3$ " (ein evidenter Sachverhalt der Mathematik) nicht sinnlich-anschaulich gegeben. Die reine Geltung von " $2 + 1 = 3$ " hängt ja in keiner Weise von faktisch grasenden Kühen ab. Faktisch grasende Kühe sind etwas Empirisches, etwas Reales, Individuelles, das sich beliebig ändern kann. " $2 + 1 = 3$ " *ist alles das nicht. Man nimmt es nicht wahr, sondern man sieht es ein.* Wahrnehmungsakte, in denen mir grasende Kühe gegeben sind, bringen mich vielleicht dazu, einzusehen, dass $2 + 1$ gleich 3 ist. Dieses " $2 + 1 = 3$ " *zeigt sich zwar in der Wahrnehmung, aber nicht als Wahrnehmbares.* Husserl entdeckte das Phänomen des Nicht-Sinnlichen (ähnlich wie Platon) zunächst im rein Formalen der Logik und der Mathematik.

Es zeigt sich also eine *Zweischichtigkeit* der Phänomene, die für alle phänomenologische Philosophie grundlegend ist:

- Auf der einen Seite steht die Schicht des *Empirisch-Realen*, das in den Wahrnehmungsakten unserer Sinnlichkeit anschaulich wird. Diese Schicht ist *fundierend* (sie bildet die Basis der Phänomene und "trägt" die zweite Schicht).

- Auf der anderen Seite steht die Schicht der *Wesenheiten* und Wesenssachverhalte. Sie wird auch als die Schicht der *idealen* Gegenstände bzw. als die des *Eidetischen* (von gr. *eidos* = Idee, Wesenheit, Urbild) bezeichnet. Sie ist den geistigen Akten, den *Noesen* (von gr. *noesis* = nicht-sinnliche Erkenntnis) zugänglich und wird in der *Wesensschau* erfasst.

Solche Wesenheiten und Wesenssachverhalte lassen sich nicht nur im Bereich des Logischen und Mathematischen aufweisen. In allen Erfahrungen zeigen sich vielmehr auch materielle (inhaltliche) Wesenheiten. Ein Beispiel: Ich habe einen roten Bleistift, zweifellos ein realer Gegenstand. Das Rot dieses Bleistifts ist mir im sinnlichen Wahrnehmungsakt gegeben. Die Wesensschau erfasst jedoch nicht *dieses Rot da*, sondern das Eidos "rot", die reine Wesenheit, die allem Roten gemeinsam ist. Sie ist von diesem Rot und dieser bestimmten Rotschattierung da ebenso unabhängig wie " $2 + 1 = 3$ " von diesen grasenden Kühen. Natürlich gibt es Wesenheiten verschiedener Stufe: Vom Eidos "rot" kann ich übergehen zum Eidos "Farbe" und weiter zum Eidos "Eigenschaft".

Wir können nun zeigen, worin das Anliegen der phänomenologischen Philosophie liegt: Es geht der Phänomenologie darum, Phänomene so zu analysieren, *das ideale Wesenheiten und Wesenssachverhalte zur Gegebenheit kommen.* Ziel der Phänomenologie ist ein *System reiner* (formaler und materialer) *Wesenssachverhalte, das alle philosophischen Disziplinen umgreift.* Man nennt die phänomenologische Philosophie darum [auch] *Wesensphilosophie.* Philosophische Wissenschaften sind *eidetische* Wissenschaften (Wesenswissenschaften) im Gegensatz zu den *empirischen* Wissenschaften (Tatsachenwissenschaften).

Husserl, und die frühen Phänomenologen meinten, man könne mittels der phänomenologischen Methode das Reich der *reinen, idealen, überzeitlichen und ungeschichtlichen* Wesenheiten freilegen und erforschen. Die phänomenologische Methode wurde darum immer wieder verbessert und präzisiert. Sie sollte eine neue und endgültige Gestaltung der Philosophie ermöglichen. Dabei waren die Phänomenologen ursprünglich weder *seinsphilosophisch* (ontologisch) noch *Ich-philosophisch* (transzendentalphilosophische) orientiert.

