

## B. Systematisch-geschichtlicher Vorlauf



Wie jedes philosophische Themenfeld und jede philosophische Konzeption so hat auch die »Interkulturelle Philosophie« ihre geschichtliche Herkunft und ihren systematischen Vorlauf. Gewiß, gerade hinsichtlich Interkultureller Philosophie mögen sich diese Hintergründe ganz verschieden ausnehmen, an einer methodischen und systematischen Herleitung wird kein ernstzunehmender Ansatz vorbeikommen können. So neu und virulent das Problemfeld der Interkulturellen Philosophie auch sein mag, ihre mögliche innovative Sprengkraft wird sie allein aus der Aufnahme und Berücksichtigung denkerischer Gesetzmäßigkeiten und philosophischer Entwicklungsstadien erhalten. Daß hierbei eine stetige Neu- und Uminterpretation einstmals überzeugender Evidenzen notwendig einhergeht, liegt auf der Hand. Nichts ist zeitkontingenter als das Verkünden ewiger Wahrheiten. Und doch scheint es das Privileg philosophischer Bemühungen immer gewesen zu sein, über alle zeit- und situationsbedingten Entwürfe hinaus einen diese überschreitenden Wahrheitsanspruch zu vertreten.

»Interkulturelle Philosophie« hat vornehmlich mit zwei Grundschwierigkeiten zu rechnen. Entweder man treibt Philosophie im Sinne des Allgemeinheits-, Formal- und Universalaspektes – dann vermögen kulturelle Varianten nichts Wesentliches beizusteuern –, oder man orientiert sich an den Differenzen und Kontexten der Kulturen und versucht von dort aus zu argumentieren – dann gerät man in einen heillosen Relativismus, der stets ein erstes Anzeichen un- oder vorphilosophischer Praxis darstellt. Als Folge sieht man sich dem Widerspruch gegenüber, wonach zum einen Philosophie betreffs ihrer Grundfesten keine interkulturelle Fragestellung sein kann, zum anderen aber genau diese Feststellung ihren beanspruchten Universalcharakter verliert, berücksichtigt man die mit der kulturellen und geistesgeschichtlichen Herkunft aufs Engste verbundenen Grundbegriffe und Kategorien dessen, was unter Philosophie gewöhnlich verstanden wird. Der mit Verve vorgetragene Universalaspekt scheint sich der Hypostasierung seiner Partikularität nicht bewußt zu sein. Ein zweiter, diesmal philosophischer Sündenfall? Einerseits. Andererseits, helfen Relativierung und Pluralisierung wirklich weiter, wenn man dabei Gefahr läuft, die mit der Philosophie einhergehenden Grundlegungs- und Geltungsfragen preiszugeben?

Nun, man könnte sich dahingehend behilflich sein, daß man eine Arbeitsteilung der Wissenschaften vorschlägt, so daß sich – ein Beispiel – Ethnologe und Philosoph nicht ins Gehege kommen; eine

Art Neuauflage der Unterscheidung von Einzel- und Universalwissenschaft. Geht das? Ist nicht jeder Ethnologe schon ein Philosoph, insofern er sich beständig seiner Grundbegriffe und Methodenfragen zu vergewissern hat, denen stets auch Universalkriterien innewohnen? Die Ethnologie der letzten Jahrzehnte hat sich, nimmt man den Fortschritt des Faches hinsichtlich seiner Selbstklärung und Selbstreflexion zum Maßstab, mehr ihrer Grundlegungsfragen und methodischen Problemstellungen angenommen denn dem Erforschen von Inhalten.<sup>1</sup> Umgekehrt, ist nicht jeder Philosoph auch ein Ethnologe seiner selbst und seines eigenen Faches, insofern darin das jeweilige Begriffsinventar das Selbstverständnis der entsprechenden Kultur widerzuspiegeln scheint? Die alten Grenzziehungen jedenfalls sehen sich angesichts der zunehmenden Herausforderung der Interkulturalität in Frage gestellt, wenn sie nicht schon obsolet geworden sind.

Wenn also der Topos »Interkulturelle Philosophie« beibehalten werden soll, dann gilt es zweierlei zu beachten: Zum einen wird sich das philosophische Paradigma auf die vielen anderen Kulturwelten hin öffnen müssen, zum anderen – und dies scheint der weitaus schwierigere Weg zu sein – wird es sich bezüglich seiner Grundlagen einer erneuten Selbstkritik zu unterziehen haben.

Wenn nun im folgenden mit Kant, Husserl und Heidegger drei Denkschritte der Philosophie skizziert werden, dann geschieht dies genau in der Absicht dieser selbstkritischen Schrittfolge des philosophischen Denkens. Es mag dabei manchen verwundern, daß genau diese drei als Vorläufer interkulturellen Denkens herhalten sollen, gelten sie doch mutatis mutandis als Prototypen europäisch-abendländischer Denkkultur. Daß bezüglich dieser Einschätzung zudem formidable Formulierungen zu finden sind, tut hierbei ein übriges.<sup>2</sup>

Aber, unter philosophischen Kriterien geht es vordergründig

---

<sup>1</sup> Vgl. den nach wie vor gültigen Band von E. Berg/M. Fuchs 1999; insbes. die Einleitung von M. Fuchs/E. Berg, *Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation*, 11–108.

<sup>2</sup> Vgl. R. A. Mall 1995; H. Kimmerle 1996, 20–25, passim. Insonderheit die diversen Einzel- und Kulturwissenschaften scheuen hierbei keine Mühe, die entsprechenden »Stellen« aus der philosophischen Literatur als Belege anti-interkulturellen Denkens aufzusuchen. Wenn hierin auch etwas Richtiges gesehen ist, so gälte es doch mit Kant darauf hinzuweisen, daß eine Erhebung »ex datis« stets mit einer Selbstklärung »ex principiis« einhergehen muß, ja daß erstere nur Sinn auf der Grundlage der letzteren machen kann.

nicht so sehr um empirische Darlegungen der einzelnen Denker hinsichtlich anderer Kulturen, die aufgrund der Zeitbedingtheiten zu meist bestimmten Vorurteilen aufsitzen, sondern um die Grundlagen denkerischer Notwendigkeiten. Daher macht es einigen Sinn, im Gefolge der drei Genannten zunächst auf den dimensional Unterschied zwischen transzendentaler Begründungs- und empirischer Gegebenheitsebene abzuheben. Zieht man einmal, bei allen nuanzenreichen Differenzen, das Anliegen transzendentaler Betrachtungsweise auf einen Nenner zusammen, so ließe sich folgendes festhalten: Der transzendente Gesichtspunkt steht nicht einfach gegen empirische Befunde, er fragt vielmehr nach den Voraussetzungen und Bedingungen der Möglichkeit von Erscheinung, von Empirie, von Gegebenheit. Für unseren Fragekomplex bedeutet dies, daß alles, was unter Realität, Empirizität, Faktizität firmiert, selber seiner Begründung und Geltung bedarf und also nicht für bare Münze genommen werden kann. Das Votum für die transzendente Dimension versteht sich demnach nicht als Gegeninstanz zu empirischen Befunden, schon gar nicht als Neuaufwasch alter Prinzipienstreitigkeiten à la Geist vs. Materie, Bewußtsein vs. Sein, usf. Sein Anliegen gilt zuvörderst dem Bemühen, die jeweiligen Bedingungen der Möglichkeit von Erscheinenkönnen überhaupt, also von »Realität« freizulegen. Kant kommt wie keinem anderen das Verdienst zu, hierfür die notwendigen denkerischen Einteilungen und Unterscheidungen dargelegt zu haben. Allerdings geht diesem Unterfangen die Vorentscheidung voraus, wonach Philosophie die »Realität« so hinnehme, wie sie sei, nur daß sie deren Bedingungskriterien aller Erkenntnis und Erfahrung aufzeige. Daß nun mit der »Entdeckung« der transzendentalen Bedingungsfolien zugleich auch die Gegebenheitsweise und der Sinn von Realität in Frage steht, dies konnte Kant noch nicht sehen. Auch blieb diese Einsicht den Folgeprogrammen des Deutschen Idealismus verborgen, insofern es in diesen stets um die Reflexionsgestalt der transzendentalen Subjektivität selber ging, für die alles reale Geschehen mehr oder weniger Anlaß, Verifikation oder eben bloße »Erscheinung« dieser Reflexivität sein konnte (Sh. Fichte, Schelling, Hegel). Erst mit dem Auftreten der Phänomenologie, so eine unserer wichtigen Thesen, gelingt es, die *konstitutive* Bezüglichkeit von Subjekt und Objekt so aufzuzeigen, daß darin deutlich wird, inwiefern über Sinn und Geltung von Realität und Vernunft je neu zu verhandeln ist. Hat man einmal gesehen, daß alle Realitätserfassung am Modus, also am »Wie« des Erfassens hängt, so relativiert sich der

sogenannte Realitätsblick auf einen *bestimmten* Sinn von Realität, der vielleicht der gewohnte oder gewöhnliche sein mag, der aber deshalb nicht mehr »Realität« beanspruchen kann als andere. Es geht aber auch gar nicht um eine Relativität verschiedener Realitätsansichten, sondern dem voraus um die Konstitutionsbedingungen von Realität. Anders gesagt: Die Realität bleibt nicht diejenige, für die man sie hält, sie erweist sich als weitaus lebendiger, sinnträchtiger und vielschichtiger. Zugespißt formuliert hieße dies zugleich, das in allem »Realen« liegende »Mögliche« so hervorzarbeiten, daß deutlich wird, inwieweit »alle Realität« weit hinter ihren Möglichkeiten zurückbleibt und auch bleiben muß. Anders gesagt bedeutete dies, daß nichts auch schon es selbst ist, so wenig wie es ein solches »Selbst« als zu erreichende Zielgestalt gibt.<sup>3</sup>

Es ginge daher vielmehr um die Einsicht in ein unvorwegnehmbares Prozeßgeschehen, um ein Unterwegssein, aus dem sich die Bedingungs- und Prinzipienebenen *gemeinsam* mit den Erfahrungs- und Erscheinungsebenen auseinander hervorarbeiten. Die Realität ist nicht die Realität und sie ist immer schon über sich hinaus. Wer dies für Idealismus hält, verkennt, daß es hier um einen Realitätsbegriff zu tun ist, der sich aus einem Konstitutionsgeschehen heraus allererst *er-möglich*t, der also seine Möglichkeitsbedingungen mit dem Konstitutionsgeschehen allererst *er-wirkt* sieht. (Die Idealismus-Realismus-Kontroverse greift hier nicht mehr, zumal darin stets die eine Seite von der anderen zehrt, also auf diese zurückverwiesen wird.) In *diesem* Sinn ist die Möglichkeit in der Tat die höhere Wirklichkeit.

---

<sup>3</sup> Auch schon Kants Unterscheidung zwischen *phänomenalem* und *noumenalem* Bereich verweist im Grunde darauf, daß alles »Reale« dem Aufweis seiner Bedingungsstrukturen bedarf, wodurch die Bereiche als dimensional verschiedene erst möglich und einsichtig gemacht werden können. Ja für Kants praktische Philosophie zeigt sich die Differenz zwischen »Sein« und »Sollen« als *conditio sine qua non*. Es geht Kant nicht darum, »Gründe anzunehmen von dem, was *geschieht*, sondern Gesetze von dem, was *geschehen soll*, ob es gleich niemals geschieht, d. i. *objektiv*-praktische Gesetze.« (Kant WA VII, BA 62) Allerdings bleibt Kants Sittengesetz notwendig formal bestimmt, so daß sowohl der Realitäts- als auch der Erfahrungsbegriff als material getränkte keine Hilfe für ein Handeln »aus Pflicht« sein können, im Gegenteil, sie tendieren aufgrund ihrer Zielorientiertheit auf konkrete Zusammenhänge beständig dazu, die Postulate des moralischen Gesetzes außer Kraft zu setzen. Von Kants Ansatz her ist dies völlig überzeugend, allein sein Konzept steht und fällt natürlich mit einem Begriff von Realität und Erfahrung, die immer schon vorausgesetzt sind und die daher auch nur aposteriorischen Belang haben können.

Hat Kant die gegenseitige Bedingungsfunktion von Begriff und Anschauung, wenn man so will, auch von Denken und Erfahren aufgewiesen, womit der Schritt in die transzendente Verfaßtheit von Verstand und Vernunft getan ist, so übernimmt der mittlere Husserl der transzendentalphilosophischen Wende dieses Paradigma mit der Neuintonation, wonach alles Erscheinen nicht »bloße Erscheinung« ist, sondern das In-Erscheinung-treten der transzendentalen Struktur selber markiert. Mit Husserl hat sich dasjenige, was nach Kant argumentativ zu begründen bleibt, ergo nach apriorischen Gesetzmäßigkeiten erkannt bzw. postuliert werden muß, zu erweisen und zu zeigen. Das, was zur Erscheinung kommt, *zeigt* den Logos allen Erscheinens, verleiht erst die Einsicht, sprich die Evidenz einer Sache. Dies ist der eigentliche Sinn der Phänomenologie, daß sie weder nur nach allgemeinen Geltungsprinzipien und Kategorien Ausschau hält, noch sich in bloßer Deskription sogenannter Phänomene gefällt, sondern daß sie die Bedingungen der Möglichkeit von Erscheinen und Erfahren, die nicht jenseits ihrer selbst zu finden sind, zu ihrem Thema macht. Die Phänomenologie hebt, so könnte man sagen, *die Phänomene* über ihre bloße Erscheinungsfunktion hinaus auf ihre *transzendente* Dimension, indem sie deren jeweilige Erscheinungsbereiche und Erscheinungsweisen, also die Bedingungen ihres möglichen Gegebenenseins (mit)analysiert. Erst dadurch werden Phänomene überhaupt erst zu ›Phänomenen‹. Die Kantische *Beweisstruktur* der »Gegebenheit« sieht sich in die diese begründende *Erweisstruktur* der »Selbstgegebenheit« überführt. Husserls Transzendentalbegriff geht daher immer auch mit dem Erscheinenkönnen und der Selbst-erfahrung der Phänomene schwanger, auch wenn dies nicht immer in der zu wünschenden Klarheit geschehen ist.

Der Schritt Heideggers besteht, nur kurz angedeutet, darin, daß er die Transzendentalität aus ihrem alleinigen Verhaftetsein im Bewußtsein befreit, indem er die tiefere, weil begründende Schicht der Existenzialität des Daseins freilegt. Bewußtsein und Erkenntnis lassen sich so als nunmehr abgeleitete Modi jenes Daseins fassen, das sich aus dem existentialen Vollzug seiner selbst heraus versteht, ja das dadurch überhaupt erst diesen seinen »Seinssinn« versteht und dadurch auch allererst *versteht*, was es mit ihm als *erkennendem* Wesen auf sich hat. Auch hier wird der transzendente Gesichtspunkt beibehalten, auch wenn er eine Ebene tiefer die existenziale Dimension aufnehmend ›ontologische‹ Qualität erhält. Mit Heidegger, darauf wird zurückzukommen sein, verwandelt sich im ganzen

der Sinn von Ontologie, so daß das, was erkenntnistheoretisch als »Ontologie« bezeichnet wird, jetzt unter der Bezeichnung »ontisch« firmiert.

Ich verstehe also unter ›transzendentaler Dimension‹ jenes philosophische Vorgehen, das sich neben seiner Begründungsfunktion zugleich seiner Zeige- und Erhellungsfunktion besinnt. Daher sind Kant, Husserl und Heidegger wichtige Voraussetzungen für ein interkulturelles Denken, das, will es nicht hinter seinen Herausforderungen zurückbleiben, stets beiden Ansprüchen Genüge zu leisten hat. Bei allen dreien ist dieser transzendente Gestus unübersehbar, auch wenn oder besser, gerade weil er jeweils einen neuen Schritt vornimmt und dadurch neue Phänomenfelder und -ebenen zum Vorschein bringt.

Es macht einen entscheidenden Unterschied, ob man die Realität so hinnimmt, wie sie einem scheinbar unmittelbar und ungebrochen gegeben ist, als empirischen Befund und Faktenzusammenhang, die es zu beschreiben und auszugliedern gilt, oder ob man sich der Bedingungs- und Grundstrukturen aller Vorausgesetztheit annimmt, also die ›transzendente‹ Dimension berücksichtigt. Der Unterschied macht sich spätestens in der Konsequenz bemerkbar, daß bei ersterem nur das bestätigt wird, was eh' schon vorausgesetzt war, nur eben theoretisch ummantelt, hingegen bei letzterem die Konstitutionsbedingungen so in die Analysate mit einfließen, daß diese dadurch erst Erhellung finden. Der Graben verläuft sozusagen zwischen schon Gewußtem, das als implizites Wissen nur explizit zu machen ist, und einer Auf-klärung und Auf-hellung, in denen es immer um ein *Auf-gehen* der Phänomene geht, also auch um ein Auf-gehen von Erkenntnis und Erfahrung, und nicht zuletzt um ein Wissen um dieses Geschehen.

Gleichwohl, alle drei werden selber wiederum nur Vorläufer des interkulturellen Paradigmas sein können. Mit ihren Analysaten gelangt man, wenn man so will, an die Pforten interkulturellen Denkens, allein der Übertritt in dieses wäre mit jüngeren Autoren zu unternehmen, die denn auch in den verschiedenen Phänomenanalysen diskutiert und zu Rate gezogen werden. Der Fragefokus der Interkulturalität sprengt geläufige Denkkategorien wie Identität und/oder Differenz, Selbigkeit und Andersheit, ja er scheint sich den gängigen Unterscheidungen von Allgemeinheit und Besonderheit, Einheit und Vielheit zu entziehen. Er findet sich vielmehr wieder in der Erfahrung des Anderen und Fremden, sieht sich mit Differenzerfahrungen



konfrontiert, die schließlich auf eine »Differenz der Welten« zulaufen, die weder überbrückt noch nicht überbrückt werden kann. Angesichts des Anspruchs und der Forderung einer Pluralität der Welten, jenseits von Essentialismus und Phänomenalismus, nehmen sich die drei Konzepte denn doch noch als »logozentristisch« und »eurozentristisch« aus, insofern ihnen diese Problemstellung – bei Heidegger wären hier durchaus Einschränkungen zu machen – verschlossen geblieben ist und auch aus denkerischer Notwendigkeit verschlossen bleiben mußte. Die Philosophie, und sie galt zunächst als abendländisch-europäische Philosophie – eine »Tautologie«, wie Husserl und auch Heidegger noch betonten –, scheitert gewissermaßen an sich selbst, insoweit sie an ihren alten Paradigmen festhält und nicht in der Lage ist, sich jener Themenstellung, jener Herausforderung und jenem Anspruch, wie sie mit der Interkulturellen Philosophie auf den Plan treten, zu öffnen. Aber, und dies bliebe hier schon festzuhalten, über Europa und den Westen hinaus gelangt man nur, indem man durch diese hindurch gegangen ist.<sup>4</sup> Im folgenden sollen in der gebotenen Kürze jene wichtigen Grundzüge von Kant, Husserl und Heidegger erläutert werden, die als eine Art Prolegomena interkulturellen Denkens gelten können.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Gehen Kant und Husserl sozusagen noch als »die guten Europäer« durch, so kündigt sich bei Heidegger schon ein eigentümliches Brüchigwerden an. Er hat die Grundlagen des »Logos« aus seiner Verhaftetheit in Bewußtsein und Vorstellung gelöst, was beispielsweise vornehmlich die japanischen Denker aufforderte, aufgrund ihrer Heidegger-Rezeption sich ihrer eigenen Denkkultur neu zu besinnen. Im Verhältnis dazu nimmt sich die angelsächsische und amerikanische Tradition der Analytischen Philosophie als ein Teilproblem des Logozentrismus aus, insofern dort cum grano salis ein Begriff von Realität vorausgesetzt ist, der allererst in Frage steht.

<sup>5</sup> Der Rückgriff auf diese Autoren sieht sich auch darin bestärkt, daß alle drei – gewiß aus unterschiedlichen Intentionen und auch in unterschiedlicher Gewichtung – als methodologische Grundpfeiler interkultureller Diskurse aufzufinden sind. Kant etwa bedient die Anliegen vornehmlich der Universal- und Globalisierungstheoretiker, ebenso wie mit ihm die Phänomenbereiche der Moralität, der Ethik, bis hin zu den Menschenrechtsdebatten Verdeutlichung finden. Husserl wird insbesondere hinsichtlich der Fragen der Intersubjektivität, der Fremderfahrung und der Lebenswelt fruchtbar gemacht. Vornehmlich von japanischer und auch koreanischer Seite aus erfährt Heideggers Denken große Resonanz, kommt doch sein Konzept in seiner subjektkritischen Pointe den asiatischen Denkansätzen um einiges näher.

# I. Die transzendentalphilosophische Grundierung (I. Kant)

## 1. Der neue Schritt der Philosophie

### 1.1 *Transzendente Dimension und Metaphysik*

Gegenüber den Vorläufern Locke und Hume, aber auch gegenüber Descartes, Spinoza und Leibniz, die, wenn man so will, von einem »absoluten« Standpunkt aus ihre Begründungsarbeit führten, kam es Kant darauf an, die tatsächliche Leistung von Verstand und Vernunft zu untersuchen. Es sprang dabei der Aspekt der Endlichkeit aller Erkenntnis und Handlung heraus, was zu begründen kein einfaches Unterfangen darstellte, galt es doch, die Systematik der Vernunft selber in ihrer Gänze nicht preiszugeben. Ja, verläßt man dieses Gesamtsystem der Vernunft, so stellt man sich außerhalb vernünftiger, spricht systematischer Notwendigkeit. Vernunft, so lautet die implizite Forderung, muß sich in ihrem grundsätzlichen Systemcharakter erweisen, muß als Wissenschaft auftreten können, und hat *zugleich* die Grundfragen der Metaphysik zu beantworten. Dieser gewaltigen Aufgabe wollte sich Kant mit seinem Programm transzendentalphilosophischer Begründung stellen, was er selber ja nicht weniger als eine »Revolution der Denkart« (KrV, B XI) bezeichnete.<sup>1</sup>

Die langanhaltende Tradition transzendentalen Denkens wird

---

<sup>1</sup> Der Rückbezug auf Kopernikus mag erstaunen, aber er zeigt das Selbstbewußtsein Kants, der nach dem Modell naturwissenschaftlicher Denkart das philosophische Denken neu begründen wollte. »In jenem Versuche, das bisherige Verfahren der Metaphysik umzuändern, und dadurch, daß wir nach dem Beispiele der Geometer und Naturforscher eine gänzliche Revolution mit derselben vornehmen, besteht nun das Geschäft dieser Kritik der reinen spekulativen Vernunft. Sie ist ein Traktat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst; aber sie verzeichnet gleichwohl den ganzen Umriß derselben, so wohl in Ansehung ihrer Grenzen, als auch den ganzen inneren Gliederbau derselben.« (KrV, WA Bd. III; B XXII f.) [Soweit nicht anders angegeben beziehen sich die Stellenangaben im laufenden Text auf die »Kritik der reinen Vernunft« (KrV), WA Bde. III/IV]

durch Kant auf eine neue Stufe ihrer selbst gehoben. Der Schritt über alle Erfahrung hinaus wird getan allein um der Bedingungen und Begründung der Erfahrung willen, nicht aber um der Erfahrung in all ihren Zufälligkeiten und »Subjektivismen« abzuschwören. Das »Transcendene« (Überstieg) aller Erfahrung erweist sich als erfahrungskonstitutiv, gerade dadurch, daß es auf die Bedingungen aller Erkenntnisprinzipien zurückgeführt wird. Die Möglichkeit jeglicher Erfahrung hängt schlicht an den apriorischen Bedingung unserer Erkenntnis. »Ich nenne« – so lautet eine prominente Stelle aus der »Kritik der reinen Vernunft« – »alle Erkenntnis *transzendental*, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit *unserer Erkenntnisart* von Gegenständen, *so fern diese a priori möglich sein soll*, überhaupt beschäftigt. Ein *System* solcher Begriffe würde *Transzendental-Philosophie* heißen.« (KrV, B 25) Da Erfahrung nach Kant immer gegenstandsbezogen sein muß und auch empirisch verfaßt ist, geht es dem transzendentalen Projekt um die Leistungsbedingungen von Gegenständlichkeit als solcher, die selber nicht empirisch verfaßt sein kann. Es bedarf hierzu der höheren Erkenntnisvermögen von Verstand und Vernunft, die eine gänzlich andere Herkunft haben müssen als die an die Sinnlichkeit gebundene Empirie. Die Leistung dieser höheren Vermögen besteht nun bekanntlich darin, *vor* aller Erfahrung für die apriorische Grundstruktur allen Erfassenkönnens und aller Erkenntnis zu sorgen. Und diese ist unmittelbar mit jener Grundleistung verbunden, die Kant das »Radikalvermögen all unserer Erkenntnis«, die »transzendente Apperzeption« (A 104 ff.) nennt. An diese sind vor allem zwei Aspekte notwendig geknüpft: Jener der Gegenstandssetzung (1) und jener der Einheitsstiftung (2), die nicht unabhängig voneinander bestehen können.

Ad 1) Mit »Gegenstand« meint Kant im Unterschied zum empirischen Befund jenen »transzendentalen Gegenstand«, den er auch transzendentales »X« nennt, mit dem deutlich gemacht werden soll, daß alles Denken und Vorstellen als der Leistung des Verstandes in nichts anderem besteht als in dem Rückbezug auf die formale Bedingungsstruktur der Synthesisleistung, der das formale X als transzendentalem Gegenstand korrespondiert. Der Gegenstand ist also vor aller inhaltlichen Bedeutung in seinem formalen Grundcharakter erwiesen, der inhaltlich völlig leer bleibt und bleiben muß, da hiermit überhaupt erst das Entgegenstehen des Gegenstandes deutlich werden kann. Auf der Ebene des Verstandes korrespondiert diesem »Gegenstand« die Vorstellung, auf der Ebene der Vernunft die Idee,

wobei die Verstandesebene auf die Anschauungsformen und die Gegebenheit des sinnlichen Materials angewiesen ist. Der entscheidende Schritt besteht aber darin, »Objektivität« – eine andere Bezeichnung für »Gegenstand« – als Korrelat jenes Subjektes gewonnen zu haben, das sich als das Allgemeine von Subjektivität überhaupt, also als das transzendente Subjekt erweist. Objektivität kann es nur geben aufgrund der Tätigkeit des transzendentalen Subjektes, die in nichts anderem als der »Synthesisleistung« besteht, Synthesisleistung seiner selbst, was zugleich Gegenstandsbezug (Objektivität) als solchen bedeutet. Dieser Grundbezug – der Grund und die Begründung allen Bezugs – erweist sich zugleich als die Bedingungsform und Möglichkeit aller Erfahrung. Kants transzendentaler Hauptsatz lautet daher: »Die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung.« (A 111) Kant ging es also um die Klärung der Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung überhaupt, jener Grundbedingung, die den Menschen allererst als Menschen zum Vorschein kommen läßt, in seinen epistemologischen, kognitiven, sensitiven, anthropologischen wie moralisch-sittlichen Komponenten. Es ist bekanntlich die Aufgabe des gesamten Kategorienfeldes einschließlich der »Grundsätze«, diese Bedingungen anhand ihrer transzendentalen Analyse zu elaborieren.<sup>2</sup>

Ad 2) Der Gegenstandssetzung korrespondiert die »Einheit des Bewußtseins« (A 108), jener transzendentalen Apperzeption, deren Leistung aller Erfahrung vorausliegt. Das Vermögen der Synthesis beruht neben ihrer Kraft des Zusammenziehens des Mannigfaltigen auf die jeweilig höherstufige Einheitsform in der Leistung, ein »Außerhalb« aller Erfahrung und allen Gegebenseins anzusetzen. Diese »Ex-position«, als die Bedingung aller Erscheinung, ist der notwendige Gegenhalt des Bewußtseins, ohne welchen Bewußtsein kein Bewußtsein sein könnte. Daher besteht die Leistung von Bewußtsein und Verstand in nichts anderem als in der »Vorstellung«, welche zugleich Vorstellung seiner selbst und Vorstellung von etwas ist. »Das *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt, was gar nicht gedacht

---

<sup>2</sup> Vgl. §10, »Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien, WA Bd. III, B 102 ff.; »Transzendente Deduktion (A)«, A 115 ff.; zum Zusammenhang von Apperzeption und Kategorie siehe »Transzendente Dialektik, Von den Paralogismen«, WA Bd. IV, A 402 f.

werden könnte, welches eben so viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein.« (B 132 f.)<sup>3</sup> Der transzendentalphilosophische Gesichtspunkt unterfängt demnach jede metaphysische Seinssetzung, indem er nach deren Bedingungsstruktur fragt. Die bislang auf Kategorien und Urteilsform zurückgehende, weil sich bewährt habende, *logische* Denkweise wird hinsichtlich ihrer Bedingungsstufe erweitert, indem Kant nach den Möglichkeiten von Urteilen überhaupt fragt. Die Frage, »wie denn synthetische Urteile a priori möglich sein sollen« (Prol. §5), benennt daher das eigentliche Hauptanliegen *transzendentaler* Fragestellung. Es geht hierin um die Bedingungsstruktur von Subjekt und Objekt, wobei als grundlegende Erkenntnisfunktion das *Urteil* beibehalten wird. Die Grundstruktur des Urteils trägt sich in aller Erkenntnis und allem Denken durch.<sup>4</sup> Das oft zitierte, das Verhältnis von Vernunft und Natur repräsentierende Bild des »bestallten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt« (B XIII), ist nicht zufällig von Kant gewählt, soll es doch die grundsätzliche Urteilsstruktur, die schon dem naturwissenschaftlichen Paradigma von Hypothese und Experiment zugrunde liegt, für jeglichen Belang der Vernunft geltend machen. Gleichwohl, genau dieser Grundvoraussetzung wird sich die später auf den Plan tretende Phänomenologie kritisch zuwenden, indem sie wiederum die Bedingungsstruktur dieser Axiomatik untersucht.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> »Nicht dadurch, daß ich bloß denke, erkenne ich irgendein Objekt, sondern nur dadurch, daß ich eine gegebene Anschauung in Absicht auf die Einheit des Bewußtseins, darin alles Denken besteht, bestimme, kann ich irgend einen Gegenstand erkennen.« (B 407) Vgl. auch B 126 ff.

<sup>4</sup> Ich verweise auf die augenscheinliche Analogsetzung von Urteilstafel (vgl. B 95) und Kategorientafel (vgl. B 106), die gewissermaßen Kants schematischen Ausgangspunkt bildet.

<sup>5</sup> Vgl. Husserls von L. Landgrebe redigierte und herausgegebene Schrift »Erfahrung und Urteil« (1986), worin ja versucht wird, über die bloße Geltungsinstanz der Logik hinaus eine »Genealogie der Logik« zu exponieren. Husserl wird wie selbstverständlich von einer »transzendentalen Erfahrung« sprechen, worauf sich wiederum die Arbeiten von Fink und Merleau-Ponty beziehen werden. Heidegger wird in seiner Kantrezeption vor allem auf jene mit dem Urteilsbegriff einhergehende »Seinsthese« Bezug nehmen, die im »Dingbegriff« kulminiert. (Vgl. Heidegger 1987) Die dortigen Ausführungen zu den »Grundsätzen«, die Heidegger bekanntlich als den »entscheidenden Schritt im Ganzen der Aufgabe der Kritik der reinen Vernunft« (ebd., 99) angesehen hatte und die die Kategorien gewissermaßen unterlagern, können geradezu als Nahtstellen zwischen Erfahrung auf der einen und Urteil auf der anderen Seite gelesen werden. »Das System aller Grundsätze des reinen Verstandes« ist nichts anderes als der Aufriß des Wesens und

Einheitsstiftung des Bewußtseins *und* Gegenstandssetzung der Welt, beide besagen ein und dasselbe, bilden eine gemeinsame Struktur. Der Begriff »Welt« taucht hier aber erstmals in seiner transzendentalen Notwendigkeit auf, insofern mit ihm die Totalität und die Allheit aller möglichen Erscheinung und Gegenstände Thema werden können, ohne selber Gegenstand der Erfahrung zu sein. (Vgl. B 435 f.) Der Weltbegriff fungiert nunmehr als Idee, als »kosmologische Idee«, weshalb er in den Zuständigkeitsbereich der Vernunft fällt. Diese steht für das Unbedingte und Unendliche ein, die für den Weltbegriff reserviert sind, der auf dieser Ebene wiederum als »System« in seinem exakt wissenschaftlichen Sinn hervortritt. Erst durch die Grundleistung dieser *weltbildenden* Vernunft vermag der Verstand zu *erkennen*, insofern immer nur *innerhalb* der Welt, d. h. *etwas* erkannt werden kann.

Diesem naturwissenschaftlich grundierten Vernunft- und Weltbegriff, der die Welt im ganzen in ein funktionalistisches und relationales Gesamtgefüge überführt, in dem es keine letzten Entitäten oder Substanzen mehr gibt, wird auf der anderen Seite ein Vernunft- und Weltbegriff antworten, der das gesamte Feld der Freiheit gleichsam als Gegeninstanz zum Bereich der Notwendigkeit hervortreten läßt. Der Bereich der Freiheit benennt aber nichts anderes als den Bereich der Metaphysik, der jetzt gleichsam als notwendiges Residuum aus der Selbstklärung, und wenn man so will, Selbstreinigung von Vernunft und Verstand hervorspringt. Diese »regulative Idee« der Freiheit vermag einen transzendentalen Weltbegriff zum Vorschein kommen zu lassen, der als intelligible Welt in die ethischen Dimensionen von Sittengesetz und moralischer Handlung mündet. Daß diese schlechterdings nur unter den Kriterien des Postulats auftreten können, liegt, folgt man der Kantischen Gedankenführung, auf der Hand und läßt zugleich den Aufgabenbereich der praktischen Philosophie offenkundig werden. (Vgl. B 593 f.)

Die Selbstklärung transzendentalphilosophischen Denkens stellt also keineswegs das Ende der Metaphysik dar, im Gegenteil,

---

des Wesensbaues der Erfahrung.« (Ebd., 98); vgl. ebenso Heidegger 1978, 439–473; ders., Kant und das Problem der Metaphysik (GA 3). Heideggers Schritt in die existentielle Ontologie besteht gerade darin zu zeigen, daß das Feld der Kategorien selber nicht eine fundierende, sondern abgeleitete Schicht des Denkens darstellt. Schon die Einleitungskapitel von »Sein und Zeit« (Heidegger 1979 bzw. GA 2) laufen auf diese Differenz von Kategorialität und Existenzialität hinaus, die so dann im ersten Kapitel der Abhandlung (§9) eigens zur Sprache kommt.

durch die Unterscheidungskriterien, wie sie die »Kritiken« Kants an die Hand geben, wird erst klar, daß beide Bereiche, Notwendigkeits- und Freiheitsbereich, gerade dadurch daß jeder aus seinem eigenen Bereich heraus Erhellung findet, zusammen das Wesen Mensch ausmachen. Der Mensch stellt sich so dar als das »Doppelwesen«, in dem Natur- und Freiheitsgesetze zugleich auftreten. Erst die Berücksichtigung beider Bereiche, die, wie die Antinomienlehre zeigt, im Grunde nicht aufeinander zurückführbar sind, macht den Menschen zum Menschen, auch und vor allem hinsichtlich seines *humanen* Selbstverständnisses. Theoretische Erkenntnis *und* moralisch-sittliche Praxis machen den Menschen zu einem *menschlichen* Wesen. Gemeinsam ist beiden Bereichen aber die oben skizzierte Grundstruktur von Einheitsstiftung und Gegenstandssetzung. Für den Notwendigkeitsbereich der Wissenschaftswelt bekundet sich dies darin, daß unter der Voraussetzung der Phänomenalität der Natur das Gegenstandskriterium als Gegenstand der Sinne und des Verstandes für die Erfahrung fungiert. Für den Freiheitsbereich der moralisch-sittlichen Welt, die als bloß gedachte unter die Maximenstruktur der Postulate gestellt ist, »erscheint« das Gegenstandskriterium als die Substantialität der Vernunft.<sup>6</sup> Im Unterschied zu den einzelwissenschaftlichen Forschungsparadigmen, die stets nach »richtig« oder »falsch«, nach »zutreffend« oder »nicht zutreffend«, nach »Effektivität« oder »Ineffektivität« usf. fragen und also ihren Forschungsgegenstand *als* Gegenstand stets schon haben und voraussetzen, geht es dem transzendentalen Bestreben Kants um die Bedingungen, Voraussetzungen und Möglichkeiten von Gegenstandsbezug überhaupt. Es geht um nicht weniger als um die Frage, ob und wie es eine objektive und wahre Beziehung auf Gegenstände geben könne, also um die grundsätzliche Frage nach der Wahrheit aller Gegenstandserkenntnis in ihrer notwendigen und allgemein verbindlichen Denkmöglichkeit. Der »Gegenstand als solcher« wird von Kant nicht in Frage gestellt, insofern dieser mit der Anwendung der Kategorien- und Urteilsstruktur implizit schon mitgesetzt ist. Kant übernimmt bekanntlich

<sup>6</sup> »Ich habe aus der Kritik der reinen Vernunft gelernt, daß Philosophie nicht etwa eine Wissenschaft der Vorstellungen, Begriffe und Ideen, oder eine Wissenschaft aller Wissenschaften, oder sonst etwas ähnliches sei; sondern eine Wissenschaft des Menschen, seines Vorstellens, Denkens und Handelns; – sie soll den Menschen nach all seinen Bestandteilen darstellen, wie er ist und sein soll, d. h., sowohl nach seinen Naturbestimmungen, als auch nach seinem Moralitäts- und Freiheitsverhältnis.« (Kant, Der Streit der Fakultäten, WA Bd. XI, A 115)

– etwas modifiziert – die auf Aristoteles zurückreichende Kategorientafel, aber er untersucht sie auf ihre transzendentalen Bedingungsstrukturen. Er nimmt also einerseits die philosophische Tradition auf, übernimmt sie aber nicht einfach, sondern stellt sie auf eine neue Stufe ihrer selbst, was soviel heißt, daß er die bisherigen Begründungsleistungen auf ihre tieferliegenden Selbstbegründungen hin öffnet; ein Beispiel für seriöse Philosophie, jenseits von unkritisch adaptierter Schulphilosophie und sich völlig frei wähnenden, ungeschichtlich bleibenden Entwürfen.<sup>7</sup>

Kant ist nicht der »Zertrümmerer der Metaphysik«, als der er betrachtet wurde, im Gegenteil, er gibt der Metaphysik das zurück, was der Metaphysik ist, indem diese als »Reich der Freiheit« vom »Reich der Notwendigkeit« unterschieden wird und also überhaupt erst »befreit« wird. Andererseits aber bleiben Fragen offen, wie etwa diejenige, ob der Erfahrungsbegriff, da auf naturgesetzliche Kausalität und Kategorialität eingeschränkt, überhaupt den Kriterien menschlicher Erfahrung gerecht wird. Was hieße etwa religiöse Erfahrung, die keineswegs im Denken einer Idee aufgeht? Oder, wie ist es um die leibliche Erfahrung bestellt, wenn sie allein unter die kausalen Bedingungskriterien des Notwendigkeitszusammenhangs fällt? Pointiert gefragt: Widersprechen sich Freiheit (Metaphysik) und Erfahrung, wie Kant vermutete?

Das Erinnern kantischer Essentials soll zunächst auf zwei grundsätzliche Aspekte aufmerksam machen: 1) Die kantische Philosophie gilt gegenwärtig *grosso modo* als die Grundlage philosophischer Denkbemühungen, ganz gleich, welcher philosophischen Tradition oder Schule man sich zurechnet. Dies trifft für erkenntnistheoretische und -kritische Befunde ebenso zu wie für moralphilosophische und ethische Intentionen, ja die Kantischen »Ergebnisse« scheinen mehr oder weniger in der politischen, gesellschaftlichen und rechtlichen Praxis angekommen zu sein. Hinter die mit Kant eröffneten Grundlagen kann sozusagen nicht mehr zurückgegangen werden, was wiederum nicht heißt, daß man nicht darüber hinausgehen müsse. »Kant«, ein Grundpfeiler für den Brückenbau interkulturellen

---

<sup>7</sup> Mir geht es hier um bestimmte, für das interkulturelle Denken wichtige Aspekte, keineswegs um eine umfassende Darstellung der Kantischen Philosophie. So wäre etwa über den Zusammenhang der drei Kritiken Wichtiges zu sagen, auch darüber, daß und wie Kant in der Urteils kraft die Klammer zwischen theoretischer und praktischer Philosophie sieht. (Kant, Kritik der Urteils kraft, WA Bd. X, B LIV ff.)



Denkens, nicht aber *die* Planché aller philosophischen Denkbemühungen. 2) Ein solch weiterführender Schritt, der natürlich schon von der nachkantischen Philosophie bis zur Gegenwartsphilosophie in vielen kleinen Schritten vorbereitet ist, sieht sich offenen Fragen gegenüber, die für ein interkulturelles Denken unabdingbar zu werden scheinen, die aber für Kant noch die unhintergehbaren Grundvoraussetzungen allen Denkens bildeten: Zum einen das ungebrochene einheitsstiftende Moment des Bewußtseins, das alle Differenz letztlich als zu überwindende ansieht.<sup>8</sup> Zum anderen das damit verbundene Grundverständnis von Subjekt und Ich mit ihren Gegenseiten Objekt und Welt, das sich bei näherer Analyse hinsichtlich seiner Prinzipialität vermutlich nicht durchhalten läßt.

## 1.2 Die Unterscheidung zwischen Dingwissen und Weltwissen

Die transzendentalphilosophische Konzeption Kants besticht vor allem darin, daß sie die vormals sich widersprechenden Philosophien von Rationalismus auf der einen und Empirismus resp. Sensualismus auf der anderen Seite so zusammenführte, daß sie sich in ihrer gegenseitigen Bedingungsstruktur, also auf einer neuen Stufe ihrer selbst, erkennen konnten.<sup>9</sup> Hinter Kant kann man schlechterdings nicht mehr zurückgehen, will man nicht in ältere Aporien und Einseitigkeiten zurückfallen. Mit der transzendentalen Engführung tauchte aber zugleich auch eine neue Schwierigkeit auf, die nur zu lösen war durch eine dimensionale Unterscheidung, wie sie in der transzendentalen Differenz von Dingwissen und Weltwissen zum Vorschein kommt. Ich will diese Differenz auf zwei Aspekte fokussieren:

---

<sup>8</sup> Für Hegel stellt sich dies im Ergebnis nicht wirklich anders dar, arbeitet doch auch der Widerspruch an seiner eigenen Überwindung und Befriedung.

<sup>9</sup> »Mit einem Worte: *Leibniz intellektuierte* die Erscheinungen, so wie *Locke* die Verstandesbegriffe nach seinem System der *Noogonie* (wenn es mir erlaubt ist, mich dieser Ausdrücke zu bedienen) insgesamt *sensifiziert*, d. i. für nichts, als empirische, oder abge sonderte Reflexionsbegriffe ausgegeben hatte. Anstatt im Verstande und der Sinnlichkeit zwei ganz verschiedene Quellen von Vorstellungen zu suchen, die aber *nur in Verknüpfung* objektivgültig von Dingen urteilen könnten, hielt sich ein jeder dieser großen Männer nur an eine von beiden, die sich ihrer Meinung nach unmittelbar auf Dinge an sich selbst bezöge, indessen daß die andere nichts tat, als die Vorstellungen der ersteren zu verwirren oder zu ordnen.« (Kant, KrV, WA Bd. III, B 327)

1) Der Weltbegriff streift im Grunde jegliche Dingkategorie ab, was erst ersichtlich wird aufgrund der Abhebung von binnenweltlicher Gegebenheit und dem Begriff der Welt als einem Weltganzen in seiner Unendlichkeit und Unbedingtheit. Es gibt gute Gründe zu behaupten, hierin Kants Hauptanliegen zu sehen. Schon die frühen programmatischen Schriften, insbesondere »De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principii«<sup>10</sup>, scheinen dem einzigen Versuch zu gelten, zeigen zu können, was »Welt« *nicht* sein kann. Dem metaphysischen Weltbegriff wird der transzendente entgegengestellt, was erlaubt, entgegen dem »transzendentalen Schein« auf die Differenz der Welt als Phaenomena (Erscheinung, Zeit/Raum) und als Noumena (Idee) zu verweisen. Allerdings scheint dieser denkerische und sachliche Gewinn mit einer neuerlichen Problematik erkauft. Diese hat sich in die bis heute anhaltende, ja verschärft habende Problemstellung ausgeweitet und darin geradezu zementiert, wonach der Mensch einerseits nach Systemkriterien (Notwendigkeitszusammenhang, physische und physikalische Bedingungen) und andererseits nach Substanzkriterien (Freiheitszusammenhang, moralische und sittliche Bedingungen) zu beurteilen ist. Aus dem »Doppelwesen« Mensch wird so unter der Hand eine Art Widerspruchsfigur, da von jeder der beiden Seiten aus der Mensch als ganzer und das jeweils zugehörige Weltverständnis anders aussehen und die Frage ihrer Vermittlung nicht zu lösen ist. Dem Doppelwesen Mensch entspricht ein Dualismus der Welten, den es auszuhalten gilt. Eugen Fink, der in seiner Spätphilosophie gerade im Hinblick auf das »Weltproblem« sehr stark Bezug auf Kant nimmt, sieht dies ähnlich: »Kant denkt zum erstem Male ausdrücklich die Welt als den *allbefangenden Horizont des Seienden und seiner Auslegung*. Das Seiende hat über alle ihm eigenen Bestimmungen hinaus den grundsätzlichen Charakter von Binnenweltlichem. Diese Binnenweltlichkeit ist etwas, was die traditionelle Metaphysik vergißt, sie ist deswegen unkritisch, »dogmatisch«. Sie handelt schlechthin und direkt vom Seienden. Sie behandelt es, als ob es »weltlos« wäre; Welt wird höchstens *dazu-gedacht*, eben als die Summe oder der vorhandene Rahmen; aber die Weltzugehörigkeit bestimmt nicht das Seiende in seinem Sein. Die Ontologie der vorkantischen Metaphysik ist »kosmologisch« [meint hier »welthaft«, G. S.] indifferent. Kant aber zeigt,

---

<sup>10</sup> Kant, WA. Bd. V, 7–107, insbes. 1. Abschn. »Vom Weltbegriff überhaupt« (ebd. 12–27); siehe hierzu auch die »Prolegomena« (ebd., 109–264).

daß alles Seiende, von dem wir als endliche Wesen wissen, über allen Eigengehalt hinaus grundsätzlich bestimmt ist durch den Charakter der Weltzugehörigkeit. Die Kosmologie überholt kritisch die Ontologie. Allerdings geschieht dies bei Kant so, daß das ›Seiende‹ als ›Erscheinung‹ und die Erscheinung im Rückbezug zum endlichen Subjekt interpretiert wird. Welt als die Dimension des Seienden betrifft nur Erscheinungen, nicht Dinge an sich. (...) Der ›Ort‹ der Welt ist das ideenhafte Vorstellen der endlichen reinen Vernunft. Diese Lösung aus dem ›Lehrbegriff des transcendentalen Idealismus‹ bezeichneten wir als unannehmbar. Sie erschien uns als eine Ausflucht, mehr eine Verlegenheit als eine wirkliche Bewältigung des Problems. Mit der Subjektivierung wird Kant alle Schwierigkeiten los, aber auch die schwierige Sache selbst. Das All des Seienden ist nur noch eine ›regulative Idee.‹<sup>11</sup> Die transzendente Differenz, so wäre zu resümieren, macht auf den grundsätzlichen Unterschied von »Ding« und »Welt« aufmerksam, öffnet dadurch aber noch nicht Sinn und Bedeutung dessen, was »Welt« heißen kann, und was diese vor allem als »Phänomen« zeigen könnte. Dies hängt damit zusammen, daß Kant das Weltproblem nur auf die Subjektseite verschiebt, wodurch es prädikativ und, man mag es wenden wie man will, »dinghaft«, vorstellbar und aussagbar bleibt. Genau dies aber hatte Kant ja kritisch unterlaufen wollen. Die beständige Grundtendenz der Versubstanzialisierung und Verdinglichung hatte ja jegliche Metaphysik über Jahrhunderte hinweg an der Sichtung und Ausarbeitung ihrer eigenen Phänomenologie gehindert. Der Weltbegriff bietet hierfür das weithin sichtbare Zeugnis und an ihm hat sich diese Grundproblematik denn auch entzündet.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> E. Fink 1990, 185. Fink, so scheint mir, ist bislang, jedenfalls im Verhältnis zu Husserl und Heidegger, in der philosophischen und phänomenologischen Forschung unterrepräsentiert geblieben. Dies erstaunt einerseits, besagt aber vermutlich andererseits, daß man über den systematisch-methodischen Fragestellungen hinaus »die Sache selbst«, sprich die Erhellung der Phänomene vergessen, oder jedenfalls vernachlässigt hat. Beides ist ja in der Tat nicht voneinander zu trennen. Fink, darauf müßte nicht eigens hingewiesen werden, ist ein genuiner Phänomenologe, der stets beide Seiten, die konkrete Anschauung und Erfahrung *und* den jeweils entsprechenden methodischen Zugang, im Auge behält. Ich verweise nur auf die beiden Schriften »Spiel als Weltsymbol« (1960) und »Grundphänomene des menschlichen Daseins« (1979). Weiter unten bin ich im Zusammenhang der Thematik von ›Welt‹ und ›Grundphänomen‹ näher darauf eingegangen.