Allerdings vollzog Husserl selbst schon früh eine *Wende zur transzendentalen Phänomenologie*. Es war sein Anliegen, die von Kant thematisierte Ebene des Transzendenten der phänomenologischen Analyse zugänglich zu machen und das Transzendentale als Objekt der phänomenologischen Forschung freizulegen. Im Sinne dieses Programms versuchte er, die gegenstandskonstitutiven Leistungen des Subjekts, das innerliche Zeitbewusstsein und das letztfungierende transzendente Ich eidetisch zur Gegebenheit zu bringen und deren Wesenssachverhalte darzustellen.

Dieses Programm einer phänomenologischen Objektivierung der Transzendentalität ist allerdings bei vielen Transzendentalphilosophen umstritten. Wird von der transzendentalen Differenz her nach den Bedingungen und Voraussetzungen von Objektivität überhaupt gefragt, so erscheint es unmöglich, diese transzendentalen Bedingungen und Voraussetzungen als eine phänomenologisch analysierbare, objektive Schicht zu denken. Eine derartige, im Sinne Husserls "transzendente" Objektivität müsste ihrerseits ein transzendentales Ich voraussetzen, dem sie objektiv gegeben wäre.

Große Bedeutung erlangte die Phänomenologie auch auf dem Gebiet der *praktischen Philosophie*. Dabei ging es um folgenden Grundgedanken: Wie es ein phänomenologisches Erkennen ("Sehen") der Wesenheiten und Wesenssachverhalte gibt, so gibt es auch ein phänomenologisches *Fühlen der Werte und Wertverhältnisse*. Wesenheiten und Werte bilden demnach zwei Bereiche des reinen, idealen Seins. Der (theoretischen) *Wesensphilosophie* steht die *Wertphilosophie* gegenüber, die in Ethik und Ästhetik zur Anwendung kam. Die wichtigsten phänomenologischen Ethiker waren M. Scheler und N. Hartmann. Der Hauptvertreter der phänomenologischen Ästhetik war R. Ingarden.

Die großen Phänomenologen haben die Gegenwartsphilosophie stark bereichert: Ihre zahlreichen und sorgfältigen *Analysen* bieten eine Fülle aufbereiteten Materials für fast alle philosophischen Disziplinen. Die Genauigkeit, mit der sie ihre Methode anzuwenden wussten, schärfte den Blick für das phänomenal Gegebene.

Zusammenfassung:

Die *Phänomenologie* Husserls hat den Charakter einer Bewusstseinsphilosophie, deren Anliegen es ist, die reinen, idealen Wesenheiten, Bedeutungsgehalte und Wesenssachverhalte in allen Bereichen der Philosophie aufzuweisen. Als *transzendente Phänomenologie* ist sie bestrebt, die Ebene der Transzendentalität phänomenologisch zu erforschen. **[Ich persönlich halte das für ein Gerücht... Ich weiß nicht, wo Anzenbacher einen derartigen Unsinn hernimmt...]**

Zur Hermeneutik

Ich möchte hier einmal den Abschnitt 3.4.3 "Hermeneutik" aus dem folgenden Werk wiedergeben und besprechen:

- Arno Anzenbacher: Einführung in die Philosophie

Hermeneutik

Hermeneutik (von Hermes, Götterbote, der den Menschen Botschaften der Götter bringt) ist ursprünglich die Kunst des Verkündens, Dolmetschens und Erklärens (*hermeneus* = Herold, Dolmetscher). Heute ist das Problem der Hermeneutik das *des Auslegens, Deutens und*