<sup>12</sup> Mit Cusanus, dem wohl entscheidenden philosophischen Initiator des Schrittes in die Neuzeit, erfährt der Weltbegriff in der Tat eine Renaissance, allerdings jetzt unter den

2) Ebenso wäre mit Kant auf die Differenz von Schulbegriff und Weltbegriff hinzuweisen, die im Grunde das Selbstverständnis von Philosophie anspricht. Ohne auf Kants Bestimmungen hierzu näher einzugehen,<sup>13</sup> zieht die Nichtbeachtung dieser Differenz doch weitreichende Konsequenzen nach sich. »*Weltbegriff* heißt hier derjenige, der das betrifft, was jedermann notwendig interessiert; mithin bestimme ich die Absicht einer Wissenschaft nach *Schulbegriffen*, wenn sie nur als eine von den Geschicklichkeiten zu gewissen beliebigen Zwecken angesehen wird.« (KrV, B 868) Nun, das was interessiert, meint nicht die »Philosophie (...) als das System der philosophischen Erkenntnisse oder der Vernunftkenntnisse aus Begriffen. Das ist der *Schulbegriff* von dieser Wissenschaft.« (Logik, A 23) Sondern: »Nach dem *Weltbegriffe* ist sie [die Philosophie] die Wissenschaft von den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft. Dieser hohe Begriff gibt der Philosophie *Würde*, d. i. einen absoluten Wert. Und wirklich ist sie es auch, die allein nur *innern* Wert hat, und allen andern Erkenntnissen erst einen Wert gibt.« (Ebd.) Ich verstehe diese Kantische Unterscheidung auch als einen Fingerzeig für das Selbstverständnis von Philosophie und Forschung überhaupt. Diese tritt nach Kant bspw. auch in der Unterscheidung von »*cognitio ex datis*« (historische Erkenntnis) und »*cognitio ex principiis* (rationale Erkenntnis) auf, was zu erwähnen nicht unerheblich ist, da gerade im interkulturellen Diskurs diese dimensionale Unterscheidung meist kaum Beachtung findet. Ich zitiere hierzu die eindrucksvolle Passage aus Kants Transzendentaler Methodenlehre, mit der zugleich die grundsätzliche Differenz zwischen *philosophischer* und *philologische* Erkenntnis deutlich wird. »Wenn ich von allem Inhalte der Erkenntnis, objektiv betrachtet, abstrahiere, so ist alles Erkenntnis, subjektiv, entweder historisch oder rational. Die historische Erkenntnis ist *cognitio ex datis*, die rationale aber *cognitio ex principiis*. (...) (D)as nachbildende Vermögen [Kant meint hier die historische resp. philologische Erkenntnis, G. S.] ist nicht das erzeugende, d. i. das Erkenntnis entsprang bei ihm [dem Menschen] nicht *aus* Vernunft,

---

Bedingungen einer völlig neuen Ontologie. Sein »*mediante universo*« ist nurmehr unter funktionalem und relationalem Gesichtspunkt zu verstehen, will man sich nicht in denkerische Ungereimtheiten und Aporien verstricken. Bei Descartes scheint er wiederum als »Ding« Bestand haben zu können, als *res extensa*, die der *res cogitans* gegenübersteht. Hier beginnt das sog. Subjekt-Objekt-Schema, das schließlich von Kant – endgültig, so scheint es – aus seiner dinglichen Denkstruktur befreit wird.

<sup>13</sup> Siehe KrV, B 867 ff. sowie Logik, WA Bd. VI, Einleitung, A 20 ff.

und, ob es gleich, objektiv, allerdings ein Vernunftkenntnis war, so ist es doch, subjektiv, bloß historisch. Er hat gut gefaßt und behalten, d. i. gelernet, und ist ein Gipsabdruck von einem lebenden Menschen.« (KrV, B 863 f.) Was hier anklingt ist nicht weniger als die dimensionale Unterscheidung zwischen einem Denken, das *aus* der Sache spricht, ergo *philosophiert*, und einem Denken, das *über* die Sache spricht, ergo mit übernommenen philosophischen Begrifflichkeiten hantiert. Man kann, so die Lehre, nur *philosophierend* lernen und erfassen, was Philosophie heißt. (Vgl. KrV, B 866)

Daß es hier gleichwohl nie ein Ende geben kann, auch nicht – dies wäre gegen Kant einzuwenden – bezüglich der apriorischen Strukturen, hat der Ansatz der Phänomenologie zu zeigen versucht, der bestimmte Voraussetzungen und also Adaptionen Kants auf ihre vorausliegenden Konstitutionsbedingungen hin befragt. So ist es beispielsweise eine durchaus offene Frage, inwieweit Kant selber die weiterführenden Konsequenzen seiner transzendentalen Unterscheidung zwischen Dingwissen und Weltwissen deutlich geworden waren. H. Rombach hat hier auf »Überschneidungen« zwischen dem Erscheinungsfeld der »Phänomene« und dem Substanzfeld der »Vernunft« aufmerksam gemacht, die Kant schon als einen frühen, ansatzweisen »Strukturdenker« ausweisen.<sup>14</sup> Kant blieb indes bei einer Art »Phänomenologie der Natur« stehen, wiewohl seine denkerischen Intentionen durchaus auf weiterführende Phänomenbereiche wie etwa jene kultureller, sozialer, geschichtlicher, künstlerischer und noch anderer Welten vorweisen.<sup>15</sup>

### 1.3 Kritizismus

Jede veritable Philosophie zeichnet sich dadurch aus, daß jede ihrer Bestimmungsgrößen aus dem Ganzen ihrer Systematik spricht. Jeder Einzelpunkt steht somit in einer methodischen und sachlichen Entsprechung zu allen anderen. Was ihn im einzelnen unterscheidet, ist das jeweils Spezifische, gewissermaßen eine bestimmte Anfrage an das Gesamtsystem, wodurch dieses wiederum analysiert und expli-

<sup>14</sup> Vgl. H. Rombach 1981, Bd. 2, 444–468.

<sup>15</sup> Ich erinnere nur an Diltheys Konzept einer »Kritik der historischen Vernunft«, an kulturphilosophische Erweiterungen seitens des Neukantianismus wie an die Klassiker der philosophischen Anthropologie. Alle nahmen sie ihren Ausgangspunkt bei Kant!

ziert wird. Dieses Kriterium hat kaum eine Philosophie so stringent eingelöst wie die Kantische. Hauptmerkmal ist ihr innerer wie äußerer Kritizismus. »Kritik« in diesem Sinne bedeutet stets Selbstkritik der Vernunft, also dessen, wer oder was da kritisiert. Nach innen hin sorgt sie für Unterscheidungen und Differenzierungen, indem sie den Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeiten nachgehend ihre wahren Leistungen und Vermögen freilegt. Theoretische und praktische Vernunft sehen sich ebenso wie die Urteilskraft ihrer wirklichen Leistungsmöglichkeiten zugeführt, was sie zugleich hinsichtlich ihrer Grenzen bestimmt. Nach außen hin fordert die Vernunft Einsichten ein, indem sie auf Argumente und Ansprüche, Systematik und Horizonterschließung setzt. Die Selbstkritik der Vernunft, wie man die »Kritik der Vernunft« auch nennen könnte, hat eine doppelte Funktion: sie hat Geltungs- und zugleich Aufweischarakter.

Einschneidender aber als die Bereichszuordnungen erweist sich die Unterscheidung von Freiheit, d. h. Innenverfaßtheit und Notwendigkeit, d. h. Außenverfaßtheit. Beider Gesetzmäßigkeiten sind nicht ineinander überführbar, sind weder voneinander ableitbar, machen aber doch gemeinsam das Vernunftwesen Mensch aus. Die Vernunft operiert gewissermaßen auf verschiedenen Dimensionen, die in einer inneren, nicht aufzulösenden Dialektik stehen, die es aber gleichwohl aufrecht zu erhalten gilt. Der Kritizismus besagt demnach horizontale, bereichsspezifische Unterscheidung und er besagt vertikale, dimensionale Unterscheidung. Dies wird besonders augenfällig in der eigentümlichen »Mittellage« des Kritizismus zwischen Dogmatismus auf der einen und Skeptizismus auf der anderen Seite. Diese auf Pascal<sup>16</sup> zurückgehende Unterscheidung grundiert noch einmal

---

<sup>16</sup> Pascal unterscheidet drei Grundordnungen, die sich nicht ineinander überführen lassen. Der Alltäglichkeit steht die Wissenschaft ebenso diametral gegenüber wie diese der Ordnung des Glaubens. Jede hat, so Pascal, ihre eigenen Gründe. Eine jede Ordnung wird wiederum durch eine Mittellage (*médiocrité*), welche die beiden Extrempunkte in ihrer gegenseitigen Abhängigkeit erweist, in der Schwebe gehalten. Das zunächst aus der Wissenschaftsordnung eruierte Theorem (vgl. B. Pascal 1978, 41–50), wonach die »Hypothese« als die wahre Wissenschaftlichkeit die Mittellage zwischen »Dogmatismus« und »Skeptizismus« bildet, findet sich Pascal gemäß ebenso in der Alltagsordnung als »Gelassenheit«, die zwischen »Borniertheit« und dem »honnête homme« vermittelt, wie in der Glaubensordnung, in der die »Frömmigkeit« den wahren Glauben zwischen »Aberglauben« und »Vernunftreligion« markiert. – Pascal war vermutlich der erste Denker, der mit großer Entschiedenheit die »dimensionale Differenz« zwischen »Ordnungen« und »Regionen« aufzeigte und gegen jede Vereinnahmung seitens einer bestimmten Ordnung argumentierte. Mag sein, daß genau dieses Auge für Differenz und

den Denkschritt des transzendentalen Bewußtseins. Der Dogmatismus beruht auf der Annahme einer allem zugrunde liegenden Wahrheit, die unumstößlich sein muß, wenn sie denn als Wahrheit Geltung haben soll, auch und gerade dann, wenn gegen diese opponiert wird. Insofern ist er vollkommen im Recht. Aber er identifiziert *die* Wahrheit stets mit einem bestimmten Wahrheitsgehalt, was ihn, wie man in Anlehnung an Husserls Wahrnehmungs- und Realitätsglauben sagen könnte, einem bestimmten »Wahrheitsglauben« aufsitzen läßt. Nun, der Dogmatismus ist sozusagen immer schon in jedem Erkenntnisvorgang tätig, insofern dieser nach Wahrheit strebt, er wird aber in dem Maße »dogmatisch«, in dem er diese Voraussetzung ungeprüft übernimmt. Erscheinungsweisen dieses Vorgangs gibt es auf allen Gebieten, sie reichen von Rechthaberei über Borniertheit bis hin zum Fundamentalismus. Gerade letzterer wiegt besonders schwer, da seine Bezugsgrößen vor allem in den umspannenden Feldern der Religionen liegen, die den Einzelnen weit übersteigen. Der Fundamentalismus macht sozusagen mit der Wahrheit ernst, bierernst, und dies in einer Weise, daß er darüber nicht zu streiten gewillt ist. Was auf dem Spiele steht, ist für ihn die Wahrheit, und diese ist nicht einmal mit dem eigenen Tod zu bezahlen. Der auf den Dogmatismus antwortende Skeptizismus erfaßt schließlich dessen Naivität, indem er auf das grundsätzliche Entzogenheit jeglicher Wahrheit aufmerksam macht. Jede Wahrheitsthese ist immer einem grundsätzlichen Zweifel zu unterziehen, ja der Zweifel gehört zur Grundausstattung des Skeptikers. Jede These ist stets von einer anderen zu

---

Unterscheidung dafür verantwortlich zeichnet, daß Pascal nicht zur ersten Phalanx der westlichen Denkgeschichte gezählt wird, die ja durchgehend das Einheitsdenken über den Differenzgedanken stellt. (Zu diesen denkerischen Grundlagen und dem geschichtlichen Ort des Pascal'schen Denkens vgl. H. Rombach 1981, Bd. 2, 99–297)

Gewiß, Pascal kennt noch nicht jene »kritizistische Note« der Vernunft, wie sie Kant vorschwebt; sein Programm galt zudem einem anders gelagerten Grundinteresse, das ja im Unterschied zu Kant die Religion nicht innerhalb der Grenzen der Vernunft, sondern über die »Vernunftreligion« hinausgehend ansetzt. Stellt sich für Pascal der Offenbarungsglaube des Christentums als das allumfassende Prinzip, auch betreffs der Wissenschaft und der Vernunft, dar (vgl. das bekannte »Mémorial«; Pascal, *Pensées* 1978, 248 f.), so übernimmt bei Kant diese Stelle die »Vernunftreligion«. »(U)nd dieser Vernunftglaube ist es auch, der jedem anderen Glauben, ja jeder Offenbarung, zum Grunde gelegt werden muß.« (Kant, *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, WA Bd. V, A 320 f.) Man mag über die Vorgeordnetheit des jeweiligen Grundprinzips streiten, die strukturellen Verwandtschaften beider Denker sind in vielen Bereichen (dimensionale Differenz, Endlichkeit, u. a. ) unverkennbar.

relativieren, gerade auch dann, wenn eine jede gute Gründe für sich anzugeben weiß. Dem Skeptizismus ist sozusagen nichts heilig, aber dies aus wissenschaftlicher und erkenntnistheoretischer Notwendigkeit. Alles könnte auch immer anders sein. Ihm eignet die Einsicht in die grundsätzliche Vorläufigkeit und Hypothetik aller Erkenntnis, so daß ihm alle Wahrheit als bloß gegebene und übernommene nichts ist. Darin hat er ebenfalls völlig Recht. Was ihn aber schließlich doch als die bloße Kehrseite zum Dogmatismus entlarvt, ist eine umgekehrte Identifizierung. Die grundsätzlich entzogene Wahrheit wird selber zur »Wahrheit« stilisiert. Daß es keine Wahrheit gibt, ist seine Wahrheit. Der dogmatischen Borniertheit begegnet – nahezu auf Augenhöhe – die skeptische Aufgeklärtheit, an die Stelle des Realitätsglaubens tritt eine Art virtueller Dominanz, dem Absolutismus antwortet der Relativismus, der Fundamentalismus sieht sich durch die postmoderne Attitüde des »anything goes« herausgefordert. Gleichviel, der Skeptizismus hat ebenfalls einen Anspruch auf Wahrheit, ersichtlich schon in der Grundbedingung seiner Skepsis, die ohne »Wahrheit« ihren skeptischen Movens verlieren würde. Worin er sich vom Dogmatismus vornehmlich unterscheidet, ist seine Einsicht in die Notwendigkeit, alles Gegebene und Fürwahrgehaltene einer steten Prüfung auf dessen Gründe und Geltungen zu unterziehen.

Weder der Dogmatismus noch der Skeptizismus können befriedigen. Beide Positionen stellen Vereinseitigungen und Verkürzungen der Wahrheitsfrage dar, von der sie zehren. Der Kritizismus nun als die Mittellage von beiden sorgt zum einen für die notwendigen Unterscheidungen und zum anderen löst er die Blockadestellung beider Widersacher. Seine Aktualität im Umgang mit Selbstverabsolutierungen, Dogmatismen und Fundamentalismen, wie sie weltweit in kulturellen, religiösen, ethnischen und nationalen Streitigkeiten überhand nehmen, liegt ebenso auf der Hand wie sein Einfordern von Wahrheitsansprüchen dieser Bereiche gegenüber relativierenden, zu Vermischung und Nivellierung neigenden Positionen. Der Fundamentalismus entpuppt sich als die Kehrseite eines die Grenzen und Unterschiede einebnenden Globalismus. Diese Lehre wäre schon mit Kants Konzept einer »kritischen Vernunft« zu ziehen.<sup>17</sup> Inwie-

---

<sup>17</sup> Kant zieht bekanntlich die »skeptische Methode« dem »dogmatischen Schlummer« vor, insofern erstere für eine »sorgfältigere Prüfung« ansonsten ungeprüft bleibender Voraussetzung einsteht. Sie führt die »Schranken« vor Augen, allerdings vermag sie



weit dieser Kritizismus selber noch »kritisch« zu unterlaufen sein wird, werden die weiteren Ausführungen zeigen müssen. Die mit Kant gefundene kritizistische Inspiration der Vernunft aber wird nicht mehr preisgegeben werden können.<sup>18</sup>

#### 1.4 Endlichkeit und Sinnlichkeitscharakter

Die obligatorische Trennung der beiden menschlichen Erkenntnisstämme Sinnlichkeit und Verstand markieren für Kant erst in ihrer gegenseitigen Angewiesenheit die Grundtypik der Endlichkeit. Der Spontaneität des Verstandes als dem Vermögen, die Mannigfaltigkeit des anschaulich Gegebenen auf den Begriff zu bringen, d. h. zu *denken* und zu *bestimmen*, korrespondiert die Rezeptivität der Sinnlichkeit als dem Vermögen, sich durch Affizierung des Gemüts den Gegenstand *geben zu lassen*, d. h. zu *empfinden*, zur *Anschauung* kommen und als *Erscheinung* aufnehmen zu können. Das bekannte Diktum Kants zu Beginn der »transzendentalen Logik« lautet daher: »Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.« (KrV, B 75) Dies alles ist bekannt und bildet die Grundlage jeden Kantverständnisses. Gemäß der transzendentalen Kriterien (s. o.) gehen die apriorischen Bedingungen der Verstandesbegriffe und Anschauungsformen den empirischen, a posteriorischen Gegebenheiten voraus. Auch die Sinnlichkeit fußt auf der Apriorität ihrer Anschauungsformen. Für gewöhnlich folgt man diesem Konzept der reinen formalen Bedingungen aller Erkenntnis und der daraus gewonnenen Postulatsstruktur

---

nicht die »Grenzen« der Vernunftvermögen zu erfassen, was erst durch die antinomische Struktur der Vernunft deutlich wird. (Vgl. »Transzendente Methodenlehre, KrV. B 733 ff.) Dem Selbstzweifel der Vernunft angesichts ihrer scheinbaren Selbstwidersprüchlichkeit in den Antinomien vermag nur der Kritizismus in seiner Qualität als Unterscheidungslehre adäquat zu begegnen.

<sup>18</sup> »Ich merke nur an, daß es gar nichts Ungewöhnliches sei, sowohl im gemeinen Gespräche, als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte, und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete, oder auch dachte.« (Kant, KrV, B 371) Die nachkantische Philosophie hat von dieser Einsicht des »Besser-« und »Andersverstehens« mehr als nur Gebrauch gemacht, wie der Weg über Schelling und Nietzsche zur Hermeneutik Gadamers und weiterführender Gegenwartsphilosophien zeigt.

aller Handlung. Bei näherem Hinsehen fällt indessen auf, daß die Formalbedingungen über ihre Formalstruktur hinaus auf das Gegebene des sinnlichen Materials angewiesen sind. Ja, ohne das Affiziertwerden durch die sinnlich-materiellen Strukturen könnte man weder empfinden noch erkennen, es sei denn, man brächte, dem intellectus archetypus gleich, alles aus sich selber hervor.<sup>19</sup> Genau gegen diese Möglichkeit setzt Kant den intellectus ectypus an, der auf Gegebenes, überhaupt auf Gegebenheit angewiesen ist und der deshalb durch und durch endlichen Charakters ist. Die Endlichkeit des menschlichen Daseins ist also nicht einfach zu konstatieren und zu postulieren, sie ergibt sich vielmehr notwendig aus den inneren Kriterien der Vernunft selber, wenn man sie auf ihre Möglichkeitsbedingungen von Verstand und Sinnlichkeit hin untersucht. Nicht allein die sinnlich konnotierte Außenbezogenheit, auch schon der innenbezogene Formcharakter ist auf Gebung und zwar auf Gebung von *Inhalten* angewiesen. Diese durchgängige Gebungsstruktur und Angewiesenheit zeichnet für den Grundaspekt der Endlichkeit verantwortlich. Es lohnt daher, sich den mit der Sinnlichkeit aufs engste verbundenen Gebungssinn etwas näher anzuschauen.<sup>20</sup> So hat etwa

---

<sup>19</sup> Hier wäre eine der Einstiegsstellen für eine Kritik des in Mode gekommenen Konstruktivismus, der die nicht hintergehbare Angewiesenheit auf die Gebungsstruktur zu ignorieren scheint. Nicht von ungefähr, daß seine Begriffe mehr oder weniger »leer« bleiben bzw., was dasselbe ist, die Anschauungen konstruieren, wie dies die Tendenz zu »virtuellen Welten« augenscheinlich vor Augen führt. Deren Anschauungsmaterial hat nämlich immer schon Anleihen an einer vorgängigen Gegebenheit genommen, berücksichtigt aber nicht dieses entscheidende Kriterium. Der Rückzug auf einen subjektiv geprägten Weltbegriff, wonach jeder der Konstrukteur seiner Welt sei, geht hier eine unheilige Allianz ein. Die Virtualität amerikanischer Luftangriffe auf den Irak zu Beginn der 90er Jahre bleibt ja nicht virtuell, sie offenbart eine Realität, die sich als bloßes Spiegelbild konstruktivistischer Weltentwürfe decouvriert. Man hat, um es so zu sagen, sich nichts oder jedenfalls beinahe nichts von den kulturellen, religiösen und lebensweltlichen Hintergründen arabischer Welten *geben* lassen, was in der Konsequenz heißt, daß man seine Handlungen aus den mitgebrachten Vorurteilen deduziert. Das augenfällige Fehlen moralisch-ethischer Belange auf der theoretischen Landkarte des Konstruktivismus macht hier auf Konsequenzen aufmerksam, die dieser nicht wollen kann. Gewiß, ich will nicht den Konstruktivismus – er hat ja mehrere Varianten und Niveaus – mit Bombenangriffen kurzschließen, aber seine unkritische Identifikation von transendentalem und empirischem Subjekt, welche die Möglichkeit eines freien Weltentwurfs suggeriert, läßt doch gewisse methodische Verwandtschaften erahnen.

<sup>20</sup> Kant vermochte die *Gegebenheit* der beiden Stämme nicht weiter zu begründen, er sieht sie nur durch die Urteilskraft als dem Vermögen unter Regeln zu subsumieren miteinander vermittelt. Bekanntlich hat Heidegger in seiner Kantinterpretation die »transzendente Einbildungskraft« als die Wurzel der beiden Erkenntnisstämme und

Rombach auf den bei Kant vornehmlich in den »Grundsätzen« angelegten Sinn von »Gegebenheit« aufmerksam gemacht. »Diese vierfache Gliederung [der Grundsätze], die sich auf die schematische Anlage der Kategorientafel stützt, wird von uns verstanden als erzwungen durch die Konzeption der »Gegebenheit«. Denn Gegebenheit ist die Grundverfassung des Seins aller in die Erfahrung gelangenden Objekte, ist die Seinsidee Kants.«<sup>21</sup>

Es geht nun keineswegs um die Vorgeordnetheit *sinnlicher* Gegebenheit, sondern um die mit den Sinnlichkeitsfeldern auftretenden Phänomene einer vor-gegenständlichen und vor-prädikativen Ebene. Der von Kant anvisierte unhintergehbare Endlichkeitscharakter erweist sich schon vor aller *Denkoperation* als *leiblich* verankert. Gewiß, eine solche Konstellation ist mit Kant nicht möglich, gleichwohl liegt sie im Focus nachkantischer und nachmetaphysischer Philosophie. So zeigt sich die Leiblichkeit nicht als empirische Gegebenheit, die erfahrungsgetränkt noch zum Gegenstandsdenken hinzukäme. Mit dem »Leib« öffnet sich vielmehr ein Phänomenfeld, das sich nicht einfach auf ein physisch-psychologisches Erscheinungsbild re-

---

als den eigentlichen Motor der Endlichkeit herausgestellt, indem er die Einbildungskraft auf ihren sie begründenden *zeitlichen* Charakter hin analysierte. (Vgl. Heidegger GA Bd. 3, 126–203) Dadurch wird es möglich, so Heideggers Intention, alle Metaphysik auf ihren zeitlichen Horizont des menschlichen Daseins, und damit auf Endlichkeit überhaupt, zurückzubinden. Das im Umfeld von »Sein und Zeit« entstandene Kantbuch hatte sich zur Aufgabe gemacht, alle mit der Metaphysik einhergehende Setzung und »Position« von »Sein« und »Seiendem« als abgeleitete Erkenntnisform in das diesen vorausliegende »Seinsverständnis« des menschlichen Daseins zurückzustellen. Die Daseinsanalyse der »Fundamentalontologie« läuft daher, wie immer man das Projekt als eingelöst beurteilen mag, auf ihren äußersten »Horizont der Zeit« hinaus. (Vgl. a. a. O., 204–246) »Die Ausarbeitung des Grundfrage der *Metaphysica generalis*, des *tí tò ón*, wurde auf die ursprünglichere Idee nach dem inneren Wesen des Seinsverständnisses zurückgeworfen, das allererst das ausdrückliche Fragen nach dem Begriff des Seins trägt, treibt und lenkt. Die ursprünglichere Fassung des Grundproblems der Metaphysik wurde aber in der Absicht angestrebt, den Zusammenhang des Grundlegungsproblems mit der Frage nach der Endlichkeit im Menschen sichtbar zu machen. Jetzt zeigt sich: wir brauchen gar nicht erst nach einem Bezug des Seinsverständnisses zur Endlichkeit im Menschen zu fragen, es selbst *ist* das innerste Wesen der Endlichkeit. Damit haben wir aber denjenigen Begriff der Endlichkeit gewonnen, der einer Problematik der Grundlegung der Metaphysik zugrunde liegt.« (Ebd. 229)

Die Gegenstandssetzung als solche steht also hinsichtlich ihrer Vorausgesetztheit in Frage! Man ist nicht gehalten eine mögliche Antwort darauf wie Heidegger in einer »Hermeneutik der Faktizität« zu geben, die auf der Horizontstruktur der Zeitlichkeit fußt, aber eine veritable Möglichkeit stellt dies allemal dar.