Verstehens von Texten, Lehren, Ereignissen, Sachverhalten etc. Entscheidende Impulse erhielt die hermeneutische Fragestellung von der *Theologie* her, genauer von deren Problematik im Auslegen (*Exegese*) der Heiligen Schrift. Vorgänger der modernen Hermeneutik waren F.E.D. Schleiermacher (1768-1834) und W. Dilthey (1833-1911). Die moderne Ausgestaltung der Hermeneutik ergab sich aus der Existenzphilosophie Heideggers. Die einflussreichsten Vertreter der hermeneutischen Philosophie der Gegenwart sind H.-G. Gadamer (1900-2002) und P. Ricoeur (1913-2005). Wir können von der Existentialienlehre Heideggers her das Problem der Hermeneutik so zusammenfassen: *Wenn wir die Sprache, die Geschichtlichkeit und das Mit-Sein als Existentialien begreifen, dann ergibt sich ein ganz bestimmtes Problem des Verstehens.* **[Diesen spezifischen Zugriff auf Heidegger halte ich für nicht so günstig...]**

Wir gehen von einem Beispiel aus: H. von Karajan dirigiert Beethovens Neunte. Er ist also *Interpret* dieses Kunstwerkes. Was heißt das? Reproduziert Karajan nur, was Beethoven produziert hat? Geht es nur darum, das zu wiederholen, was Beethoven ausdrücken wollte? Oder ist es nicht vielmehr der Sinn einer solchen Interpretation, *dass der Interpret selbst schöpferisch ist und seine eigenen Voraussetzungen in die Interpretation einbringt?* Es wird kaum jemand bezweifeln, dass das Zweite der Fall ist.

In allem Auslegen, Deuten, Verstehen und Interpretieren von Texten, Lehren, Ereignissen, Sachverhalten und Kunstwerken geht es immer um mehr als um bloße Reproduktion. H.-G. Gadamer formuliert das "so":

"Vielmehr wird eine philosophische Hermeneutik zu dem Ergebnis kommen, dass Verstehen nur "so" möglich ist, dass der Verstehende seine eigenen Voraussetzungen ins Spiel bringt. Der produktive Beitrag des Interpretieren gehört auf eine unaufhebbare Weise zum Sinn des Verstehens selbst." (Gadamer)

Verstehen hat also immer ein *Vorverständnis* zur Voraussetzung. Wir gehen mit diesem Vorverständnis an das heran, was wir verstehen wollen, und bringen dieses Vorverständnis in das Verstehen ein. Dieses Vorverständnis ist vielfältig bedingt. vor allem geht es um die *Geschichtlichkeit* unseres In-der-Welt-Seins, die sich in unserer *Sprache* niederschlägt. Dabei ist zu unterscheiden:

- Einerseits die *gemeinsame* (Mit-Sein), eine ganze Gesellschaft prägende Weise des Selbst- bzw. Vorverständnisses, die sich aus der gemeinsamen Geschichtssituation dieser Gesellschaft ergibt. So ist "der unaufhebbare, notwendige Abstand der Zeiten, Kulturen, der Klassen, (...) ein selber übersubjektives Moment, das dem Verstehen Spannung und Leben verleiht" (Gadamer)

- Andererseits geht es um die *je-individuelle* Geschichtlichkeit, die sich aus der individuellen Herkunft und Lebensgeschichte ergibt.

Alles [Auslegen,] Verstehen, Deuten, Interpretieren ist insofern geschichtlich und steht im Zeichen dieser Bedingtheit.

Aber - wenn wir um diese Bedingtheit *wissen, können wir sie dann nicht aufklären?* Können wir [dann] nicht säuberlich trennen, was Beethoven ausdrücken wollte und was Karajans Interpretation ist? Können wir nicht unser Vorverständnis von der "Sache selbst" abstrahieren? Die klassischen Phänomenologen (Husserl, Scheler, Ingarden) haben das für möglich gehalten. Die Entwicklung des hermeneutischen Denkens zeigt aber, *dass das unmöglich ist.* Man spricht insofern von der Unausweichlichkeit des *hermeneutischen Zirkels*:

Jedes Verstehen ist vom Vorverständnis des Verstehenden geprägt. Will ich reflektierend dieses Vorverständnis aufklären, dann tue ich es wieder in einem Vorverständnis, das unaufgeklärt vorausgesetzt ist. Das hermeneutisch-zirkuläre Zurückfragen nach Vorverständnis und Vorurteil mag durchaus in dieser oder jener Hinsicht zu Fortschritt und Aufklärung führen. Die absolute Position einer schlechthin vorverständnis- und vorurteilsfreien Wahrheit ist jedoch prinzipiell unerreichbar. Was Beethoven letztlich selbst in seiner Neunten ausdrücken wollte, werden wir nie wissen. E. Coreth charakterisiert den hermeneutischen Zirkel so:

"Er bedeutet, dass es niemals einen völlig voraussetzungslosen Ausgangspunkt gibt (...). Es ist immer schon der konkrete, jeweils bestimmte, in seiner Welt sich erfahrende und verstehende Mensch, der (...) fragt. Das konkrete Vorverständnis kann gar nicht ausgeschaltet werden. Wir können uns selbst nicht überspringen. Wir können uns aus unserem konkreten Dasein nicht herausreflektieren in ein reines "Ich denke". Wir bringen immer schon uns selbst mit: unseren geschichtlichen Horizont des Verstehens." (Coreth)

Zentrale Bedeutung hat hier die *Sprache*. Gadamer betont:

"Alle Welterkenntnis des Menschen ist sprachlich vermittelt. Eine erste Weltorientierung vollendet sich im Sprechenlernen. Aber nicht nur das. Die Sprachlichkeit unseres In-der-Welt-Seins artikuliert am Ende den ganzen Bereich der Erfahrung." (Gadamer)

Bestimmte lebende Sprache ist Ausdruck eines gemeinsamen Vorverständnisses. Sie aktualisiert sich in der Kommunikation. Welt ist immer *kommunikativ erfahrene und sprachlich erschlossene Welt*. Schon die Sprache bildet für jeden, der sie spricht, eine bestimmte Weise des Vorverständnisses und prägt insofern jedes Verstehen.

Wir können einmal mit Gadamer sagen:

Alle Welterkenntnis ist sprachlich vermittelt.

Alle Erkenntnis ist sprachlich vermittelt.

Alles Denken ist sprachlich vermittelt.

Alle Welterfahrung ist sprachlich vermittelt.

Alle Weltwahrheit ist sprachlich vermittelt.

Das hat so einen Absolutheitsanspruch, dem ich - ähnlich wie bei dem absoluten Intentionalismus von Brentano, Dennett und Searle - sehr skeptisch gegenüberstehe... Als grobe Vereinfachung geht das... Aber philosophisch, und auch sprachphilosophisch ist das zu wenig... Denn moderne Linguistik hat eindeutig gezeigt, dass es auch Denken ohne Sprache gibt, nicht nur bei kleinen Kindern, sondern etwa auch bei Gehörlosen, bis sie die Gebärdensprache erlernen... Freilich bleibt bei ihnen das Denken zurück, was natürlich Auswirkungen auf ihr Vor- und Weltverständnis hat... Aber an sich ist Denken auch ohne Sprache möglich... Und da liege ich eben im Klischee mit der Philosophie absoluter Sprachgestaltigkeit...Man kann es auch logisch begründen: Wäre alles Denken sprachgestaltig, wäre es niemals möglich, eine Sprache zu erlernen, weil das Erlernen der Sprache die Sprache bereits voraussetzen würde...Und das führt zu unüberbrückbaren Widersprüchen...Was hier Not tut, wäre eine Philosophie der

"gemäßigten Sprachgestaltigkeit", wie auch eine Philosophie der "gemäßigten Intentionalität".. Denn Stimmungen etwa sind eindeutig "nicht" intentional auf ein Objekt gerichtet...