<sup>21</sup> Rombach, 1981, Bd. 2, 407 ff.

duzieren läßt. Es etabliert im Gegenteil selber schon eine Art »transzendentaler Sinnlichkeit«, die den Menschen schon vor aller Setzungsmöglichkeit angeht. Wir sind stets schon *eingenommen*, ausgeliefert, ausgesetzt, verletzt, betroffen, berührt, noch bevor wir dazu Stellung *nehmen* können. Genau dies besagt »Leib«, weshalb er als empfindender, spürender und fühlender auftritt. Die Leiblichkeit des Leibes meint die leib-seelische Grundverfaßtheit, kurz: die Sinnlichkeit des Menschen, die nicht selbst etwas Sinnliches ist im Sinne bloßer Leibgegebenheit. Sie stellt das Bedingungsfeld des Sinnlicheinkönnens des Menschen dar, durch das hindurch der Mensch sich und seine räumliche Umwelt erfährt.<sup>22</sup> Merleau-Ponty spricht vom Leib als einem »Zur-Welt-sein«, was ich in diesem Zusammenhang so verstehen möchte, daß mit »Leib« einerseits die Öffnung und Offenheit zur Welt Thema wird, insofern dieser über alle Gegenständlichkeit hinaus die Welt als ganze<sup>23</sup> fühlt, spürt und atmet, andererseits, daß die Leibstruktur darin besteht, all dies aufnehmen und hinnehmen zu müssen, so daß die Offenheit des Leibes ihn gleichsam festschnallt als einen allem ausgesetzten und ausgelieferten. Erst aufgrund dieser Konstellation sind wir uns leiblich gegeben und können auf unseren Leib als Leib zurückkommen. »Leib« besagt daher, daß wir uns gegeben sind, weil wir dem zuvor auf Gegebenheit überhaupt angewiesen sind. Wir werden uns qua Leib erst gegeben, wir besitzen ihn nicht, schon eher besitzt er uns. In diesem grundsätzlichen Angewiesensein bekundet sich auf elementare Weise die Endlichkeit, die ja immer auch eine Endlichkeit des Leibes ist.

Das *Phänomen* des Leibes macht deutlich, daß Gebung nicht einfach Gebung bloßer Erscheinung auf der Voraussetzung apriorischer Vernunft- resp. Verstandesleistung ist, wie dies im Anschluß an Kant, der klassisch »Erscheinung« mit »Phänomenalität« identifiziert, noch behauptet werden müßte. So hat die phänomenologische und anthropologische Forschung des 20. Jahrhunderts gezeigt, daß Ebenen wie bspw. jene der Sinnlichkeit ihre eigenen Erscheinungsweisen, Seinsweisen und Bewegungsweisen haben, also ihre Weisen von *Gegebenheit*. Die jeweilige ›Gegebenheitsweise‹ *gibt* mir die Sa-

<sup>22</sup> Näheres zum Phänomen des Leibes siehe weiter unten (C.I.8).

<sup>23</sup> Insbesondere von Heideggers Vorlesung vom Wintersemester 1929/30 »Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit« (GA Bd. 29/30) inspiriert hat Eugen Fink den Zusammenhang von Endlichkeit und Welt herausgearbeitet, indem er auf den »Bewegungscharakter« ihres gegenseitigen »Gebens« aufmerksam macht. (E. Fink 1990, 184 ff., insbes. 206 ff.)

che, macht sie sprechend und verleiht ihr ihren spezifischen Sinn- und Überzeugungsgehalt. So müßte man von da aus der Vorgängigkeit formaler apriorischer Strukturen nunmehr eine Nachgängigkeit attestieren, die in der bloßen Abstraktionsleistung von Gegebenheit und Gegebenheitsweisen liegt. Die vieldimensionierten Sinnlichkeits- und Leiblichkeitsfelder werden auf ein statisches Erscheinungsbild ihrer selbst reduziert – der »Leib« wird »Körperding« –, sie verlieren das, was sie im Grunde auszeichnet, ihre Lebendigkeit, überhaupt das »Leben«. Die bloße Gegebenheit via »Erscheinung« wird in die diese begründende Gegebenheitsweise als die Bedingung des Erscheinenkönnens überführt. Wir werden uns darin selber erst gegeben, was schon Husserl dazu legitimierte, anstatt von »Gegebenheit« von »Selbstgegebenheit« zu sprechen.<sup>24</sup> Der Grundcharakter der »Gebung« indes bleibt erhalten und mit ihm drängt sich der Schritt zur *Erfahrung* der Endlichkeit auf. Gebung ist daher nicht mehr und nicht weniger als Erfahrung, insofern darin Angewiesensein und Hinnehmenmüssen konstitutiv sind, d. h. konkret *erfahren* werden. Dies hat natürlich zur Folge – und hier verläuft eine der Bruchlinien zwischen kantischem und phänomenologischem Denken –, daß zwischen Form und Inhalt gar nicht mehr unterschieden werden kann, vermögen sie doch erst aneinander ansichtig und evident zu werden. Erst die konstitutive Verbindung von Formalstruktur und Inhaltsstruktur, das gegenseitige Angewiesensein von Verstand und Sinnlichkeit läßt uns erfassen und *zugleich* erfäß- und betreffbar sein, beides Kriterien dafür, daß wir überhaupt etwas in seinem *Sinn* wahrzunehmen vermögen und erfahren können. Schon die Befähigung der Gegenstandssetzung, was ja immer heißt, daß »Seiendes« aus sich hervorgebracht wird, verlangt ein vorgängiges Sich-geben-lassen und Angewiesensein auf Gebung. Wir müssen, um es am Beispiel zu demonstrieren, eine Landschaft erfahren haben, gleichsam in die Landschaft hineingegangen sein, sie »sehen« und spüren, um sie sodann als Landschafts*ding* erfassen und begreifen zu können, sei dies cartesianisch durch Entwurf am Reißbrett oder allgemeiner, durch kategoriale Zurüstung. Werden letztere zur *prima causa*, zeigt sich als Ergebnis nicht die Landschaft als das Phänomen der Landschaft, sondern als über diese hinweggegangene Abstraktion. Cartesianisch gibt es Landschaft nur als quantitatives Ausdehnungsverhältnis (Höhenlinien, geometrischen Raum, etc.), kantia-

<sup>24</sup> Vgl. Husserl, Hua III/1, 11; Hua I, 133.

nisch, da Sinnlichkeit auf Außenbezüglichkeit beschränkt bleibt, nur als kausale Gesetzmäßigkeit. ›Landschaft‹ indes kommt hierbei nicht *als* Landschaft zur Gegebenheit, man hat sie sich nicht geben lassen, da man die entsprechende Gegebenheitsweise nicht aufzublenden in der Lage war.

Kant zeigt die Stellung des Menschen als endliches Wesen, sowohl hinsichtlich des Gesamtsystems der Vernunft, ihrer Möglichkeiten und Grenzen, als auch hinsichtlich der sinnlichen Außenbezogenheit aller Erkenntnis. Daß aber gerade die Sinnlichkeit sich über alle Außenbezogenheit hinaus erweitert und öffnet und selber zum Einfallstor von *Sinn* und *Sinngebung* avanciert, so daß man – nicht metaphorisch – von einem »Leibbewußtsein« sprechen kann, dies konnte Kant noch nicht sehen. Gleichwohl hat er insbesondere in seiner Analyse der Grundsätze (vor allem des dritten und vierten) Spuren einer (phänomenologischen) Verschwisterung von Sinnlichkeit und Endlichkeit gelegt.

### 1.5 Erkenntnis und Ethik

Die systematische Selbstunterscheidung der Vernunft hinsichtlich ihrer Erkenntnis- und Erfahrungsbedingungen, in der Kant die Aufgabe der »Kritik der reinen Vernunft« sah, hatte vor allem auch die Bewandnis, Platz zu machen für den Bereich der Freiheit, der nur dann »frei«, also »unbedingt« sein kann, wenn er auf völlig anderen Voraussetzungen fußt als der Bereich der Notwendigkeit, der unter den Kriterien der Bedingtheit und Endlichkeit steht. Dem transzendentalphilosophischen Begründungskonzept von Verstand und Sinnlichkeit und der darin gewonnenen Selbstbegrenzung der Vernunft antwortet somit das von altersher bekannte Signum der Vernunft als unendlicher und vor allem unbedingter. ›Vernunft‹ kann es nur *eine* geben, aber ihr werden sozusagen verschiedene Aufgaben zugeschrieben. In ihrem theoretischen Gebrauch hat sie sich um die Erkenntnis zu kümmern, in ihrem praktischen Gebrauch um das Handeln. Interessant hierbei ist der Umstand – hierin unterscheidet sich Kant von nahezu allen seinen Vorgängern –, daß das »Denkenkönnen« allumfassender Vernunft erst durch den harten Erkenntnisweg der »Kritik der reinen Vernunft« möglich wird, »Ethik« also in gewisser Weise vorausgehender »Erkenntnis« bedarf. Gleichwohl, das so als Desiderat auftauchende Unbedingte der Vernunft, das mit

Nachdruck die Notwendigkeit einer intelligiblen Welt fordert, bekundet sich im Menschen als dem vernunftbegabten Wesen als Freiheit. Freiheit, dies wissen wir seit Kant, stellt sich als »transzendente Freiheit« dar, aus deren Begriff sich alle weiteren für die praktische Philosophie notwendigen Grundzüge ergeben. Moral, Sittlichkeit, Pflicht, Recht entspringen dieser Grundvoraussetzung der Autonomie, die nichts anderes als »Selbstgesetzgebung« meint. (Vgl. Kant KpV, WA Bd. VII, A 58 f., passim) Genau hierin liegt nun der Angelpunkt der kantischen Ethik: Selbstgesetzgebung bezieht sich zum einen auf den subjekt-relativen Ausgangspunkt, der nicht nur die Stelle einer Zuschreibung verlangt, sondern der dem Aufklärungsdiktum gemäß von jeder Einsicht verlangt, daß man »aus freien Stücken«, d. h. als autonome Person zustimmen können muß. Es wäre ansonsten keine Einsicht aus Vernunftgründen. Es ist der Wille als »freier Wille«, der jenen Ort besetzt hält, an dem sich die Unbedingtheit der Vernunft mit der Freiheit der Person trifft. Zum anderen ist die Selbstgesetzgebung auf das Gute schlechthin gerichtet, das unter den Kriterien von Notwendigkeit und Allgemeinheit in der Form der Gesetzmäßigkeit auftritt. Die Gesetzmäßigkeit beansprucht Wahrheit und darin eine eigene Weise von »Objektivität«, wie dies sich im das Einzelsubjekt übersteigenden Sittengesetz bekundet. Der Formalstruktur des reinen Sittengesetzes antwortet so der ebenfalls formal bleibende freie Wille. Dementsprechend lautet der erste und »allgemeinste« kategorische Imperativ: »Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.« (Kant GMS, WA Bd. VII, BA 52; vgl. KpV, A 54) Die transzendente Klammer von subjektivem Prinzip der Maxime und objektivem Prinzip des Sittengesetzes fokussiert daher im »*guten Willen*«, in dem sich Freiheit und moralisches Gesetz als mit sich identisch erfahren. Nicht von ungefähr, daß die »Grundlegung der Metaphysik der Sitten« (GMS), sozusagen der Katechismus der Moralität, mit der Inthronisation des »guten Willens« (GMS, BA 1) anhebt. Er ist gleichsam die erste und letzte Instanz praktischer Philosophie.

Gleichwohl, Kant hat wie in der theoretischen Vernunft ganz deutlich die Angewiesenheit der formalen Bedingungsstruktur auf die inhaltlich getränkten Erfahrungen und Gegebenheiten gesehen, und es ist gerade der »gute Wille«, der als »Prinzip des Willens« (GMS, BA 14), ungeachtet jeglicher auf Handlungen zurückgeführten Abzweckung, für diese »Erfahrung« einsteht: »denn der Wille ist

mitten inne zwischen seinem Prinzip a priori, welches formell ist, und zwischen seiner Triebfeder a posteriori, welche materiell ist, gleichsam auf dem Scheidewege, und, da er doch irgend wodurch muß bestimmt werden, so wird er durch das formelle Prinzip des Wollens überhaupt bestimmt werden müssen ...« (Ebd.). Mögliche und weiterführende Konsequenzen dieses Gedankens hat Kant indes nicht gezogen. Diese bestünden etwa darin, daß sich moralische Handlungen und sittliches Leben nicht nur in der Konkretion zu bewähren haben, sie vermögen dadurch in ihrem moralischen Anspruch überhaupt erst ansichtig und erfahrbar zu werden.<sup>25</sup> »Gedachte« Moralität verkennt die ihr vorausliegende und sie erst moralisch werden lassende intrinsische Erfahrung ihrer selbst. So aber bleibt man mit Kant an der »Wollen-Sollen-Struktur« haften – der Wille *will* das Pflichtgesetz, das ihm wiederum als *Sollen* gebietet; der Wille *will* das Sollen –, mit der Konsequenz des »negativen Freiheitsbegriffs«. (Vgl. KpV, A 84f.) Kantisch gesehen erweist sich dieser aber als denknotwendig, insofern die Vernunft ja nie als ganze einsichtig gemacht, sondern nur als »Regulativ« verstanden werden kann. Ihr Regel gebender negativer Freiheitsbegriff zeigt sich umso eindringlicher, je mehr ihm Erfahrungsbeispiele zum Experiment vorgehalten werden. Der Topos »aus Pflicht« betont daher die andere, die moralisch-sittliche Ebene gegenüber jener »pflichtgemäßen« Handlung, welche obzwar auf Legalität hin ausgerichtet auf Neigung und Bedürfnissen fußt. Das Sittengesetz hat daher in der Tat den Charakter der »Nötigung«, was den Menschen hinsichtlich seiner Moralität gerade nicht einschränkt, sondern freisetzt. Das Sollen als Gebot der Sittlichkeit, welches niemals konkret und de facto auch nur annähernd eingelöst werden kann, offenbart gerade deshalb seine Realität. Dieser formale Grundcharakter von Pflichtgesetz und Willen ist einerseits gegen Ethiken des Utilitarismus wie gegen Glücksethiken aufrecht zu erhalten, nicht etwa, weil man etwas gegen ein Zweckdenken oder einen Eudaimonismus einzuwenden hätte, sondern weil jene, und damit auch ihre Erscheinungsformen, einer tran-

---

<sup>25</sup> Gewiß, Kant wird nicht müde zu betonen, daß es gerade »nicht auf die Handlungen ankommt, die man sieht, sondern auf jene innere Prinzipien derselben, die man nicht sieht.« (GMS, BA 26) Dem ist zuzustimmen, allerdings nur unter der Prämisse der von Kant nicht für überschreitbar gehaltenen Aposteriorität aller Erfahrung, sprich aller »Außengegebenheit« von Erscheinung und Erfahrung. Daß »Erfahrung« keineswegs in dieser Zuschreibung aufgeht, ja daß sie schon *vor* der Begriffsdichotomie von Apriori – Aposteriori ansetzt, dies zu zeigen ist eines der Hauptanliegen dieser Arbeit.



szendentalen Begründung entbehren. Andererseits aber erhellt die Notwendigkeit des ethischen Formalismus' nur, wenn er aus der erkenntniskritischen Fragestellung deduziert wird. Bekanntlich hatte hier aber schon Schiller große Einwände zu machen, sowohl hinsichtlich der Konstellation von Stoff und Form in der Erkenntnis als auch hinsichtlich des Zusammenhanges von Schönheit (Ästhetik) und Freiheit (Ethik) in der Handlung.<sup>26</sup> Ebenso wendet sich Schopenhauers »Mitleidsethik« gegen diesen ethischen Formalismus und Rigorismus, was aber nur möglich ist, indem der »Wille« aus seiner bloßen Formalität gelöst wird.<sup>27</sup> So erweist sich der Gewinn des reinen Formalismus' doch mit dem Verlust konkreter Inhalte und konkreter Personen erkauft. Ethik hätte sich aber gerade hierin zu bewähren.

Gleichwohl macht Kants Ethik den großen Schritt in die transzendente Bedingungsstruktur der Freiheit, was vor empirischen und psychologischen Verkürzungen bewahrt.<sup>28</sup> Dieser Schritt ist unabdingbar für die daran anknüpfende phänomenologische Forschung, die, das vergißt man allzu oft, die transzendentalphilosophische Tradition aufnimmt, diese weitertreibt und auch über sie hinausführt. Ohne den Durchgang durch den transzendentalen Grundgedanken allerdings fällt jede Phänomenologie hinter ihr eigens Maß der Eröffnung von Phänomenen zurück, d. h. sie betreibt eine Psychologisierung und Vergegenständlichung ihrer selbst. Man beschreibt etwas, ohne die Bedingungen des Beschreiben- und Erscheinkönnens zu berücksichtigen. Das *philosophische* Anliegen der Phänomenologie droht hierbei auf der Strecke zu bleiben. Daß indes die ethische Dimension in der phänomenologischen Forschung unterbelichtet geblieben ist, ist nicht von der Hand zu weisen. Schelers Konzept einer »materialen Wertethik«<sup>29</sup> tendiert, trotz der Versuche die Einschränkung der Kantischen Formalethik aufzuweisen, zu einem statischen und überzeitlichen Werte- und Wesenskosmos, der hinter die transzendente Ebene Kants zum Teil zurückzufallen droht. Ein Rückgriff auf Husserls »genetische Phänomenologie«, die »Analysen zur passiven Synthesis« im Verbund mit dem phänomenologischen Intersubjektivitätskonzept scheint hier hilfreicher zu sein, insofern

<sup>26</sup> F. Schiller 1958/59a; ders. 1958/59b.

<sup>27</sup> A. Schopenhauer 1988, Bd. III, 323–631.

<sup>28</sup> Dies wird besonders signifikant für die an die praktische Philosophie anschließende Rechtsphilosophie, die, wie nicht nur der Diskurs um die Menschenrechte zeigt, immer größere Relevanz gewinnt. Siehe unten Kap. »Menschenrechte« (C.IV.2.3.)

<sup>29</sup> Vgl. M. Scheler, GW 2, GW 10.

dort die Konstitutionsarbeit und nicht metaphysische Vorentwürfe im Vordergrund stehen.<sup>30</sup>

Weitaus stärkere Resonanz hat das Ethikkonzept von Levinas hervorgerufen. Ohne an dieser Stelle näher darauf eingehen zu können, will ich doch zwei Aspekte hervorheben: Levinas' Erfahrung der irreduziblen Andersheit des Anderen führt auf einen neuen Weg, der sich zum einen von erkenntnistheoretischen Grundlegungen im Anschluß an Kant mit all den Folgen geltungsbedingter und normativer Fragestellungen verabschiedet, aber nur um einer tieferen ethischen Einstellung und Dimension willen. Zum anderen arbeitet Levinas seine Ethik gerade gegen eine intentional grundiert bleibende transzendente Phänomenologie à la Husserl sowie gegen eine auf »Sein« fußende ontologische Phänomenologie á la Heidegger aus, indem er beider Grenzen in der Nichtberücksichtigung und Vorgängigkeit ethischer Grunddisposition liegen sieht.<sup>31</sup> Die daraus zu ziehenden Konsequenzen sind nun nicht nur methodischer und phänomenologischer<sup>32</sup> Natur, sie stellen darüber hinaus die ethische Dimension als die schlechthinnige Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis und Erfahrung dar. Was auf den ersten Blick anmutet, als stünde das Anliegen Levinas' dem Kantischen diametral gegenüber, erweist sich bei näherer Betrachtung in einer eigentümlichen Weise als verwandt. Beiden ist es um die ethisch-moralische Dimension als Ziel- und Angelpunkt von allem zu tun, was u. a. am Topos der »Unendlichkeit« deutlich wird, der für beide unabdingbar ist, gerade weil darin das Unverfügbare und die universale Würde des Menschen zum Austrag kommen.<sup>33</sup> Natürlich bestehen auch gravie-

<sup>30</sup> Vgl. K.-H. Lembeck 1994, 129–146. Interessanterweise beschließt Lembeck seine Darstellungen der Phänomenologischen Tradition mit dem Hinweis auf das Desiderat einer »Phänomenologie des Sittlichen«, die trotz mancher wenngleich folgenloser Versuche (vgl. D. v. Hildebrand, A. Reinach) noch ihrer detaillierten Ausarbeitung harren.

<sup>31</sup> Vgl. E. Levinas 1993; 1998; 1989; 1992.

<sup>32</sup> Levinas Phänomenologie-Kritik hebt meines Erachtens entgegen seiner Selbsteinschätzung keineswegs die Phänomenologie als ganze aus. Auch daß sich »der Andere« entzieht, im Grunde mich schon vor aller Erscheinung anspricht und mich einer unhintergehbaren Verantwortung anheimstellt, ist ein »Phänomen«, ein Phänomen allerdings vor jeglicher intentionalen Struktur. »Phänomenologie«, dies wird sich vielfach zeigen, geht und ging ja weiter, so daß sich der intentionale Gegenstandsbezug nur als *eine* von mehreren Zugangsweisen darstellt. Ich lese Levinas daher unter dem Zeichen einer »Phänomenologie der Ander(s)heit«. (Sh. unter Kap. C.I.5.) Zu einer an Levinas geschulten phänomenologischen Ethik jenseits klassischer Phänomenologiekonzepte vgl. B. Waldenfels/I. Därmann 1998.

<sup>33</sup> Daß »Gott« und damit auch die Religion(en) bei beiden eine erhöhte Bedeutung

rende Differenzen zwischen beiden, die nicht eingeebnet werden sollen. Bleibt Kant aufgrund der transzendentalen Bedingungsstruktur des kategorischen Imperativs jeglicher ethischen Erfahrung und Begegnung gegenüber indifferent, so wird für Levinas gerade diese Erfahrung der Andersheit des Anderen zur Einschlagstelle des Ethischen überhaupt. Aus der »Achtung vor dem Gesetz« wird die »Verantwortung für den Anderen«. <sup>34</sup> Wieweit allerdings eine im Anschluß an Levinas auszuarbeitende Ethik zu tragen vermag, muß hier offen bleiben.

Der »gute Wille«, so hat sich gezeigt, stellt sich als das schlecht-hinnige Prinzip der Freiheit in ihrer Formalstruktur dar. Gleichzeitig aber kündigte sich schon an, daß diese Ethik des guten Willens immer schon aufrucht und eingebunden ist in kulturelle und lebensweltliche Sinnstrukturen und sich in weit stärkerem Maße von tradierten Gepflogenheiten, Gewohnheiten und Habitualitäten her versteht. Diese sind so selbstverständlich geworden, daß sie gar nicht mehr in ihren notwendigen Bedingungsweisen auftauchen. Gleichwohl haben sie höchste Leitfunktion, indem sie das jeweilige Selbstverständnis bestimmen. Sitte, Anstand, Ethos und Habitus stehen für diese »Selbstverständlichkeiten« ein, die für jegliches Verständnis einer

---

erhalten, liegt auf der Hand. Auch unter diesem Aspekt sind beider Konzepte für die interkulturelle Forschung wichtig, insofern interkulturelle und interreligiöse Motive sich an vielen Stellen berühren.

<sup>34</sup> Hat die Kantische Ethik formalen und universalistischen Zuschnitt, der es an *konstitutiver* und *generativer* Konkretion mangelt, so läuft die Ethik Levinas« umgekehrt Gefahr, die Ethik der Andersheit zu universalisieren. Daß bei beiden jeweils die Mittelagen und Zwischenbereiche unterbestimmt bleiben, wenn nicht gänzlich fehlen, darauf hat B. Liebsch (ders. 1999) aufmerksam gemacht: »Was bei Kant (...) weitgehend unbeachtet bleibt, sind die zwischen den »Nächsten« und den »Fernsten« vermittelnden sozialen, kulturellen, ethnischen und geschichtlichen Ordnungen, die mannigfaltigen und vielfältig miteinander verschränkten, teils widersprüchlichen Zugehörigkeiten zu Gemeinschaften und sozietären Systemen, die auf selektive und exklusive Weise ein konkretes oder auch hochabstraktes ›Wir‹ stiften. (59) .. Levinas möchte zwar die Existenz sozialer Kategorisierungen und gewisser kultureller, ethnischer und rassischer Grenzen, die Zugehörigkeiten und Unzugehörigkeiten implizieren, keineswegs leugnen, doch überspringt er das soziale und politische Phänomen abgegrenzter Verwandtschaften und lokaler ethnischer Genealogien. Zwischen der ethischen Andersheit des Anderen und dem menschheitlichen Horizont aller Anderen fallen die realen Vermittlungen stets begrenzter, selektiver und exklusiver Zugehörigkeiten und Unzugehörigkeiten hindurch.«(67) Liebsch spitzt das Ganze zu: »Schlägt so der ›Mythos vom allgemeinen Menschen‹ in den Mythos vom schlechterdings singulären Anderen um? Wird nicht auf die eine oder andere Weise die ›partikulare‹ Identität eines jeden zugunsten der ›Menschheit‹ beseitigt?« (68)

Kulturwelt unhintergebar sind. Diese benennen aber keineswegs erst die kulturellen Besonderungen, sondern bilden dem zuvor eine Gesamtstruktur aus, die nicht nur spezifischen und jeweiligen Charakter hat, sondern darin auch über den Sinn und das Selbstverständnis des guten Willens mitentscheidet. Als Abstraktum ist der gute Wille eigentlich erst ex post möglich, und, dies gilt es zu bedenken, es entzieht ihm seine konkrete und vielfältige, in Kultur und Sprache, Religion und Lebenswelt eingelagerte Sinngeschichte und sein Lebensverständnis.