Die Hermeneutik spielt eine eminente Rolle für das moderne Verständnis der Methoden der *Geisteswissenschaften*. Der Erfahrungsbereich, der Thema der Geisteswissenschaften ist, umfasst die "Werke des menschlichen Geistes" (Geschichte, Kunst, Religion, Sprache, Philosophie, Literatur). In der Methode dieser Wissenschaften geht es also in besonderer Weise um das *Verstehen* (Auslegen, Deuten, Interpretieren).

Der *Historiker* weiß, dass die Bedeutung historischer Ereignisse nie eindeutig feststeht, sondern sich mit dem Verständnishorizont (= dem Vorverständnis) der Historiker wandelt; darum stellt sich für jede Zeit das Problem der Geschichtsschreibung neu. Geschichte muss ständig *umgeschrieben* werden. Die *Kunstwissenschaften* können die Kunstwerke niemals in einem geschichtslosen An-Sich interpretieren, sondern bringen ihr eigenes Vorverständnis in die Interpretation ein. Aber auch der *Theologe* weiß, dass die Exegese der Heiligen Schrift und die verstehende Aneignung des überlieferten Glaubens immer mitgeprägt sich von der geschichtlich bestimmten Sprache unseres heutigen In-der-Welt-Seins. Darum muss auch die Glaubenslehre immer neu artikuliert werden. Auch die *philosophiegeschichtliche* Aneignung vergangener philosophischer Lehren steht in diesem hermeneutischen Zirkel. Das heißt natürlich nicht, dass in den Geisteswissenschaften Willkür und Beliebigkeit Trumpf sind. Jede dieser Wissenschaften hat einem strengen *methodischen Anspruch* gerecht zu werden. Aber dieser Anspruch beseitigt nicht das hermeneutische Problem. Vielmehr ist dieser methodische Anspruch selbst etwas, was dem geschichtlichen Vorverständnis entspringt, mit dem wir an die Sache herangehen.

"So gibt es gewiss kein Verstehen, das von allen Vorurteilen frei wäre, so sehr auch immer der Wille unserer Erkenntnis darauf gerichtet sein muss, dem Bann unserer Vorurteile zu entgehen. Es hat sich [...] gezeigt, dass die Sicherheit, die der Gebrauch wissenschaftlicher Methoden gewährt, nicht genügt, Wahrheit zu garantieren. Das gilt in besonderem Maße von den Geisteswissenschaften, bedeutet aber nicht eine Minderung dieser Wissenschaftlichkeit, sondern im Gegenteil die Legitimierung des Anspruchs auf besondere humane Bedeutung, den sie seit alter erheben. Dass in ihrer Erkenntnis das eigene Sein des Erkennenden mit ins Spiel kommt, bezeichnet zwar wirklich die Grenze der "Methode", aber nicht die der Wissenschaft. was das Werkzeug der Methode nicht leistet, muss vielmehr und kann auch wirklich durch eine Disziplin des Fragens und des Forschens geleistet werden, die Wahrheit verbürgt." (Gadamer)

Auch die *Naturwissenschaften* sind nicht frei von diesem Problem. Die Geschichte naturwissenschaftlicher Theorien und Methoden zeigt, wie stark diese mit zeit- und kulturbedingten Weisen des Vorverständnisses zusammenhängen. Am wenigsten betroffen von der hermeneutischen Problematik sind die *Formalwissenschaften*.

Zusammenfassung

- Die *Hermeneutik* macht deutlich, dass alles Verstehen im weitesten Sinne durch *Vorverständnisstrukturen* im verstehenden Subjekt bedingt ist. Diese sind einerseits kulturell-gemeinsam, andererseits je-individuell-geschichtlich. eine Schlüsselstellung kommt dabei der *Sprache* zu, da menschliches In-der-Welt-Sein wesentlich sprachlich ist.

Den Letzten Punkt hatten wir etwas relativiert und einen gemäßigeren Standpunkt angemahnt...

Joachim Stiller

Münster, 2014-2016

Ende

[Zurück zur Startseite](#)