Kurz und gut, die Sachlage verschärft sich: Die Forderung *des* guten Willens scheitert daran, daß jeder diesen zwar hat, daß dieser aber jeweils anders aussieht. So erweisen sich denn auch die gegenwärtigen weltweiten Konflikte kultureller, zivilisatorischer, religiöser und lebensweltlicher Art darin, daß ein jeder sich im Namen des guten Willens gegen den Anderen behauptet. Das Paradox könnte nicht größer sein: Der gute Wille entzweit die Völker und Kulturen in dem Maße, in dem er als Formalprinzip zwischen diese tritt, ohne die jeweilig gewachsenen Gesamtstrukturen, denen ja immer auch ein guter Wille innewohnt, ja von denen her er immer eingelöst wird, zu berücksichtigen. Der gute Wille, so wäre vorläufig zu resümieren, kann niemals seiner konstitutiven inhaltlichen Ebenen enthoben werden. Er taucht stets als eingebunden in kulturelle und soziale Strukturen auf, erfaßt sich darin überhaupt erst als bestätigt, als eingesehener und als fordernder. So tritt er zwar immer mit dem Anspruch *des* guten Willens überhaupt auf, vermag dies aber nur *aufgrund* der sozial-kulturellen Tiefenstrukturen. Hebt man ihn in seiner Abstraktivität von diesen Bedingungen seiner eigenen Möglichkeiten ab, verkennt man seine realpraktische und lebensmächtige Relevanz. Seine für das Menschliche eintretende ethisch-moralische Signatur verliert sowohl ihren Aufforderungs- wie ihren Einlösungscharakter. Ethos, Sitte, Anstand, Habitus legieren jegliche Ethik, und man sollte das »Fleisch« dieser Phänomene nicht ihrem Knochengestüt und ihrer bloßen Außenhaut opfern.

## 2. Kritische Anfragen

### 2.1 Denken versus Erfahrung?

Kants gesamtes Bestreben war daraufhin ausgerichtet, die Möglichkeiten, aber auch die Begrenzungen von Vernunft und Verstand aufzuweisen. Was zunächst als reine Erkenntnisfrage auftritt, spezifiziert sich bei näherem Hinsehen dahingehend, daß Kants Analysen allein unter der Hinsicht möglicher Erfahrung Sinn machen. Auch wenn er die Nachgeordnetheit aller Erfahrung aufwies, so geschah dies doch stets unter der Rücksicht auf diese Erfahrung. So konnten wir sehen, daß der Endlichkeitsaspekt nicht in erster Linie durch die kategoriale Struktur des Verstandes erwirkt ist – denn auch diese hat ein Woher ihrer Bedingungen –, sondern aufgrund ihres Angewiesenseins auf die Gebung sinnlicher Qualitäten, was wiederum die Erfahrung erst erfahrbar werden läßt. Kants Philosophie basiert, mehr als dies den Kantianern lieb sein mag oder kann, in ihrer Grundintention auf einer Philosophie der *Selbsterfahrung* der Vernunft, deren Signum die Endlichkeit von Erkenntnis und Denken zu Tage fördert. Dennoch bleiben bei Kant natürlich Erkenntnis und Denken die Bedingungsmöglichkeiten jeglicher Erfahrung, ja damit Erfahrung Erfahrung sein kann, bedarf es transzendentaler, also nicht-empirischer Voraussetzungen.

Genau dieser Ansatz steht nun aber in Frage. Es sind vor allem Hegel und Nietzsche, die in ihrer Kantkritik einen Erfahrungsbegriff ausarbeiten, der jenseits der Differenz von Erkenntnis und Erfahrung ansetzt, ohne dabei den transzendentalen Gesichtspunkt zu opfern.<sup>35</sup> Bei aller grundsätzlichen Differenz, beide übernehmen die Fragestellung Kants in Hinsicht auf einen Begriff von Erfahrung, der sich als »*Bewegung*«, genauer, *aus der Bewegung heraus* versteht. Bei Hegel bekundet sich dies im Sinne eines Werdens des Begriffs, dessen Begreifen nichts anderes als die Selbsterfahrung des Begriffs beschreibt, bei Nietzsche tritt das Werden im Sinne der Selbstübersteigerung und

---

<sup>35</sup> Natürlich müßten hier noch weitere Autoren genannt werden, allen voran Dilthey. Gleichwohl scheint mir Dilthey, auch wenn er mit dem Erlebnis- und Verstehensbegriff gegen das naturwissenschaftlich orientierte Paradigma Kants eine geisteswissenschaftliche Grundierung einfordert, methodisch und systematisch noch ganz im Einzugsbereich Kants zu stecken. Dies bekundet sich bei Dilthey so, daß sein eher transzendental-hermeneutisch angesetzter Verstehensbegriff beständig mit dem eher psychologisch legierten Erlebnisbegriff in Konflikt gerät. Vgl. W: Dilthey 1990; 1979.

eines transformativen Geschehens an die Stelle metaphysischer Grundbegriffe wie Sein, Substanz oder auch Subjekt. Hegel fordert gegen Kant entschieden die Selbsterfahrung von Vernunft und Bewußtsein ein, indem er auf eine bei Kant ungeprüfte Voraussetzung aufmerksam macht. Kant, so Hegel, habe schon im vorhinein darüber entschieden, daß es ein Erkenntnisvermögen gibt, dem wiederum Objektivität und Wahrheit korrelieren. Was es dem voraus aber mit der Erkenntnis als Leistung und, wenn man so will, als Erfahrung ihrer selbst, auf sich hat, diese Frage stellt Kant nicht. Er macht eben nur die als real wahrgenommenen, erfahrenen, erkannten und gedachten »Dinge« hinsichtlich ihrer implizit und selbstverständlich vorausgesetzten Erkenntnisbedingungen explizit. Er sucht nach etwas, das er immer schon vorausgesetzt hat: »Das Erkenntnisvermögen untersuchen heißt, es erkennen. Die Forderung ist also diese: man soll das Erkenntnisvermögen erkennen, ehe man erkennt; es ist dasselbe wie mit dem Schwimmenwollen, ehe man ins Wasser geht. Die Untersuchung des Erkenntnisvermögens ist selbst erkennend, kann nicht zu dem kommen, zu was es kommen will, weil es selbst dies ist, – nicht zu sich kommen, weil es bei sich ist.«<sup>36</sup> Mit dieser griffigen und anschaulichen Darstellung möchte Hegel gegen die gleichsam unkritische Übernahme metaphysischer Selbstverständlichkeiten seitens Kant die Selbsterfahrung der Vernunft einfordern, die sich nur geschichtlich als dialektischer Prozeß tun kann. Hegel insistiert also auf der Erfahrung, aber er biegt diese wiederum einseitig auf die *begriffene* Erfahrung ab. Dies hat bekanntlich jene Konsequenzen, die zum absoluten Idealismus führen, dem die Endlichkeit kein Kriterium des Denkens und Erfahrens ist, es sei denn in Gestalt notwendiger für das Fortschreiten der Allmacht der Vernunft zu erbringender Opfer. Hegel, und das ist die andere Seite, bringt, indem er die Erfahrung auf den Begriff bringt, die Erfahrung als Erfahrung zum Schweigen. Der Begriff ist die stillgestellte Erfahrung, »begrift« ihre Nachgeordnetheit; letztlich ist der Begriff der Tod der Erfahrung. Die Allmacht des (Begriff)Denkens hat die Erfahrung nicht nur eingeholt, sie hat sie heimgesucht und überholt. Und dennoch beginnt mit Hegel, jedenfalls für den abendländischen Kontext und auch unter transzendentalen Bedingungen, die Vernunft, sich

---

<sup>36</sup> Hegel 1969, Bd. 20, 334.

ihrer vorgängigen *Erfahrungswege* zu besinnen. Jedenfalls taucht dieser Aspekt bei Hegel als Desiderat der Vernunft auf.

Ähnlich wie bei Hegel bildet auch für Nietzsche die Philosophie Kants so etwas wie den Abstoßungshintergrund für die eigene Konzeption. Das heißt, daß Nietzsches Werde- und Erfahrungsdenken sich an der kritischen Übersteigerung der kantischen Grundbegriffe erprobt. Wenn der Leib als die größere Vernunft in Erscheinung tritt, dann ist damit auch die mit der Erkenntnis- und Denkstruktur verknüpfte »Dingstruktur« in Frage gestellt. Die »Erkenntnis« kommt sozusagen nicht an die leibliche Verfaßtheit heran, die gerade nicht auf apriorische Bedingungen reduziert werden kann, sondern sich als einen durchgängigen schöpferischen Werdeprozeß versteht, der über sich hinausführt. Die Unterscheidung von Wahrheit und Schein erweist sich ebenso wie jene von »Ding an sich« und »Erscheinung« als der größte »Schein«, <sup>37</sup> Urteile und Geltung finden sich wieder als formalisierte und abstrahierte Ergebnisse und bestenfalls Zwischenergebnisse eines Werdeprozesses, der selber niemals festgestellt und »auf den Begriff gebracht« werden kann, soll dieser Prozeß nicht seiner Werdeprinzipien verlustig gehen. Perspektivität, Wertschätzung, Historizität, Individualität treten als Gestaltungsparameter an die Stelle überzeitlicher Geltungsinstanzen. Kurzum, Philosophie versteht sich als durch und durch erfahrungsgetränkt, so daß auch der Erkennende und Denkende selber nur als an bestimmte Perspektiven und Einschätzungen gebundene zu verstehen sind. Nietzsches teilweise fulminanten, teilweise hybriden Passagen zur Philosophie Kants, die ihm ja als Gewährsinstanz der philosophischen Tradition überhaupt gilt, erhalten ihr philosophisches Gewicht in dem Maße, in dem die Erkenntnisfrage und die in ihr enthaltenen Prämissen auf ihren sie konstituierenden Erfahrungsweg zurückverpflichtet werden. Damit einher geht natürlich ein anderer Denktypus, der nicht mehr nur analysiert und deskribiert, was schon ist, sondern der mit

---

<sup>37</sup> »Der faule Fleck des Kantischen Kriticismus ist allmählich auch den gröberem Augen sichtbar geworden: Kant hatte kein Recht mehr zu seiner Unterscheidung ›Erscheinung‹ und ›Ding an sich‹ – er hatte sich selbst das Recht abgeschnitten, noch fernerhin in dieser alten üblichen Weise zu unterscheiden, insofern er den Schluß von der Erscheinung auf eine Ursache der Erscheinung als unerlaubt ablehnte – gemäß seiner Fassung des Causalitätsbegriffs und dessen rein-intraphänomenaler Gültigkeit: welche Fassung andererseits jene Unterscheidung schon vorwegnimmt, wie als ob das ›Ding an sich‹ nicht nur erschlossen, sondern *gegeben* sei.« (F: Nietzsche, KSA 12, 185 f.; vgl. ebd. 135 f.)

seinen Analysen den Voraussetzungsboden allererst miterstellt. Nietzsches Philosophie versteht sich daher durch und durch als ein schöpferischer Vorgang, und sobald man ihn nicht unter diesem Vorzeichen angeht, findet man sich in Widersprüchlichkeiten, unsachlichen Polemiken und »Psychologien« wieder.<sup>38</sup> Wer auf den mit dem »Begriff« einhergehenden Grundlagen wie Wahrheit, Sein, Urteil, Kategorien, Geltung etc. bestehen zu müssen glaubt, für den ist Nietzsche der Beginn irrationaler und selbstwidersprüchlicher Aussagen, die bis in den Poststrukturalismus und in die Postmoderne hinein ihre Ausläufer haben. Wer ein allem Sein vorausgehendes »Werden« favorisiert, das sich auf Perspektivität, Wertschätzung, leibliche Dimensionen, Individualität etc. als konstitutive Grundzüge des Werdens bezieht, dem gerinnt das Begriffsdenken zum Signum der Moderne, deren Ende – natürlich nicht für die Begriffsdenker – schon seit einiger Zeit proklamiert wird. Was Nietzsche nun Hegel und auch Kant zweifellos voraus hat, ist sein Eintreten für den schöpferischen Aspekt, in dem an die Stelle von Geltung Gestaltung und Hervorbringung tritt, wodurch wiederum die von Kant gleichsam entdeckte »Endlichkeitsverfassung« neu belebt wird, jenseits der kantischen Alternative von »intellectus archetypus« und »intellectus ectypus«. Gewiß, mit Nietzsche ersteht die keineswegs zu unterschätzende Gefahr einer Psychologisierung (der Vernunft), was aber den Kerngehalt seines Ansinnens nicht schmälert, der Vernunft auf die Sprünge ihrer leiblichen und erkenntnismäßigen *Erfahrungswege* geholfen zu haben.

---

<sup>38</sup> »Er [der Glaube an die »reine Vernunft«, G. S.] setzt bereits voraus, daß es nicht nur ›data a posteriori‹ giebt, sondern auch data apriori, ›vor der Erfahrung‹. Nothwendigkeit und Allgemeinheit können nie durch Erfahrung gegeben werden: womit ist denn nun klar, daß sie ohne Erfahrung überhaupt da sind? (...) Die Grundsätze der Logik, der Satz der Identität und des Widerspruchs, sind reine Erkenntnisse, weil sie aller Erfahrung vorausgehen. – Aber das sind gar keine Erkenntnisse! sondern *regulative Glaubensartikel!* (Nietzsche, KSA 12, 265 f.) »Kant meinte, mit seiner Kategorientafel in der Hand, das ist das Schwerste was jemals zum Behufe der Metaphysik unternommen werden konnte« – man mißverstehe doch ja nicht, wo er seinen Stolz hatte.« (KSA 11, 444) »Kant: ein geringer Psycholog und Menschenkenner. (...) ein *Verzögerer* und *Vermittler*, nichts Originelles.« (KSA 12, 340) »Man ist um den Preis Künstler, daß man das, was alle Nichtkünstler ›Form‹ nennen, als *Inhalt*, als ›die Sache selbst‹ empfindet. Damit gehört man freilich in eine *verkehrte Welt*: denn nunmehr wird einem der Inhalt zu etwas bloß Formalem, – unser Leben eingerechnet.« (KSA 13, 9 f.) Vgl. auch KSA 11, 613 f.; KSA 6, Götzen-Dämmerung, 76 ff.



In der Frage eines erfahrungsabhängigen Denkens würde sich, so könnte man annehmen, ein Rückgriff auf den Pragmatismus anbieten. Mir scheint indes, ohne dies hier näher diskutieren zu können, daß dem Pragmatismus bei allen Vorzügen genau der transzendente Boden fehlt. Dieser aber kann schon deshalb nicht preisgegeben werden, weil er sich gerade auch in sog. außertranszendentalen Konzepten als implizite Forderung beständig meldet. Das Grundproblem des Pragmatismus besteht m. E. darin, daß er zwar ein geschärftes Auge für »reales Geschehen« und »konkreten Handlungssinn« ausgebildet hat, daß er aber die hierin waltenden Grundbegriffe wie etwa »Ich«, »Subjekt«, »Intersubjektivität«, »Welt«, »Objektivität« u. a. als schon gegeben voraussetzt und cum grano salis verdinglicht. Der Wert *philosophischer* Erfahrungsgrundierung wird dadurch natürlich immens eingeschränkt.<sup>39</sup> Es zeichnet sich in der nachkantischen Philosophie genau die Entwicklung des Denkens ab, die ein »Erfahrungsverstehen« stark machen wird, das jenseits des Unterschieds von Erkenntnis resp. Denken und Erfahrung angesiedelt ist. Pragmatismus auf der einen und Hermeneutik auf der anderen Seite sind beredete Zeugen hierfür.

Wie immer sich die einzelnen Schritte eines erfahrenden Denkens gerieren, einen entscheidenden Punkt scheinen alle als Focus zu haben: Erfahrung steht nicht, wie noch bei Kant, unter den Bedingungen kausaler Denkgesetze, was sie als »von außen« kommend stigmatisiert, sie wird vielmehr erst durch das inhaltliche Moment ihrer selbst zu dem, was man *Erfahrung* nennen kann. Hierzu gehören Anschauung ebenso wie Angegangensein, Hingabe ebenso wie Ausgesetztsein. So geht etwa Freiheit keineswegs darin auf, gedacht oder ideiert zu werden, ihre Innenbestimmtheit wird konkret nach innen wie nach außen *in* Erfahrung gebracht. Dem Spontanen und Unbedingten einer Handlung korrespondiert daher stets eine *Erfahrung* von Freiheit, ja ohne diese gäbe es keine Handlung, die ja immer eine Freiheitshandlung sein muß. Ansonsten rutscht die Handlung auf die Ebene des Verhaltens, was ihr ihr Handeln und damit die Freiheit nimmt. Max Scheler, dessen Kantkritik sich bekanntermaßen genau in diesem Spannungsfeld aufhält, hat dieses Phänomen

---

<sup>39</sup> Dies wären auch Bedenken, die ich gegenüber ansonsten sehr verwandten Anliegen vorzubringen hätte. So etwa bei H. Joas' intersubjektiv, kreativ und wertorientiert angesetzter Soziologie (vgl. H. Jonas 1996; ders. 1999) wie bei F. Fellmanns phänomenologisch-hermeneutisch legiertem Pragmatismus (vgl. F. Fellmann 1991; ders. 1993, 15 ff.).

sehr plastisch im Bild der »offenen Hand« festgehalten. Gegen den Kantischen Formalismus macht er den »materialen« Gesichtspunkt geltend, der gerade auch für interkulturelle Analysen bedeutsam wird, insofern es dort immer auch um den Aufweis konkreter und materialer Bedingungen zu tun ist. Eine bekannte Sequenz lautet: »Wir bedürfen einer Philosophie, die nicht wie die kantische einer geschlossenen Form, sondern einer *offenen Hand* gleicht.«<sup>40</sup> Nicht nur das Geschlossene und Offene bilden hier den Gegensatz, sondern auch die Faust und die Hand. Die Hand verstanden als das sich Öffnen einer Welt, das den Menschen als ein »weltoffenes Wesen« zur Erfahrung kommen läßt, ja ihn diese Weltoffenheit und Freiheit als die Bedingungen seiner selbst *erfahren* läßt. Dagegen nimmt sich Kants epistemische Fragestellung (Sh. die Geste des »Richterspruchs«) doch einigermaßen reduktionistisch aus. Die Hand erfährt nichts mehr, sie urteilt und verkündet, und in ihrer reduzierten und gleichsam verkrampften Form kann sie gar zur Faust gerinnen, deren Handlungsweise nicht ohne Grund von einem gewaltsamen Getriebensein bestimmt ist. Die Erfahrung als Freiheitserfahrung rutscht einmal mehr in die Fremdbestimmtheit außenbestimmten Verhaltens ab.

Bloß »gedachte« Freiheit kommt über ihren metaphysischen Status nicht hinaus, der deshalb in eine »Phänomenologie der Freiheit«<sup>41</sup> überführt werden muß, die Freiheit als erfahrende und zur Erscheinung kommende aufzeigen kann. Wir können zwar, um mit Merleau-Ponty zu sprechen, eine Landschaft denken, aber die »gedachte Landschaft« wird weit hinter der »erfahrenen Landschaft« zurückbleiben.<sup>42</sup> Dasselbe hätte für Fragen der Moral wie für Fragen der Wahrnehmung, des Leibes, der Religion, des Rechts und schließlich der Kulturen zu gelten.

## 2.2 Sprache als Denkerfahrung

Der im 20. Jahrhundert wegweisend werdende linguistic turn der Philosophie nahm seinen Ausgangspunkt im Sprachdenken Ha-

---

<sup>40</sup> M. Scheler, GW Bd. 5, 434.

<sup>41</sup> Sh. H. Rombach 1988b.

<sup>42</sup> Vgl. M. Merleau-Ponty 1966, 5.

manns, Herders und W. v. Humboldts, das sich in Auseinandersetzung mit den Kantischen Grundbegriffen bildete und das daher auch zu dezidierten »Kantkritiken« führte. Allen drei ist gemeinsam der Versuch, das transzendentalphilosophische und verstandestheoretische Paradigma an seine Selbsterfahrung und wenn man so will Selbstverlautung der Sprache zu binden. Die transzendente Bedingungsstruktur von Denken und Sprache schien aufgewiesen, ja eingelöst werden zu können. Daß es hierbei zu Verkürzungen, denkerischen Gewaltsamkeiten und Mißverständnissen kommen mußte, liegt auf der Hand, geht es doch um die grundsätzliche Infragestellung der Unterscheidung von »Ding an sich« und »Erscheinung« wie von »a priori« und »a posteriori«, also zuletzt um Verschiebungen, aber auch Verwechslungen zwischen transzendentelem und empirischem Denken. Schon damals kündigte sich der bis heute anhaltende Streit zwischen Geltung und Genesis an.

Es war Herders Anliegen, jeglichem Geltungsapriori zuvor die für alles Denken konstitutive Leistung der Sprache herauszustellen. Diese bestand für Herder und seine Mitstreiter darin, über die bloße Gegenstandskonstitution und die Repräsentationsmodelle der Sprache hinaus deren transzendente *Sinnebene* hervorzuheben. Sprache fungiert nicht nur als Ausdruck der Vernunft, sie hat nicht nur Urteilsfunktion und dergleichen, mit ihr und in ihr erstellt sich erst der Sinn, ohne welchen weder Ausdruck noch Urteil möglich wären, d. h. »Sinn machen« würden. Ja, diese Sinnerfahrung der Sprache läßt den Menschen erst seiner Welt ansichtig werden und diese verstehen lernen. Sofern jeder Sprache ein bestimmtes Weltbild korreliert, erhält dieses Weltbild seinen Sinn als eine bestimmte Kulturgestalt. Jeder Sprache eignet daher – bei aller Vergleichsmöglichkeit und Sprachfamilienzugehörigkeit – eine nur sie auszeichnende Besonderheit, die sich grammatikalisch, syntaktisch und semantisch durchträgt.<sup>43</sup> Von besonderer Bedeutung ist für Herder die Sprache als anthropologische Konstituente, insofern hierin auch die Felder der Sinnlichkeit zur Sinnbildung der Sprache beitragen.<sup>44</sup> Sprache wird gehört, empfunden, gefühlt, Ton und Tonlagen erweisen sich ebenso konstitutiv für das Sprachverstehen wie die spezifische Verteilung der Vokale und Konsonanten in einer Sprache. Dies führt

<sup>43</sup> Vgl. J. G. Herder 1975, 103 ff.

<sup>44</sup> Herder, a. a. O. 38 ff.

schließlich zu der bekannten Herderschen These einer Entsprechung zwischen Sprache, Volk und Nationalsprache, die er durch spezifische Gegebenheiten wie klimatische Verhältnisse, Wasserressourcen, Speise und Trank u. a. bestärkt findet. (Vgl. ebd. 74 ff.) Sprache versteht sich so als die »tätige Vernunft«, ein Ausdruck, den Herder schon für die Humanitätsbildung und Friedensfrage reserviert hat.<sup>45</sup> Ohne Sprache gäbe es schlechterdings keine Vernunft, sie wäre sich selber nicht faßlich. Daß das eine nicht ohne das andere Bestand haben kann und wie vor allem die Begründungsrichtungen hierüber laufen, dies wird vortrefflich in der Auseinandersetzung zwischen Kant und Herder ersichtlich, in der es hinsichtlich ihres Grundanliegens um die Frage der Stellung zwischen Natur und Freiheit, Erscheinung und Ding an sich, oder eben um Erfahrung und Denken geht.<sup>46</sup> Eine gewisse Problematik wiederum in Herders Vorgehen besteht neben seinem romantisch inspirierten Holismus<sup>47</sup> in einer sinnphysiologisch-empiristischen Tendenz, die den transzendentalen Gesichtspunkt ab und an außer Acht zu lassen scheint. Gleichwohl hat Herder den Erfahrungswert von Sprache als die *Selbsterfahrung* des Denkens erfaßt und nicht die Sprache als nachgeordnetes Erscheinungsbild gedachter *Voraussetzung* qualifiziert. Herder zeigte die transzendente Bedingungsstruktur der Sprache hinsichtlich ihrer phänomenalen Befunde. So gehört zum Menschsein konstitutiv Kultur und Sprache, Humanität und Bildung, da erst hierin der Mensch sich als vernünftiges Wesen erkennt und erfährt.

W. v. Humboldt hat weitaus stärker und auch bewußter als Herder die von Kant erwiesene transzendente Dimension im Blick, die

---

<sup>45</sup> Vgl. Herder 1991, 719.

<sup>46</sup> Sh. Herder 1975, 181–227, sowie Kants Rezensionen zu Herders »Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit«, in: Kant, WA Bd. 12, 779–806.

<sup>47</sup> Sh. etwa das Vollkommenheit und Glückseligkeit anzeigende Bild der in ihrem eigenen Schwerpunkt »ruhenden Kugel« (Herder SW, Bd. 5, 509f.), welches Herder vor allem für die einzelnen Kulturen in Anschlag bringt. Seine Auffassung der Kulturen als poetischer Hervorbringungen konfliktiert damit, dass die Selbstklärung der Kulturen auf dem Rücken der Feindschaft gegenüber jeweils anderen Kulturen vonstatten geht und somit auf gegenseitiger Herabsetzung basiert. Die Gefahr eines Kultur- und dementsprechend eines Sprachessentialismus ist nicht von der Hand zu weisen. Kulturelle Ausschließlichkeit und Absolutsetzung in ihren negativen Formen wären mögliche Folgen. Auch das explizite Einstehen Herders für Grundpfeiler der Aufklärung wie Humanität, Bildung, republikanisches Staatswesen etc. schützen vor der Möglichkeit solcher Konsequenzen keineswegs.

er aber über die bloße verstandestheoretische Geltungsinstanz hinaus auf die konstitutive Erfahrungsebene der Sprache verlagert. Sprache fungiert nicht nur als Medium, sie tritt dem zuvor als das Tätigsein der Vernunft in die transzendente Bedingungsstruktur ein, indem beide, Vernunft und Sprache erst aneinander ansichtig werden. Die klassische Differenz zwischen Subjekt und Objekt, Bewußtsein und Sein, Ich und Welt wird nicht erst via Sprache vermittelt, Humboldt zeigt dem zuvor, wie in der Sprache und durch die Sprache Welt als Welt ansichtig wird und zugleich Ich als Individualität hervorgeht. Der bei Kant gleichsam übrig gebliebene metaphysische Rest der »Gegebenheit« wird von Humboldt in der Struktur »Geben und Aufnehmen« bzw. »Zeugen und Empfangen« überwunden, indem darin die transzendental gedachte Wechselwirkung beider Seiten Thema wird.<sup>48</sup> Diese Struktur ist für Humboldt wegweisend, weshalb sie auch für alle nur erdenklichen Bereiche gilt, sei es in der Frage des »Geschlechtsunterschieds« (ebd. 268–295) oder des Verhältnisses von Sprechen und Sprache, Individuum (Ich) und Individuum (Du), Individuum, Welt und Sprache (Humboldt Bd. III), Mensch und Bildung (Bd. I, 234–240), Künstler und Werk (Bd. II, 125–356), Bürger und Staat (Bd. I, 56–233), Mensch und Geschichte (Bd. I, 567–606). Mit Humboldt wird der Schritt von einer reinen Transzendental- und Bewußtseinsphilosophie in das sprachphilosophische Paradigma der Tätigkeit und Kraft der Vernunft getan. Bekanntlich unterscheidet Humboldt hier zwischen »Werk (Ergon)« und »Thätigkeit (Energia)« der Sprache. (Vgl. Bd. III, 418) Die Vernunft *erscheint* und sie erscheint als die *Realität* der Sprache. Es geht Humboldt also nicht nur um die Konstatierung allgemeiner, von allem lebendigen Geschehen abstrahierter Denkgesetze, sondern um die Belebung der »Wirklichkeit«, ein Wort, das unter veränderten Vorzeichen die Stelle des Gegensatzpaares »Ding an sich/Erscheinung« übernimmt.

Den inneren Zusammenhang von Sprachbau und Denkbau, auf den später Heidegger verstärkt hinweisen wird,<sup>49</sup> sieht Humboldt in

<sup>48</sup> Humboldt, Werke in fünf Bänden, Bd. I, 1980, 279 ff.

<sup>49</sup> War Heidegger aufgrund der Vergegenständlichungs- und Substanzialisierungsgefahr der Sprache zunächst sprachskeptisch orientiert, so sollte sich dies im Ausgang einer erneuten Beschäftigung mit dem aristotelischen Logosbegriff zu Beginn der 30er Jahre wandeln. (Vgl. Heidegger, Aristoteles, Metaphysik  $\Theta$  1–3, GA 33; sowie GA 38) Die Welterschließungskraft der Sprache, die in immer entschieden werdenderer Weise über den »Kunstverkaufsatz«, die Hölderlininterpretationen, den »Humanismusbrief«

der grammatischen Bedeutsamkeit des »Verbuns« und des »Pronomens« unterstützt.<sup>50</sup> Entgegen der Kopula »ist« mit ihrer »S (ist) P«-Struktur, in der die logische Form des Urteils zum Ausdruck kommt, verweist das Verbum in seiner Leitfunktion als grammatische *Satzverbindung* auf einen nicht zu unterlaufenden Wirklichkeitsbezug der Sprache. Pointiert formuliert bringt die Sprache die Welt hervor, indem sie diese aktiv *realisiert*. Das Verbum spricht unmittelbar das transzendente Geschehen von Sprache und Welt aus, und es ist insofern Bedingung von Sprache überhaupt. Humboldt wird nicht müde, auf die philosophische Dimension der Grammatik hinzuweisen, die im Unterschied zur Logik (Urteilsfunktion) der Sprache eigentümlich unterbelichtet geblieben ist. Damit zusammenhängt aber nicht weniger als die Erfahrungsdimension der Sprache und damit des Denkens, die als rein logischer Satz- und Urteilsbegriff angesetzt die Sprache ihres Sprechens und damit ihrer »Weltansicht« und Weltinterpretation beraubt. Die Urteilstkategorie von Sprache resp. Denken vermag Welt als Welt nicht zu fassen, reduziert damit die Welterfahrungs- und Welterschließungskraft der Sprache, was wiederum die Identifizierung von Wahrheitsbegriff und Urteilsbegriff überhaupt erst möglich macht. Abstraktive Wahrheit kommt bestenfalls zur »Idee« von Wahrheit, vermag aber nicht die damit verbundene »Erfahrung« von Wahrheit zu fassen. Die *philosophische* Nichtberücksichtigung der Grammatik hat, so Humboldt, »zum Nachtheil der Einsicht in die Lebendigkeit und Selbstthätigkeit der Sprache«<sup>51</sup> geführt. Damit verbunden ist das saloppe Übergehen und Übersehen der satzkonstitutiven Pronomina, deren philosophische Relevanz in der Sprecherrelation liegt, die nicht nur die Sprache personal und individuell verortet, sondern darüber hinaus die Intersubjektivität aller Spracherfahrung benennt.<sup>52</sup> In den beiden Abhand-

---

bis zur Vortragsammlung »Unterwegs zur Sprache« führt, übernimmt gewissermaßen die aus der Daseinsanalytik bekannte Existenzialienstruktur des »In-der-Welt-seins«. Von hier aus gesehen erweitert sich das Heideggersche Denken in Richtung *geschichtlicher* Daseinsentwürfe, die im Umkreis von »Sein und Zeit« gewissermaßen noch unhistorisch, aber mit dem Anspruch der Überzeitlichkeit, angelegt sind. Daß dieses Vorhaben wiederum auf Kosten dezidiert historisch-geschichtlicher Daseinsanalysen geht, was auch mit einer Hypostasierung der Sprache – die eigentliche Sprache sei die »dichterische« – zu tun hat, steht noch einmal auf einem anderen Blatt.

<sup>50</sup> Vgl. hierzu T. Borsche 1990, 144 ff.

<sup>51</sup> Humboldt, GS Bd. V, 1968, 452.

<sup>52</sup> »Die Grammatik, vermöge der Eigenthümlichkeit der Sprache, den Gedanken aus sich hinaus- und an einen Andreu gerichtet sich gegenüberzustellen, bringt das existen-

lungen »Ueber den Dualis« und »Ueber die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues«<sup>53</sup> geht es vornehmlich um dieses sprachlich sich konstituierende Geschehen von »Ich« und »Du«, ebenso aber auch um jenes zwischen Individuum und Nationalsprache. Daß darin wiederum verschiedene kulturelle »Weltansichten« und auch »Weltbilder« zum Vorschein kommen, verbindet Humboldt mit Herder.

Der bei beiden offenkundige Vorrang der Sprachformen vor den reinen Denkformen macht auf das konstitutive Angewiesensein des Denkens auf seine sprachliche Verlautung aufmerksam. Das heißt dann auch, daß die Bewegung und die Genese der Sprache, des Sprechens, der Spracherfahrung entscheidend werden. Die Substanzkategorie als alleiniges Substrat, welches auch für die Kategorie der Bedeutung herzuhalten hat, vermag nicht das Geschehen der Sprache, nicht das Kommunikationsapriori der Sprache und auch nicht die unterschiedlichen und manchmal auch sich widersprechenden Verstehensweisen etwa ein und desselben Wortes oder Satzes zu erklären. Es bedarf daher der Einsicht in das Phänomen der Sprache als einem lebendigen Sprachgeschehen, in welchem die Sprache und der jeweilige Sprecher (Individuum) sich beständig über Bedeutung, Sinn und Ausdruck gleichsam verständigen. Mit jedem Wort, so Humboldt, wird das gesamte Gewebe einer Sprache aufgeblendet, so daß erst dadurch dieses Wort seine Bedeutung und seinen Sinn erhält.<sup>54</sup> Sprache tut sich also als ständiges Modifikations- und Trans-

---

zielle Setzen, und das Darstellen des Subjects, als eines Selbstthätigen, das Prädicat handelnd mit sich Verbindenden, so wie den Begriff der in Wechselwirkung stehenden Persönlichkeit, das Ich und das Du, hinzu.« (Humboldt, a. a. O.)

<sup>53</sup> Humboldt, Werke in fünf Bänden, Bd. III, 1994, 113–143; 144–367.

<sup>54</sup> »Die Aufgabe der Untersuchung jeder Sprache ist also das Erkennen des Charakteristischen in der Gleichartigkeit. Denn da die Sprache immer Eins ist, das heisst, da jedes in Sprache Gedachte immer aus der ganzen Sprache (oder wenn dies deutlicher scheint, der ganzen Sprachfertigkeit) des Individuum in dem jedesmaligen Augenblick hervorgeht, und mithin die ganze Sprache sich in dieser einzelnen Aeusserung ausprägt, so besteht nicht etwa das Gleichartige neben dem Charakteristischen, sondern geht in dasselbe über, das heisst die allgemeine dem ganzen Menschengeschlecht innewohnende Kraft bestimmt sich individuell. (...) Ich wünschte nicht, dass, was ich soeben vom Erscheinen der ganzen Sprache an jedem einzelnen Gesprochenen sagte, möchte für eine der Uebertreibungen gehalten werden (...). Es soll damit ausgedrückt werden, dass in der Sprache Alles durch Jedes und Jedes durch Alles bestimmt wird, und dies ist buchstäblich wahr.« (Humboldt 1968, 394)

formationsgeschehen, als dessen Pole die jeweilige »Individualität« und die ihr entsprechende »Weltansicht« hervorgehen.<sup>55 56</sup>

Kritisch bleibt allerdings bei Humboldt die Frage, woher denn

---

<sup>55</sup> »Die Sprache besteht daher, neben den schon geformten Elementen, ganz vorzüglich auch aus Methoden, die Arbeit des Geistes, welcher sie die Bahn und die Form vorzeichnet, weiter fortzusetzen. Die einmal fest geformten Elemente bilden zwar eine gewissermassen todte Masse, diese Masse trägt aber den lebendigen Kern nie endender Bestimmbarkeit in sich. Auf jedem einzelnen Punkt und in jeder einzelnen Epoche erscheint daher die Sprache, gerade wie die Natur selbst, dem Menschen, im Gegensatze mit allem ihm schon Bekannten und von ihm gedachten, als eine unerschöpfliche Fundgrube, in welcher der Geist immer noch Unbekanntes entdecken und die Empfindung noch nicht auf diese Weise Gefühltes wahrnehmen kann. In jeder Behandlung der Sprache durch eine wahrhaft neue und grosse Genialität zeigt sich diese Erscheinung in der Wirklichkeit; ...« (Humboldt 1994, 436)

<sup>56</sup> Interessanterweise macht J. Habermas Humboldt wieder stark, wenn er entgegen der Vereinseitigungstendenzen der auf Repräsentation und Bedeutung von Tatsachen gehenden *analytischen* Philosophie auf der einen und der auf den weltbildenden Charakter der Sprache setzenden *Hermeneutik* auf der anderen Seite die dritte Sprachebene *pragmatischer* Verständigungspraxis einfordert. (Habermas 1999b, 65–101) Mit Humboldts dreiteilig angelegter Sprachphilosophie, so Habermas, ließe sich gar eine Gesellschaftstheorie verbinden, welche das Ziel kommunikativer Handlungstheorie einlöst. (Ebd. 101) Habermas sieht in Humboldt den Vorreiter dieses dreiteilig angelegten Sprachverständnisses, wodurch natürlich auch die Sicherung des Universal- und Wahrheitsaspektes der Vernunft gewährleistet sein soll, die ansonsten in die Partikularismen kultureller und sprachlicher Weltbilder mit der Konsequenz eines kulturellen Relativismus' abzudriften droht. Nun, ich will hier nicht die Habermas'sche Argumentationsfigur diskutieren, es bleibt aber doch die grundsätzliche Frage, inwiefern drei so völlig unterschiedliche Sprachphilosophien wie die analytische, hermeneutische und pragmatische auf *einen* gemeinsamen Sprachbegriff zusammengezogen werden können, ohne daß jeder Seite Entscheidendes genommen wird? Beispielweise würde in dieser Reihung bei Heideggers Sprachverständnis der dritte Aspekt fehlen – und darauf macht Habermas auch zurecht aufmerksam –, indessen hat doch gerade ein Sprachkonzept wie jenes der analytischen Philosophie einen Heidegger auf den Plan gerufen, um deren Voraussetzungen (Subjektbegriff, Realitätsbegriff, Metaphysikverdacht etc.) als abgeleitet und nachgängig zu entlarven. Gewiß, durch Heideggers Nichtberücksichtigung analytischer Sprachphilosophie geriet ihm der mit dem propositionalen Gehalt der Sprache verbundene Geltungs- und Wahrheitsanspruch außer Sichtweite. Auf der anderen Seite erklärt sich diese Nichtrezeption aber wohl daher, daß Heidegger in der sprachanalytischen Denkweise genau jenes »ontologische« Grundmodell von »Seiendheit« wieder findet, das er ja gerade kritisch zu überwinden trachtete. Bis heute scheint denn auch in der analytischen Sprachtheorie an diesem »ontologischen« Modell festgehalten zu werden, was, öffnet sich dieses nicht den sprachpragmatischen und –hermeneutischen Zugangsweisen, in der Tat einer Art Sprachpositivismus Vorschub leistet. Die unterschiedlichen Sprachkonzepte indes gleichsam wie Perspektivenansichten der Sprache zu handhaben, scheint mir deren grundsätzlich differente Sprachverständnisse außer Acht zu lassen. Nicht allein deren äußerst divergierendes Methodenbewußtsein, auch die so weit auseinander liegenden Formen des Sprachgestus', des Sprachstils und –habitus erforderten



die Individualität und auch die Welt, der man ansichtig werden soll, kommen, wenn ich sie nicht schon ungeprüft voraussetzen soll. Nun, genau hier setzen die Anschlußfragen von Heidegger ein. Humboldts Sprachdenken hat schon vieles vorbereitet, worauf auch Heidegger Bezug nehmen wird. Es ist vor allem die Einsicht, daß Sprache stets eine Sprachwelt eröffnet, ja daß in jeder Sprache eine eigene Weltansicht zu Tage tritt. Gleichwohl sind es vor allem zwei Aspekte, durch die sich Humboldt und Heidegger gravierend unterscheiden. Für Humboldt stellt ja die Individualität das *sine qua non* aller Bemühungen dar, so daß jede sprachlich verankerte Weltansicht unmittelbar nur an das menschliche Individuum gebunden sein kann.<sup>57</sup> Heidegger indes sucht nach einem epochal grundierten, seinsgeschichtlichen Verständnis von Sprache, das jedes Individuum *als* Individuum, d. h. im Sinne einer letzten Geltungsinstanz transzendiert. Zum Zweiten hängt für Humboldt im Unterschied zur Vorstellung von Sprache als »Werk« alles an der aktiven »Tätigkeit« des Sprechens selber, wodurch die Sprache allererst ihr »wirkliches Wesen« gewinnt. (Vgl. ebd. 418 ff.) Heidegger sieht bei aller Schätzung des Humboldt'schen Sprachdenkens dieses doch noch »metaphysisch« bestimmt, insofern dort immer schon ein Begriff von Sprache, von Denken, von Individuum usf. vorausgesetzt ist, was es allererst philosophisch zu thematisieren gelte. Humboldt, so Heidegger, biegt gewissermaßen von seinem Weg zur Sprache auf jenen der Tätigkeit des Subjekts ab, wodurch Sprache von woandersher, nämlich von der »geistigen Entwicklung des Menschengeschlechtes« erklärt wird. Damit dies aber möglich ist, muß zuvor schon Klarheit darüber herrschen, daß und wie Menschsein und Sprache zueinander gehören, was Sprache und was Subjekt respektive Individuum heißen.<sup>58</sup> Heidegger öffnet also nicht nur wie Humboldt das Denken hinsichtlich seiner transzendentalen Sprachbedingung, er zeigt auch die Bedingung der Möglichkeit von »Distanz«, die als Distanz zwischen Subjekt und Weltobjekt unter sprachtheoretischer Hinsicht immer schon vorausgesetzt ist. Sein sprachphilosophisches Programm hat sich, so könnte man sagen, gerade zum Ziel gesetzt, die Bedingungen der

---

m. E. eine gegenseitig stärkere, die jeweiligen philosophischen Voraussetzungen betreffende kritische Diskussion. Ein Komplementaritätsmodell, wie es Habermas wohl vorschwebt, scheint mir den mit den unterschiedlichen Sprachphilosophien auftauchenden Problemstand kaum beantworten zu können.

<sup>57</sup> Vgl. Humboldt 1994, 19 ff., 135 ff., 223 ff.

<sup>58</sup> Vgl. M. Heidegger 1986, 246 ff.

Möglichkeit von Distanzgewinn, also auch von Reflexion und Besinnung aufzuzeigen.

Die erst mit Heidegger deutlich werdende welteröffnende und welterschließende Bedeutung der Sprache unterstreicht noch einmal die für alle Wahrheitsgeltung der Sprache notwendige und dieser vorausgehenden Spracherfahrung, aus der allererst eine Welt als Welt erschlossen werden und aufgehen kann. Dies wird insbesondere dann deutlich, wenn man Sprachvergleiche hinsichtlich ihrer sprachlichen Grundlagen unternimmt. Dies hatte ja schon Humboldt als konstitutiv für Sprachverstehen eingefordert und auch eingelöst,<sup>59</sup> er konnte aber aufgrund seiner ontologischen Vorfestlegung auf Individualität mögliche kulturelle Weltendifferenzen nicht erfassen, insofern u. a. gerade am Individualbegriff diese Differenzen signifikant werden. Asiatischen Sprachen wie dem Chinesischen oder Japanischen fehlt schlechterdings der für die Person resp. das Individuum vorgesehene Platzhalter. Die dortige Grammatik, verstanden als philosophische Aussage, kennt keine Pronomina, so wenig wie die strikte Entgegensetzung von Passiv und Aktiv. F. Jullien, der sich in dieser Hinsicht um die grundsätzlichen Differenzen zwischen griechischem und chinesischem Denken, insonderheit in Bezug der grammatischen Strukturen verdient gemacht hat, schreibt: »Nun können wir festhalten, daß die chinesische Sprache das Aktiv und das Passiv einander nicht kategorisch entgegensetzt (es gibt dafür keinen Laut), sie läßt den Unterschied meistens unentschieden, und sie beschreibt Handlungen auch nicht unter dem Aspekt des Ausführenden, sondern des ›Funktionierens‹ (dem des *yong* im Verhältnis zum *ti*). (...) Die Spaltung aktiv/passiv, wie sie sich in unserer [westlichen, G. S.] Grammatik findet, ist zu eng, (...). Denn was mich auf diese Weise ›trägt‹, ist weder mir zu verdanken, noch wird es von mir erlitten, es ist weder Ich noch Nicht-Ich, sondern geht vielmehr durch ›mich‹ hindurch. Wenn das Handeln persönlich ist und sich auf ein Subjekt bezieht, ist diese Transformation *transindividuell*; und ihre indirekte Wirksamkeit löst das Subjekt auf. Allerdings zu Gunsten der Kategorie des Prozesses.«<sup>60</sup> Die mit der westlichen Grammatik verbundene und beschworene Distanzstellung als Bedingung der Möglichkeit für Erkenntnis und Sprachaussage verstellt unter der Hand die Möglichkeit sprachlicher Welteröffnung und -erschließung, wenn man

---

<sup>59</sup> Vgl. Humboldt 1968, insbes. 1–30, 158–232, 309–363.

<sup>60</sup> F. Jullien 1999, 78.

sich der Differenzen der Welten annimmt, die eben bis in die grammatischen, syntaktisch-semantischen, logischen und rhetorischen Sprachfunktionen hinein ihre Auswirkungen haben. Geht man davon aus – und die auf den Bedeutungs- und Repräsentationsbegriff eingeschworene Sprachphilosophie zieht daraus ihr Argument –, daß Sprachbau und Denkstruktur korrelativ zueinander stehen, so müßte man konzедieren, daß die bis in die Grundlagen hinein reichenden Differenzen des Sprachbaus entsprechend andere Denkstrukturen, andere Argumentationsfiguren, andere Welten haben. Darüber sich geltungstheoretisch verständigen zu wollen, hieß der Differenzen der Welten *als* Welten nicht gerecht werden zu können.<sup>61</sup> Auch deshalb sehen wir in der »Phänomenologie« die Möglichkeit, sich dieser Fragen auf adäquatere Weise zu nähern, jenseits von universaler Geltung und kontextueller Relativierung.<sup>62</sup>

<sup>61</sup> Ein für Sprachunterschiede so sensibler Übersetzer wie A. W. Schlegel bekennt im Zusammenhang seiner Bhagavad-Gita-Übersetzung ins Lateinische die Grundschwierigkeit im Umgang mit bestimmten Grundworten der Kulturen: »Man nehme z. B. das Wort *dharma*. Es bedeutet in stätiger Reihenfolge: *lex, jus, justitia, officium, pietas, sanctitas*; auch *mos* bedeutet es, auch eine bloße Anordnung der Natur. (...) Diese Vieldeutigkeit läßt sich aus dem Indischen System ganz gut begreifen, und rechtfertigen. Welches Lateinische Wort würde sich aber wohl bequemen, nach dem Bedürfnisse der jedesmaligen Verbindung diese Stufenleiter auf- und abzusteigen? / Das Wort *yōga* ist ein wahrer Proteus: es gehört schlaue Gewalt dazu, es unter seinen geistigen Verwandlungen zu fesseln, damit es uns Rede stehe und seine Orakel verkünde. Ich habe nach allen Seiten herumgesonnen und nichts unversucht gelassen. Ich gerieth sogar auf den Gedanken, auf die Ableitung zurück zu gehen, und wo es den mystischen Sinn hat, etwa *conjugium* mit einem Beiworte dafür zu setzen. Doch erschien mir dieß als gar zu befremdlich und störend.« (zit. n. H. J. Störig 1963, 100) – Vgl. auch K. Lorenz 1998, 15–32.

<sup>62</sup> Sh. hierzu auch die auf Derridas Sprach- und Schriftkonzept zurückgehende Interpretation der chinesischen Schriftsprache von Y. Mao 1998, 1–17: »Die chinesische Schrift folgt einem anderen Gefüge (als die logische Struktur der abendländischen Schriftsprachen): verschiedene Linien – Tanzen der Linien (und eine daraus gestaltete bildhafte Graphie) – vielfältiger Horizont – Vieldeutigkeit. So verschwindet die Sprache nicht in der von ihr zu repräsentierenden Welt, sondern sie ist Selbst-Tätigkeit im Bilden der Zwischenräume und dem Aufzeigen von Differenzen (zwischen Linien und Strichen) (5). In der chinesischen Sprache kann dasselbe Wort oder derselbe Satz in verschiedenen Bedeutungen vorkommen. (...) Zum Beispiel bedeutet *gongfu* sowohl »Zeit«, »Mühe«, »Arbeit« als auch »Können«, »Fähigkeit«, ja es kann sogar »Boxen« heißen. Da es weder ein bestimmtes Subjekt noch einen entsprechenden Artikel gibt, muß der Sinn des Satzes aus dem Kontext und aus der jeweiligen Situation von Interpret und zu Interpretierendem erschlossen werden. So sind in der chinesischen Sprache die Worte weniger auf das Aussprechen von Sachverhalten bezogen als vielmehr auf Verhaltensanweisungen. Der Anspruch auf eine letzte abstrakte Bedeutung und eine absolute Identität ist dabei unmöglich.«(9) Daß schließlich auch die Sprache ihre Grenzen hat,

Die transzendente Bedingungsstruktur von Sprache und Denken als konstitutive Sinnerfahrung öffnet erste interkulturell relevante Felder, insofern damit die Verschiedenheit von Weltansichten und, strenger formuliert, die Pluralität kultureller Welten thematisch zu werden vermögen. Wer die Sprache nicht versteht – und daran hängt vor allem auch die philosophische Thematisierung ihrer jeweiligen grammatischen Grundstrukturen – versteht weder Mensch noch Kulturwelt. Diese Erfahrung kann sich auch ein reines, apriorisches Denken nicht sparen.<sup>63</sup> Allerdings ist dazu nötig, Sprache als *Phänomen* anzugehen, d. h. ihre unterschiedlichen Dimensionen voneinander abzuheben. Eine davon, für die interkulturelle Fragestellung vermutlich entscheidende, wäre die Einsicht in das Konstitutionsgeschehen von ›Sprache‹ und ›Welt‹, was wiederum jeder Welt ihre Sprache und jeder Sprache ihre Welt zuweist. Daß darüber hinaus Sprache nicht deckungsgleich mit ihrer Welt ist, sondern diese in der Sprache gewissermaßen nur »angesprochen« wird, so daß zur Sprache auch ihr Entzug und ihr Schweigen gehört, darüber ist in den Phänomenanalysen weiter unten näheres ausgeführt.

### 2.3 *Anthropologischer Reduktionismus*

Nicht erst Kants anthropologische Schriften nehmen sich der Frage nach dem Menschen an. Seine »Kritiken« sind durch und durch sub

---

darüber wußte schon das altchinesische Yijing (I Ging) Bescheid: »Das Geschriebene kann die Worte nicht erreichen; Worte können den Sinn nicht erreichen. (Yijing, Xici zhuan)«(11).

<sup>63</sup> Ich möchte hier auf eine wichtige, weil methodisch für diese Arbeit wegweisende Unterscheidung aufmerksam machen: Zumeist nimmt man historisch-systematische Untersuchungen unter dem Leitfaden der »Rekonstruktion« vor. Allein diese Kategorie unterstellt, als könne man auf ältere Theorien mehr oder weniger direkt und gleichsam unkritisch zurückgreifen und sie einem woher auch immer legitimierten Notwendigkeitsduktus des Denkens einschreiben. Als Voraussetzung dieser Kategorie dienen aber z. B. schon Grundbegriffe wie Subjekt, Ich, Realität, Welt, Wahrheit und dergleichen, deren Konstitutionsbedingungen und Herkommen mit jeder geschichtlich wirksam gewordenen Philosophie aber gerade in Frage gestellt werden. Daß damit zugleich ein neuer, bislang so nicht gesehener Schritt des Denkens selber verbunden ist, muß dem Rekonstruktionsmodell verborgen bleiben. Gerade für die Frage des Zusammenhangs und Zusammengehörens von Denken und Erfahrung unter den Bedingungen transzendentaler Werdep Prozesse scheint mir diese Einsicht unabdingbar zu sein, weshalb ich statt Rekonstruktion »Rekonstitution« vorschlage. Deren Verhältnis entspräche in etwa jenem zwischen Konstruktion und Konstitution. Näheres hierzu sh. Kap. »Rekonstitution«.

specie hominis konzipiert. Ja, sie tragen allererst durch ihre Unterscheidungen, wie man die »Kritiken« auch nennen könnte, dazu bei, die menschengemäßen Konstitutionsfelder von Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft hinsichtlich ihrer Leistungs- und Vermögensstrukturen zu eruieren. Das Grundthema der Kantischen Philosophie richtet sich auf die Frage des Zusammengehörens von »Physik« und »Metaphysik«, von Natur und Freiheit, von funktionalem Notwendigkeitszusammenhang und substanzialem Autonomiebegriff, wobei die Aufmerksamkeit der Untersuchung ganz entschieden dem Herausarbeiten und Konstatieren beider Bereiche als eigenständigen Dimensionen gewidmet ist. Beide Dimensionen aber machen in ihrer nicht zu überbrückenden Differenz das Wesen des Menschen aus. Der Mensch *ist* dieses Doppelwesen von Natur und Freiheit und sein ganzes Dasein gilt dem Versuch, diese Paradoxie zu leisten und zu bestehen. In dieser Hinsicht, also in der wesensmäßigen Dopplung seiner selbst, führt Kant das aus dem Mittelalter bekannte Paradigma fort, wonach der Mensch die Klammer zwischen kosmos aisthetos und kosmos noetos bildet, nur daß er deren gegenseitige Bedingungsstrukturen aufzuweisen in der Lage ist, die zuvor metaphysisch vorausgesetzt waren. Der Mensch ist das Anthropologicum schlechthin, insofern er an beiden Bereichen in der Weise Anteil hat, als er der Adressat beider hinsichtlich ihres konstitutiven Angewiesenseins aufeinander ist. Einem reinen Geist (intellectus archetypus) fehlt nichts, er ist weder auf etwas angewiesen (Gebungsstruktur der Sinnlichkeit) noch ist er auf etwas hin verpflichtet (Sollensstruktur der Moralität). Der bloßen Naturwüchsigkeit (Pflanze, Tier) kann nicht wirklich etwas gegeben werden, da ihr die hierfür notwendige Voraussetzung der Distanzierung und Reflexion fehlt, überhaupt die Vermögensstruktur von Verstand und Anschauung abgeht, so daß sie nicht anders kann als dem Naturmechanismus zu gehorchen. Ebenso kennt die reine Natur keine Moral, da ihr der Unterschied zwischen Sein und Sollen verschlossen bleibt. Einzig der Mensch hat, wenn man so will, beides zu bieten, und genau dies macht ihn zum vernünftigen Wesen, dem Sinnlichkeit und Verstand nichts anderes als Probersteine der Vernunft sind, die ja zugleich *seine* Vernunft ist.<sup>64</sup>

Dieses Konzept scheint noch mehr an Überzeugungskraft zu ge-

<sup>64</sup> Kants »Anthropologie« unter Einbeziehung vor allem von M. Foucaults Denkanatz als Grundlagentext Historischer Anthropologie auszuweisen sh. C. Wulf 2002.

winnen, berücksichtigt man Kants Versuche, beide Bereiche gewissermaßen durch das Medium der Kultur miteinander zu vermitteln. »Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit) ist die *Kultur*.<sup>65</sup> Zugleich aber gibt es nicht Kultur überhaupt, also *den* Menschen, sondern Kulturen stellen sich nach Kant auf unterschiedlichen Tableaus dar, die sich vor allem hinsichtlich der Rassen unterscheiden.<sup>66</sup> Was zunächst einmal ganz »selbstverständlich« anmutet, erweist sich als hochproblematisch. Es werden nicht unterschiedliche Kulturen beschrieben, sondern unterschiedliche »Menschengattungen«, die darin ihre Matrix haben, daß ihnen eine Art Kulturrevolutionismus klimatischer und biologischer Abzweckung eingeschrieben wird, deren Zielgestalt wiederum eine bestimmte Kultur, jene der »weißen Rasse« darstellen soll. Ich spare mir die diversen Zitate<sup>67</sup> – vornehmlich in Kants anthropologischen Schriften zu finden –, will aber doch darauf verweisen, daß es eine Aussage von systematischem und konzeptionellem Belang ist, was und wie Kant über die »Neger rasse« und über die »Indianer« spricht.<sup>68</sup> Diese eigentümliche Widersprüchlichkeit, die gleichwohl dem Kantischen Konzept inhärent ist, liegt in der Universalisierung eines formalen Begriffs vom Menschen, der sich keineswegs um die geschichtlich und inhaltlich sich ernötigenden Prägungen zu kümmern braucht, der andererseits

---

<sup>65</sup> Kant WA Bd. X, B 392.

<sup>66</sup> Kant, WA Bd. XI. (»Von den verschiedenen Rassen der Menschen«, 9–29; »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht«, 31–50; »Bestimmung des Begriffs der Menschenrasse«, 63–82; »Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte«, 83–102)

<sup>67</sup> Vgl. A. Figl 1992.

<sup>68</sup> Der »Bösartigkeit der menschlichen Natur, die sich im freien Verhältnis der Völker unverhohlen blicken läßt« (Kant WA Bd. XI, B 33), und die Kant vor allem jenen »wilden« Völkern zuschreibt, die keinen Rechtsprinzipien gehorchen und dementsprechend auch keine Rechtsinstitutionen haben, folgen Feststellungen, wonach die Hautfarbe als Signifikat für vollgültiges Menschsein herhalten muß, was schließlich nur der »weißen Race« zukommen kann. »Die Menschheit ist in ihrer größten Vollkommenheit in der Race der Weißen. Die gelben Indianer haben schon ein geringeres Talent. Die Neger sind weit tiefer, und am tiefsten steht ein Teil der amerikanischen Völkerschaften.« (Kant, *Physische Geographie*, GW (AA), Bd. IX, 316) Daß aus bestimmten äußerlichen Beschreibungen wie: »es *entspringt* der Neger, der seinem Klima wohl angemessen, *nämlich* stark, fleischig, gelenk, *aber unter der reichlichen Versorgung seines Mutterlandes* *faul, weichlich und tändelnd* ist«, (Kant WA Bd. XI, B 152) Erklärungen hinsichtlich der Charaktereigenschaften abgeleitet werden, die die Sklaverei als gemäßes Handeln darstellen, tut ein Übriges. (Vgl. Kimmerle 1996, 21f.)

aber die näheren Bestimmungen seines Formalbegriffes gerade einer *bestimmten* kulturalen und gesellschaftlichen, also inhaltlichen Prä- gung entnimmt. Diese Vermischung führt einen kulturellen Evolu- tionismus in ihrem Schlepptau, der für kulturelle Hierarchismen mit all ihren Unterdrückungsmechanismen verantwortlich ist. Eine be- sonders signifikante Stelle findet sich in Kants »Logik-Einleitung«, wo er auf die Notwendigkeit der »zweifachen Beziehung (all unsrer Erkenntnis)« aufmerksam macht. Wie es eine zweifache Beziehung aller Erkenntnis zu Objekt (Vorstellung) und Subjekt (Bewußtsein) gibt, so »(muß) in jeder Erkenntnis unterschieden werden *Materie, d. i.* der Gegenstand, und *Form, d. i.* die Art, *wie* wir den Gegenstand erkennen«. <sup>69</sup> Was sich zunächst als formale und allgemeingültige Er- kenntnisbedingung darstellt, wird nun aber von Kant mit dem Ver- weis auf kulturelle Unterschiede erläutert: »Sieht z. B. ein Wilder ein Haus aus der Ferne, dessen Gebrauch er nicht kennt: so hat er zwar dasselbe Objekt, wie ein anderer, der es bestimmt als eine für Men- schen eingerichtete Wohnung kennt, in der Vorstellung vor sich. Aber der Form nach ist dieses Erkenntnis eines und desselben Objek- tes in beiden verschieden. Bei dem einen ist es *bloße Anschauung*, bei dem andern *Anschauung* und *Begriff* zugleich.« (Ebd.) Was Kant als »formal« angibt, nämlich einen »Begriff von Haus« zu haben, er- weist sich als eine bestimmte kulturelle Erscheinung, die einmal »Haus«, das andere Mal aber »Hütte« oder anderes heißt. Anders gesagt: Kant interpretiert »seinen« Wilden vom »Haus« her, was aber nur dem Selbstverständnis einer bestimmten Kultur entspricht, und was aufgrund des Fehlens des *Begriffes* Haus auf das Fehlen von »*Be- griff überhaupt*« schließt. Aber, wie Kant (mit diesem Beispiel) be- tont, hängen Kenntnis und Erkenntnis aufs Engste zusammen, und so hat natürlich »der Wilde« ebenso einen Begriff von Hütte wie »der Zivilisierte« einen von Haus. »Dem Wilden« aber den Begriff als solchen abzusprechen, zeigt nur den kulturellen Ausgangspunkt der (für Kant) heimischen Kultur, was sich in signifikanter Weise im Bild des Hauses niederschlägt. <sup>70</sup>

<sup>69</sup> Kant, WA Bd. VI, A 41.

<sup>70</sup> Vgl. hierzu M. Weinberg 1999, 165–186. Zur Eigentümlichkeit und Problematik des »Gegenstandes *des Hauses*« in seiner Funktion als Träger der eigenen und heimischen Kultur und damit als Ausgangslage für alles Verstehen und Erkennen des Fremden vgl. R. Göring 1999, 269–284.

Wittgenstein wird später die Bedeutungsfähigkeit der Sprache aus ihrem Ge- brauch herleiten und damit auf diese Kantische Schwachstelle antworten. Auch hier

Der gleichsam neutral, formal und allgemeingültig intendierte Gedanke Kants erweist sich als zuhöchst kulturell grundiert. Dadurch daß Kant aber alle kulturellen und geschichtlichen Ereignisse nur a posteriori, also als nachgeordnet ausweisen kann, erfährt das Vernunftwesen Mensch hinsichtlich seiner anthropologischen Dimension einen eklatanten Reduktionismus, der den Menschen nicht nur einseitig, sprich »geistig« versus »natürlich« ansetzt, sondern der auch Vorurteile und Stereotypen hinsichtlich anderer und fremder Kulturen offenbart.<sup>71</sup>

Nun, die Kantische Philosophie ist deshalb keineswegs als ganze in Frage gestellt, aber es werden Vereinseitigungen deutlich, die es zu orten gilt. Kurz gesagt: Die westliche Spezies bildet den Maßstab der Vernunft, und alles, was sich unter das Zeichen dieser Vernunft stellt, übernimmt diesen Maßstab, ob gewollt oder nicht. Daher laufen Philosophie und Wissenschaft, jene beiden Vorzeigethleten der Vernunft, nur deshalb um den gesamten Globus, weil sie zurückkehrend darin überein kommen, daß »woanders« noch vieles im argen liegt, was es aufzuklären gilt. Dieses Paradigma hatte, so könnte man ungefähr sagen, bis ins 20. Jahrhundert hinein nahezu unbestrittene Geltung,<sup>72</sup> es sieht sich aber angesichts der gewandelten Gesamtsituation, wie sie mit dem Ende des 20. und dem Beginn des 21. Jahrhunderts anbricht, in Frage gestellt. Mit Kant werden einerseits die Menschenrechte begründet,<sup>73</sup> mit Kant können andererseits Rassendiskriminierungen legitimiert werden, ein Selbstwiderspruch, wie er

---

schon kündigt sich ein erfahrungsgetränkter Begriff von Erkenntnis an. (Vgl. Verf. 2002a, 93–122)

<sup>71</sup> Weitere Desiderate wie etwa jene der Leiblichkeit, der konkreten Individualität, des Anderen als konkretem Anderen im Unterschied zum Anderen als Allgemeinbegriff von Andersheit, u. a. können kaum gegen Kant ins Feld geführt werden, da sie in seinem Konzept noch gar nicht auftauchen können. Gleichwohl stellen sie wichtige Grundzüge für ein interkulturelles Denken dar, was eben mit Kant nicht zu leisten ist. Vgl. hierzu weiter unten das Kapitel »Erfahrung« (C.I.).

<sup>72</sup> Daß dieses Paradigma in den meisten gegenwärtigen Wissenschaftsdomänen nach wie vor vorherrschend ist, beweist deshalb noch nicht seine Richtigkeit. Es mag sich, zieht man die Geschichte der Wissenschaftsentwicklungen als Kriterium heran, eher umgekehrt darstellen, insofern man neuen Entdeckungen und Entwicklungen, die ja zu Beginn immer von ganz Wenigen vertreten werden, zunächst einmal mit größter Skepsis, ja mit Unverständnis begegnet. Man übersieht dabei allerdings allzu leicht, daß die älteren, mittlerweile zu Lehrinhalten geronnenen Paradigmen einstmals selber wissenschaftliche und denkerische Avantgarde darstellten. Eine Einsicht, die man schon mit Kant selber gewinnen kann. (Vgl. Höffe, 1992, 35 ff.)

<sup>73</sup> Sh. hierzu Kap. »Die Menschenrechte« (C.IV.2.3)



größer nicht sein kann. Letztlich bestätigt dies aber die Vermutung, daß jegliches Denken nicht nur kontext- und kulturabhängig ist, es macht umgekehrt auf die Problemstellung aufmerksam, wonach jedes Denken, gerade weil sich mit ihm zugleich ein notwendiger Allgemeinheits- und universaler Geltungsanspruch verbindet, sich und damit seine Kultur selbst verabsolutiert.<sup>74</sup>

## 2.4 Philosophie und Poesie

Gerade weil Kant für die oben genannten Hamann, Herder und Humboldt zeit ihres Lebens der »Lehrmeister« blieb, sind deren kritische Einwände und Weiterführungen nicht hoch genug zu veranschlagen. Dies trifft auch für F. Hölderlin zu. Dessen Selbstverständnis als Dichter hatte nicht nur philosophiekritische Implikationen,<sup>75</sup> er sah in der Dichtung die eigentliche und »höhere Philosophie« beheimatet, weil dort das Lebendige und Geistvolle der Philosophie im direkten Sinne des Wortes zur Sprache kommt. »Dichten« umschreibt nicht etwa einen anderen Bereich als »Denken«, es bringt das Denken vielmehr auf eine Weise zur Sprache, daß darin mehr als die Logik des Begriffs aufscheint. Hölderlin dichtet, weil der philosophische Begriff nicht zu fassen in der Lage ist, was mit der Dichtung dennoch »gesagt« werden kann.<sup>76</sup> Dieser sprachkritische Aspekt

<sup>74</sup> Der gesamte Neukantianismus, allen voran Cassirer, stellen durchaus ja schon den Versuch dar, die erkenntniskritische Funktion des transzendentalen Gedankens in seine kulturelle Bedingtheit hinein zu mediatisieren. (Vgl. E. W. Orth 1996) Die Desiderate einer »Phänomenologie der Kultur(en)« und auch einer »Kulturanthropologie« bleiben aber trotz der Bestrebungen einer »Erkenntnistheorie der Kultur« bestehen, ja die Ausarbeitung ihrer Möglichkeiten scheinen dringlicher denn je zu sein.

<sup>75</sup> Hölderlin hat zeit seines Lebens (seiner aktiven Schaffensperiode) unter der Grundspannung zwischen Philosophie und Poesie gelitten. In der Poesie (Dichtung) sah er die Möglichkeit einer zu sich selbst befreiten Philosophie, die sich in ihrer bloß begrifflichen Selbsterfassung nur korsettieren kann. Gleichwohl würde ein bloßer Übergang zur Poesie ohne eine damit einhergehende implizite Philosophiekritik die Differenz zwischen Philosophie und Poesie geradezu zementieren. Es ging ihm also weder um bloße Philosophie noch um bloße Dichtkunst. Dies kommt in einer Notiz aus dem Jahre 1796 zum Ausdruck, worin er gegen Kant und Fichte gerichtet das Bild vom »Soldatenleben der Philosophie« bemüht, das ihn selber gängelt: »Die Philosophie ist eine Tyrannin, und ich dulde ihren Zwang mehr, als daß ich mich ihm freiwillig unterwerfe.« (Zit. nach U. Häussermann 1978, 86)

<sup>76</sup> »Ich bin nun überzeugt, daß der höchste Akt der Vernunft, der, indem sie alle Ideen umfaßt, ein ästhetischer Akt ist, und daß *Wahrheit und Güte, nur in der Schönheit*

hat erkenntniskritische Funktion. Im Anhang »Wink für die Darstellung und Sprache« seines Aufsatzes »Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig ..« erläutert Hölderlin sein Vorhaben: »Wird nicht alle Beurtheilung der Sprache sich darauf reduciren, daß man nach den sichersten und möglich untrüglichen Kennzeichen sie prüft, ob sie die Sprache einer ächten schön beschriebenen Empfindung sei? / So wie die Erkenntniß die Sprache ahndet, so erinnert sich die Sprache der Erkenntniß.«<sup>77</sup> Hölderlin rekurriert auf eine Spracherfahrung, die nicht erst »auflösend und verallgemeinernd, vertheilend, und abbildend« arbeitet, sondern dem zuvor den »Wiederklang der ursprünglichen lebendigen Empfindung« und »Stimmung« aufnimmt. Die Sprache »ahndet« und sie »wird geahndet«.<sup>78</sup> Ihr eignet, wenn man so will, ein vorsprachliches Herkommen, in das Religion und Natur, Philosophie und Bildung eingewoben sind, und was wiederum im verlauteten Wort der Sprache mitklingt und gleichsam mitschwebt. Vor aller Bedeutungsebene ahnt sich in der Sprache der »lebendigere Zusammenhang« allen Geschehens, so daß alle auf Wahrheit und Geltung abzielende Begrifflichkeit überhaupt erst verstanden werden kann aufgrund dieses »Ahnens« der Sprache. Die Evidenzen einer Sprache liegen viel mehr in dem, was man Sprach-

---

verschwistert sind. Der Philosoph muß eben so viel ästhetische Kraft besitzen, als der Dichter. Die Menschen ohne ästhetischen Sinn sind unsre Buchstabenphilosophen. Die Philosophie des Geistes ist eine ästhetische Philosophie. Man kann in nichts geistreich raisonnieren – ohne ästhetischen Sinn. (...) Die Poesie bekommt dadurch eine höhere Würde, sie wird am Ende wieder, was sie am Anfang war – *Lehrerin der Menschheit*; (...) Ehe wir die Ideen ästhetisch d. h. mythologisch machen, haben sie für das Volk kein Interesse, und umgekehrt: ehe die Mythologie vernünftig ist, muß sich der Philosoph ihrer schämen. So müssen endlich Aufgeklärte und Unaufgeklärte sich die Hand reichen, die Mythologie muß philosophisch werden, um das Volk vernünftig, und die Philosophie muß mythologisch werden, um die Philosophen sinnlich zu machen.« (Entwurf. Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus, in: Beißner/Schmidt 1969, Bd. 2, 648 f.) Die Forschung ist sich nach wie vor uneinig über die tatsächliche Autorschaft dieser programmatischen Kurzskeizze. Es gibt gute Gründe, die für Schelling oder Hegel, aber auch für Hölderlin sprechen. Mir erscheint diese Frage zweitrangig, da der Text in einer Zeit abgefaßt wurde, wo sich diese drei als »Freundeskreis« verstanden, der aus einem bestimmten Geist der Sache heraus philosophierte. Hält man sich den weiteren philosophischen Entwicklungsgang der drei klar, so spricht doch vieles für Hölderlin als dem hauptsächlichsten Inspirator dieses Textes, auch wenn ihn Hegel verfaßt hat.

<sup>77</sup> Hölderlin 1979, KTA Bd. 14, 157 ff. [Die folgenden Zitate und in Anführungsstriche gesetzten Topoi hieraus] Vgl. auch die Ausgabe Hölderlin 1969, Bd. 2, 624. Ebenso J. Ch. F. Hölderlin, Theoretische Schriften, 1998, 58; empfehlenswert hier die sehr instruktive Einleitung des Herausgebers J. Kreuzer.

<sup>78</sup> Vgl. hierzu W. Hoguebe 1996, insbes. 78 ff., 102 ff.

empfinden und Sprachgefühl nennt, die zwar nicht wie die grammatikalische und semantische Ebene der Sprache unmittelbar feststellbar und »aussagbar« sind, die aber um so mehr jegliche Aussage- und Verstehensmöglichkeit tragen. Dem Dichter gebührt darin ein gewisser Vortritt, insofern er diese Sprachempfindung und Sprachahndung in vortrefflicher Weise ins Wort bringt, weshalb »(d)as Product dieser schöpferischen Reflexion die Sprache (ist). Indem sich nemlich der Dichter mit dem reinen Tone seiner ursprünglichen Empfindung, in seinem ganzen innern und äußern Leben begriffen fühlt, und sich umsieht in seiner Welt, ist ihm diese eben so neu und unbekannt, die Summe aller seiner Erfahrungen, seines Wissens, seines Anschauens, seines Denkens, Kunst und Natur, wie sie in ihm und außer ihm sich darstellt, alles ist wie zum erstenmale, eben deßwegen unbegriffen, unbestimmt, in lauter Stoff und Leben aufgelöst, ihm gegenwärtig, und es ist vorzüglich wichtig, daß er in diesem Augenblicke nichts als gegeben annehme, von nichts positivem ausgehe, daß die Natur und Kunst, so wie er sie kennen gelernt hat und sieht, nicht eher *spreche*, ehe für ihn eine Sprache da ist, ..« (Ebd. 159 f.) Hölderlin beschreibt hier das Hervorgehen der Sprache als Sprache, den Prozeß der Sprachwerdung, der nicht deshalb künstlerischen Charakters ist, weil dies ein Dichter sagt, sondern weil hier der Erfahrungs- und Bedeutungsboden der Sprache *miterstellt* wird. Die Alltagssprache hat es da leichter, insofern sie auf schon Bekanntem und »Verstandenem« sich niederläßt und erst daraus ihr Bedeutungsverstehen zu ziehen in der Lage ist. *Darauf* gründet der gängige Reflexionsbegriff, insofern er immer schon etwas voraussetzt, das sodann Bedeutung annehmen kann. Anders Hölderlin, der eine »poetische Reflexion« vorschlägt, die dem Hervorgangsgeschehen der Sprache Rechnung trägt, indem sie dem *Einheits*gesichtspunkt des Begriffs den »Widerstreit von Individuellem (Materiale), Allgemeinem (Formalem) und Reinem« (KTA 14, 147) als »productive«, d. h. als hervorbringende Sprachwerdung entgegenstellt. Dieses »Harmoniscentgegengesetzte« trägt sich in die und in der Sprache vor, und insofern Sprache und Denken eine transzendente Struktur bilden, kann Hölderlin von einer »transzendentalen Empfindung« (vgl. ebd. 156) sprechen, die so etwas wie den Startschuß zu den nachkantischen Philosophien einer »transzendentalen Erfahrung« gibt. Man hat zurecht von einer »Transzendentalpoetologie«<sup>79</sup> gesprochen, durch welche die Grenze

<sup>79</sup> Vgl. H. Bothe 1994, 77 ff.; sh. auch H. Bachmaier 1979.

des Verstandes deutlich wird, insofern dieser nur nach im vorhinein bereit liegenden Regeln zu schließen vermag. »In so fern aber«, so Hölderlin, »ein höherer unendlicherer Zusammenhang zwischen ihm [dem Menschen] und seinem Elemente ist in seinem wirklichen Leben, kann dieser weder bloß in *Gedanken*, noch bloß im *Gedächtniß* wiederholt werden, denn der bloße Gedanke, so edel er ist, kann doch nur den *nothwendigen Zusammenhang*, nur die unverbrüchlichen, allgültigen, unentbehrlichen Gesetze des Lebens wiederholen, und eben dem Grade, in welchem er sich über dieses ihm eigentümliche Gebiet hinaus und den innigeren Zusammenhang des Lebens zu denken wagt, verläugnet er auch seinen eigentümlichen Charakter, der darin besteht, daß er ohne besondere Beispiele eingesehen und bewiesen werden kann. Jene unendlicheren mehr als nothwendigen Beziehungen des Lebens können zwar auch gedacht, als nur nichts *bloß* gedacht werden [meint: »aber nur nicht *bloß* gedacht werden«; Hölderlin 1969, 637]; der Gedanke erschöpft sie nicht.« (KTA, Bd. 14, 37) Hier bahnt sich jener Schritt an, wie er im deutschen Idealismus zwischen Vernunft und Geist unternommen worden ist.<sup>80</sup> ›Geist‹ steht keineswegs gegen ›Vernunft‹ – wie sollte er? –, aber er steigert diese insofern, als er sie auf ihren umfassenderen und »innigeren Zusammenhang« hin anspricht. Dies hat nichts mit Mystik oder Irrationalismus zu tun, wie dies des öfteren behauptet wurde, im Gegenteil, es bindet den Formalcharakter der Vernunft an ihre materiale, welthafte und endliche Erfahrungsdimension zurück. Eine »bloß« transzendente Ebene der Vernunft wird gewissermaßen dahingehend geerdet, daß sie sich der Grundfrage gegenüber sieht, wie denn das Vernunftwesen Mensch etwas *denken* können soll, was es aufgrund seiner welthaften Konstitution gar nicht *erfahren* haben kann. Diese Frage erweist sich fürderhin als Stachel der Vernunft, der sie nicht zur Ruhe kommen lassen wird. ›Geist‹ meint bei Hölderlin vor allem jene Denkerfahrung, die *vor* der Differenz von Subjekt und Objekt eine Ebene ansetzt, die zeigen kann, daß und wie beide Seiten erst aus dieser Ebene heraus ihr Bezogensein erhalten. »Weder aus sich selbst allein, noch einzig aus den Gegenständen, die ihn umgeben, kann der Mensch erfahren, daß mehr als Maschinengang, daß ein Geist, ein Gott, ist in der Welt, aber wohl in einer lebendigeren, über die Nothdurft erhabnen Beziehung, in der er stehet mit dem was ihn um-

---

<sup>80</sup> Zu Hölderlin vgl. M. Röhrig 1985.

giebt.« (Ebd. 35) Hölderlin nennt diese Ebene »Sphäre«, die gewissermaßen das vorgängige »Zwischen« von Subjekt und Objekt, also deren Konstitutionsbedingungen zum Thema macht. »Und jeder hätte demnach seinen eigenen Gott, in so ferne jeder seine eigene Sphäre hat, in der er wirkt und die er erfährt, ..« (Ebd.) Die Sphäre ist deshalb das lebendigere und innigere Prinzip, weil in ihr das Allgemeine und Formale, das »Gesetz«, mit dem Besonderen und Materialen, der »besonderen Welt«, eine jeweils spezifische Gestaltungsweise finden. Beide Bereiche sind nicht zu trennen, insofern ihre ungeschiedene und »innige Verbundenheit« sie als jene Sphäre ausweisen, *als* die das Endliche und Unendliche einander erfahrbar werden, »und eben deswegen das Gesetz, wenn es auch gleich ein für gesittete Menschen allgemeines wäre, doch niemals ohne einen besonderen Fall, niemals abstrakt gedacht werden könnte, wenn man ihm nicht seine Eigentümlichkeit, seine innige Verbundenheit mit der Sphäre, in der es ausgeübt wird, nehmen wollte.« (Ebd. 37) Im Phänomen der ›Sphäre‹ kommen daher sowohl die endliche Verfaßtheit als auch das unendliche »Gesetz« zum Austrag. Inmitten des Individuums, inmitten einer Gemeinschaft, oder wo immer öffnet sich diese Sphäre, gestaltet jene und führt sie über sich hinaus, in einer Weise, daß diese darin allererst auf sich zurückkommen. Die Sphäre konkretisiert, situiert, verendlicht und hebt darin zugleich in sich ab, universalisiert in dem Maße, in dem aus ihr ein bestimmter ›Geist‹ hervorgeht. Aus konkreten Umständen gebiert sich ein »mehr«, das trägt, indem es über sich hinaus führt. Dieser ›Geist‹ bekundet sich in allem als jenes geglückte Zusammenkommen von Endlichkeit und Unendlichkeit, als gelungene Realisation und Erfahrung eines Geschehens. Es mag sich dabei um das Einzelindividuum oder um eine Gruppe handeln, um eine bestimmte Handlung oder ein Gespräch, jedesmal geht es um diese konkrete Geisterfahrung, die in der Tat »begeistert« und daher auch begeistert. Und noch die Sprache der Dichtung versteht sich so als eine Geisterfahrung der Sprache, eine Begeisterung von Sprache und Wort. Hölderlin nennt dieses »sphärische« Geschehen auch »religiöse Sphäre«, »Mythe«, »göttliche Sphäre«, »höhere Sphäre«, »wirkliche Sphäre«, »lebendige Sphäre« usf., und er meint damit jenen Bereich, der nicht erst zwischen Kontingentem und Absolutem vermittelt, sondern dem zuvor deren lebensmäßig eingebundene und schöpferisch erbrachte Ungeschiedenheit zum Vorschein kommen läßt. Die Sphäre »erscheint« ja nicht als sie selber, aber gerade darin kommen die Tiefenerfahrungen von Religion und Mythos, von Na-

tur und Leben zu Wort.<sup>81</sup> Dies meint jener Topos der »höheren Aufklärung«, der nicht nur die Verkürzungen der »bloßen Aufklärung« anmahnt, sondern darüber hinaus auch deren apriorische Vernunftstruktur in ein lebendiges Geistgeschehen überführt. Gegen das Kantische »Pflichtdenken«, welches in allem einer unüberbrückbaren Dichotomie verhaftet bleibt, votiert Hölderlin für einen *lebendigen und Wirklichkeit werdenden* Vernunft- und Geistbegriff: »Und diß ist eben die höhere Aufklärung die uns größtentheils abgeht. Jene zarten und unendlichen Verhältnisse müssen also aus dem Geiste betrachtet werden, der in der Sphäre herrscht, in der sie stattfinden.« (KTA 14, 38) Und direkt gegen Kant gewendet fährt er fort: »Dieser Geist aber, dieser unendlichere Zusammenhang, jene Verhältnisse selbst, d. h. solche sind, wo die Menschen, die in ihnen stehen, insofern wohl ohne einander isolirt bestehen können, und daß diese Rechtsverhältnisse erst durch ihre Störung positiv werden d. h. daß diese Störung kein Unterlassen, sondern eine Gewaltthat ist, und eben so wieder durch Gewalt und Zwang gehindert und beschränkt wird, daß also auch die Geseze jener Verhältnisse an sich negativ, und nur unter Voraussetzung ihrer Übertretung positiv sind, da hingegen die freieren Verhältniss, so lange sie sind was sie sind und ungestört bestehen, ..« (Ebd.).<sup>82</sup> Man sieht unschwer die gegenüber Kant gänzlich andere Sichtweise und dementsprechend andere Zugangsweise Hölderlins. Ersterer argumentiert aus einem den Verhältnissen und dem Menschen gegenüber abwehrenden und zu sichernden Denken heraus, das auf Pflichtgesetze, Moralinstanzen und Rechtsprinzipien setzt, um der ansonsten drohenden Gefahr der Verrohung und Bestialisierung des Menschen entgegenzutreten. Ersterer hat ein weit aus positiveres Welt- und Menschenbild, und wenn man so will auch

---

<sup>81</sup> Der *Sphärenbegriff* ist schon jenem Phänomen der Grunderfahrung auf der Spur, auf das später näher eingegangen wird. Hölderlin selbst hat in diesem Zusammenhang schon von »Grunderfahrung« gesprochen: »(...) die Alten (betrachteten) jene Verhältnisse als religiöse das heißt, als solche Verhältnisse, die man nicht so wohl an und für sich, als aus dem *Geiste* betrachten müsse, der in der Sphäre herrsche, in der jene Verhältnisse stattfinden. Und die hatten darum recht, weil, wie wir schon gesehen haben, in eben dem Grade, in welchem die Verhältnisse sich über das physisch und moralisch notwendige erheben, die Verfahrensart und ihr Element auch unzertrennlicher verbunden sind, die in der Form bestimmter Grunderfahrungen absolut gedacht werden können.« (KTA 14, 38)

<sup>82</sup> Der an dieser Stelle besonders inkohärente Satzbau erklärt sich aus der möglichst textgetreuen Übernahme der sowieso nur als Bruchstücke erhaltenen oder vorgefundenen Texte Hölderlins.

Gottesbild. Er traut dem Menschen nicht nur mehr zu, er nimmt ihn auch als ein Wesen ernst, das Neigung und Pflicht, Sinnlichkeit und Vernunft so aufeinander zurückzuführen in der Lage ist, daß daraus jenes hervorgeht, was Hölderlin ›Geist‹ nennt. Um es anders zu sagen: Vernunft hat man, jedenfalls in principio, Geist entsteht und geht hervor. Geist ist eine Frage der Gestaltung und Hervorbringung seiner selbst, nicht erst ein Vermögen, das vernunfttheoretisch als immer schon vorausgesetzt gilt. Insofern ist eigentlich der Geist die konstitutive Bedingungsmöglichkeit der Vernunft; die »transzendente Empfindung« und »Erfahrung« setzt die »transzendente Apperzeption« auf ihr konstitutives Werdegesehen, spricht auf ihre Selbstgestaltung hin frei.<sup>83</sup> Nicht zufällig nennt Hölderlin dies den »Bildungstrieb«,<sup>84</sup> den auszubilden und zu gestalten dem Menschen als Aufgabe seiner »Menschwerdung« zukommt. Erst dies wird ihm die »durchgängigere« und »unendlichere Befriedigung« (KTA 14, 36) zuteil werden lassen.

Hölderlins philosophische Bedeutung liegt m. E. sowohl in der Kritik an einer diskursiv angelegten Verstandes- und Bewußtseinsphilosophie als auch in einer Kritik an den idealistischen Konzeptionen eines Fichte, Schelling und Hegel. Sein Angebot gilt dem Versuch einer »Realphilosophie«, die jenseits von begrifflicher Allgemeinheit und phänomenaler Besonderheit arbeitet, und deren eigentümliche Zwischenlage Hölderlin in den Topoi der »Sphäre« und der »Mythe« zu fassen versucht hat. Gleichwohl schien der hierfür einzig gangbare Weg jener der »Poesie« sein zu können, da nur in ihr die »zarteren und innigeren Verhältnisse« zur Darstellung gebracht werden können. Von der Sache her ist es daher kein Zufall, daß Hölderlins theoretische Schriften über den Status von Entwürfen und Fragmenten nicht hinaus gekommen sind. Mögen diese sprachlich

---

<sup>83</sup> In einem anderen Zusammenhang spricht Hölderlin auch vom »(transcendentale(n)) schöpferische(n) Akt (...), dessen Wesen es ist, idealindividuelles und realunendliches zu vereinen, dessen Product also das mit idealindividuellem vereinigte realunendliche ist, wo dann das Unendlichreale die Gestalt des individuellidealen, und dieses das Leben des Unendlichrealen annimmt, ..« (Das untergehende Vaterland, KTA 14, 99; = Das Werden im Vergehen, Hölderlin 1969, 2. Bd., 645) – »Hölderlin eröffnet das moderne künstlerische Denken.« So M. Le Bot, der erst durch die künstlerische Erfahrung und das künstlerische Denken die Erfahrung von Andersheit, überhaupt Differenzenerfahrung ermöglicht sieht. (M. Le Bot 1994, 207–216, hier 209)

<sup>84</sup> Vgl. Hölderlin, KTA 14, 56–62.

auch weit hinter dem hohen Niveau seiner Dichtung zurückbleiben, sein Grundgedanke wird dennoch faßlich.

Hölderlin, so lautet eine meiner Thesen, ist durch die Konzeption Hegels hindurchgegangen und – dies halte ich für einen entscheidenden Gesichtspunkt – es ist ihm dabei die Rückeinlösung der endlichen Verfaßtheit des Daseins gelungen, also ein Denkansatz, der die Ambivalenzen und Paradoxien, die zwischen einem Kantianismus und einem Hegelianismus bestehen bleiben, überwinden hilft. Allerdings geschieht dies mit einer »poetischen Verfahrungsweise«, die, philosophisch übersetzt, die Schritte vorbereitet hat, die in hermeneutische, phänomenologische und narrative Denkstrukturen geführt haben.<sup>85</sup>

## 2.5 ›Ewiger Friede‹ und/oder ›Friedensfeier‹?

Das vielleicht wichtigste Motiv aber, auf die Differenz zwischen Kant und Hölderlin hinzuweisen, liegt in den Konsequenzen für ein tragfähiges Friedenskonzept! Es legt sich daher nahe, einen kurzen Blick auf beider Friedenskonzepte zu werfen. Es handelt sich hierbei um Kants Schrift »Zum ewigen Frieden«<sup>86</sup> und um Hölderlins Gedicht »Friedensfeier« Das Konzept Kants meint ja nicht bloß einen vertraglich geschlossenen Frieden, sondern einen »transzendentalen Frieden«, einen »Frieden schlechthin«.<sup>87</sup> Die These ist, kurz gesagt, daß das Ziel der Menschheit im Erreichen eines politisch-rechtlich institutionalisierten »Weltfriedens« liegt. Im Prinzip, d. h. in der philosophischen Konzeption Kants ist dieser Friede schon erreicht, allein es braucht noch die Aufklärungsschritte aller Menschen und Völker, um dieses Prinzip auch realiter einzulösen. Hierzu gehört im entscheidenden Maß die Verrechtlichung als der eigentliche Garant des

---

<sup>85</sup> Es ist überhaupt eines der bedauernswerten Kapitel der Philosophiegeschichtsschreibung, daß sie die impliziten, aber auch expliziten Philosophien eines Herder, Humboldt und Hölderlin nicht wirklich in ihren die Grundlagen revolutionierenden Entwicklungsgang aufgenommen hat. Als »Bildungsphilosophen« und »poetische Geister« hat man sie mehr marginalisiert denn gewürdigt.

<sup>86</sup> Kant, WA Bd. XI, 191–251. [EF; die folgenden Zitate hieraus]

<sup>87</sup> Kants »Ewiger Friede« hat ja vor nicht allzu langer Zeit sein 200jähriges Bestehen gefeiert, zu dessen Anlaß einige Publikationen erschienen sind. Aber wichtiger als jenes Datum scheint die philosophisch-politische Aktualität dieser Schrift zu sein, mit der ja nicht weniger beansprucht wird, als die bedrängenden Fragen einer zukünftigen Welt-politik zu beantworten. Vgl. etwa O. Höffe 1995 und V. Gerhardt 1995.



Friedens. Dabei gilt es, die unterschiedlichen Ebenen, wie sie sich im »Staatsbürgerrecht«, im »Völkerrecht« und im »Weltbürgerrecht« darstellen, zu unterscheiden, zugleich aber diese so aufeinander zurückzuführen, daß sie sich nicht widersprechen.<sup>88</sup> Kants bürgerlich-republikanisches Konzept scheint aufzugehen, wenn da nicht die Eigentümlichkeit wäre, daß das Völkerrecht resp. der Völkerbund in einer gewissen Entgegensetzung zum Bürger- resp. Staatsrecht und Weltbürgerrecht stehen. (Sh. EF, BA 28 ff.) »Das Völkerrecht«, so lautet der Zweite Definitivartikel, »soll auf einen *Föderalismus* freier Staaten gegründet sein«. (Ebd.) Nun kann es für den einzelnen Staat nicht noch einmal ein über ihn bestimmendes Gesetz geben, welches wie im Falle des Einzelbürgers und auch des Weltbürgers staatlicherseits als Zwangsgesetz fungiert, woraus nach transzendentaler Einsicht ja wiederum die Freiheit des Bürgers resultiert. Kant votiert daher entgegen einem »Friedensvertrag« zwischen den Staaten, der immer bloß »einen Krieg« beenden kann, also nur »empirisch« zu reagieren vermag, für einen »Friedensbund«, der »alle Kriege auf immer zu endigen suchte. Dieser Bund geht auf keinen Erwerb ir-

<sup>88</sup> Insgesamt geht es in den im Anschluß an Kant entwickelten Friedenskonzepten um die Fragen politischer Gerechtigkeit, um Rechtsmoral, um einen normativen Begriff von Volkssouveränität, an die sich das Modell demokratischer Verfassungsstaatlichkeit anbindet. Die transzendental begründeten Grundrechte stehen gewissermaßen Pate für alle weiteren Rechtsinstitute bis hin zu der Frage einer möglichen, die nationalstaatlichen Befugnisse transzendierenden Institutionalisierung von Menschenrechten. Daß die Optionen und Vorschläge hier unterschiedlich ausfallen, liegt auf der Hand. So schlägt O. Höffe etwa einen »extrem minimalen Weltstaat« vor, der für »politische Gerechtigkeit im supranationalen Maßstab« sorgen kann. »Dieser hat den Charakter eines Sekundärstaates, während der Rang von Primärstaaten den Einzelstaaten gebührt.« (O. Höffe, Die Vereinten Nationen im Lichte Kants (Höffe 1995, 245–272, 247)) Zum Zusammenhang von Friedensethik und Völker- resp. Weltbürgerrecht sh. ebenfalls O. Höffe 2001. V. Gerhardt votiert im Anschluß an die Friedensschrift für eine »Politik der Selbstbestimmung«, in der jeglicher Anspruch, seien es der Rechtsanspruch, das Öffentlichkeitsgebot, Völkerrechtsfragen oder die Menschenrechte, an das zustimmende und diese Rechtsinstanzen einfordernde Individuum gebunden ist. (Vgl. V. Gerhardt 1995, insbes. 221 ff.) J. Habermas plädiert unter Berücksichtigung klarer Differenzierungen zwischen Recht und Moral für eine »weltbürgerrechtliche Transformation des Naturzustandes zwischen den Staaten in einen Rechtszustand«, der die nationalstaatlich verankerten Rechtsinstitute ablösen soll. (J. Habermas 1997b, 192–236, hier 236) Zum weiteren Kontext der Friedensschrift sh. R. Merkel / R. Wittmann 1996. – Kritischer hierzu, weil die strukturelle Verwobenheit von Krieg und Frieden, Gesetz und Macht resp. Gewalt aufzeigend, sh. den sich auf W. Benjamins Aufsatz »Zur Kritik der Gewalt« beziehenden II. Teil der Schrift »Gesetzeskraft« von J. Derrida 1996, 60–125, insbes. 78 f., 85 ff.

gend einer Macht des Staats, sondern lediglich auf Erhaltung und Sicherung der *Freiheit* eines Staats, für sich selbst und zugleich anderer verbündeter Staaten, ohne daß diese doch sich deshalb (wie Menschen im Naturzustande) öffentlichen Gesetzen, und einem Zwang unter denselben, unterwerfen dürfen. – Die Ausführbarkeit (objektive Realität) dieser Idee der *Föderalität*, die sich allmählich auf alle Staaten ausdehnen soll, und so zum ewigen Frieden hinführt, läßt sich darstellen.« (BA 36) Nun, dieses Konzept steht und fällt natürlich mit der Voraussetzung überall »freier«, d. h. republikanisch verfaßter Staaten, die sich dieser föderativen Vereinigung anschließen. Der Ausschluß aller anderen, nicht republikanisch verfaßten Staaten ist Programm. Nicht nur, daß es diesen Zustand einer rechtlichen Egalisierung aller Staaten nicht gibt und nicht geben kann, Kant sieht auch keine »positive Idee« zur Begründung eines Rechtszustandes, der sich aus dem friedlichen Zusammenleben der Völker und Staaten selber herleiten ließe. Er greift daher auf das Staats- und Bürgerrecht zurück und analogisiert den Einzelbürger mit den einzelnen Völkern und Staaten. Kant sieht sofort den Widerspruch – Der Einzelne wird ja erst durch Recht und Gesetz aus dem wilden, gesetzlosen Zustand herausgeholt, indessen jeder Staat sich ja genau aufgrund seiner Gesetze und Rechtsinstitute konstituiert, also immer schon anzubieten hat, was ihm ein Völker- und Staatenrecht nahebringen soll – und stellt etwas resigniert fest: »Da sie [die Völker] dieses [einen möglichen Völkerstaat] aber nach ihrer Idee vom Völkerrecht durchaus nicht wollen, mithin, was in thesi richtig ist, in hypotesi verwerfen, so kann an die Stelle der positiven Idee *einer Weltrepublik* (wenn nicht alles verloren sein soll) nur das *negative* Surrogat eines den Krieg abwehrenden, bestehenden, und sich immer ausbreitenden *Bundes* den Strom der rechtscheuenden, feindseligen Neigungen aufhalten, doch mit beständiger Gefahr ihres *Ausbruchs*.« (BA 39) Die gegenwärtige Weltlage mit ihren kleineren und größeren Kriegen scheint diese Feststellung Kants mehr denn je zu bestätigen. Weder ein Völkerbund noch ein Völkerrecht scheint transzendental begründet werden zu können. Vermutlich hängt dies aber schlicht daran, daß mit dem Kantischen Konzept keine wirkliche Pluralität gedacht werden kann, wie sie sich in der Friedensfrage zwischen den Völkern und Staaten anbahnt und wohl auch gefordert wäre. Es steht zudem zu vermuten, daß die Frage eines »Völkerbundes« nicht allein auf rechtlicher Ebene zu lösen sein wird. Dagegen stehen nicht nur die unterschiedlichen Rechtsbegriffe und – vorstellungen, auch die

diese bedingenden Grundbegriffe wie des Subjekts, des Individuums, des Eigentums, der Gemeinschaft etc. sträuben sich gegen vor-schnelle für alle Menschen und Völker geltenden Identifikationen.

Bekanntlich hilft sich Kant über diese Schwierigkeit dadurch hinweg, daß er »die große Künstlerin *Natur*« (BA 48 ff.) zum Garanten des ewigen Friedens erhebt, die, um »zu ihrem (höheren) Zweck zu gelangen, den Krieg gewählt« hat.<sup>89</sup> Zuguterletzt kommt schließlich der dem »wechselseitigen Eigennutz« entspringende »Handelsgeist« zuhulfe, »der mit dem Kriege nicht zusammen bestehen kann, und der früher oder später sich jedes Volks bemächtigt.« (B 65 f.) Ganz abgesehen davon, wohin dieser weltumspannende Handelsgeist neben seinen zweifelsohne bestehenden Verdiensten auch führen kann und welches kulturelle, menschliche und ökonomische Gefälle er in seinem Schlepptau mit sich bringt, fällt auf, daß Kant gleichsam *naturale*, sprich empirische Erfahrungen einführt, um die transzendente Kluft, die in den Rechtsebenen ja nur signifikant wird, zu überbrücken.<sup>90</sup> Das macht bei einem Denker wie Kant stutzig, würde doch dadurch der ganze Ansatz hinsichtlich eines Weltfriedens unbefriedigend bleiben. Nun, die problematische Frage scheint darin zu bestehen, daß Kant in *potentia* und idealiter mit *dem* Menschen rechnet, der in *principio*, d. h. aus Vernunftgründen immer und überall *derselbe* ist. Aber dieses Projekt allumfassender Vernunft ist einer-

<sup>89</sup> Für Kant klingt »der Gebrauch des Wortes *Natur* (...) bescheidener (...) als der Ausdruck einer für uns erkennbaren Vorsehung« (BA 52), gleichwohl sorgt eben die *Natur* durch ihren äußeren Zwang der Siedlungsmöglichkeiten und der Vertreibung durch Kriege dafür, daß die Völker zu »gesetzlichen Verhältnissen .. genötigt« werden. Der *Natur*, so Kant, wohnt eine »tiefliegende Weisheit« inne, insofern sie dafür sorgt, »durch die Zwietracht der Menschen Eintracht selbst wider ihren Willen emporkommen zu lassen.« (BA 48) Über ihren bloßen Mechanismus hinaus tritt die *Natur* als Mitstreiterin einer höheren »Zweckmäßigkeit« auf, was sie als friedensstiftend und in gewisser Weise als vernünftig auszeichnet. Die *Natur* steht sozusagen im Dienste der Vernunft, verfolgt also gleichsam »vorhersehend« deren Ziele. Eine Art »List der *Natur*«.

<sup>90</sup> Die transzendente Bedingungsfigur zwischen Grundrecht und Staatsrecht erscheint für eine Ausweitung zum Weltbürgerrecht nur dann plausibel, wenn man die bislang in Geltung befindlichen Zwischenglieder der Staaten und Nationen überspringt. Gesetzlich, dies wäre möglich, so bliebe doch die skeptische Frage, inwieweit die hinter den einzelnen staatlichen Rechtsbegriffen stehenden Volkswillen und Volkssouveränitäten dieser »Kurzschließung« zustimmen würden und könnten. Das ungebrochene Hochrechnen des Grund- und Staatsrechts auf das Weltbürgerrecht scheint an der Hürde des Völkerrechts resp. Völkerbundes zu scheitern, insofern die Gleichsetzung zwischen Individuen und Völkern resp. Staaten in der Tat – auch schon unter Rechtsgesichtspunkten – einem Kurzschluß gleichkäme.

seits auseinandergefallen in unversöhnlich sich gegenüberstehenden Weltanschauungen, d. h. es wurde gleichsam von der Historie eingeholt,<sup>91</sup> andererseits zeigt dies, daß ein allgemeiner und formaler Vernunftbegriff immer in Differenz zu den jeweiligen Inhalten und Erfahrungen steht, die bestenfalls als Beispiele taugen, in ihrem »Noch nicht« das allgemein ideelle Ziel des »Immer schon« zu bestätigen. Der »ewige Friede«, das ist der Friede der Vernunft als heuristisches Prinzip, welches den Status einer Idee niemals wird verlassen können. Ein realer Friede, im Sinne eines die Völker und Staaten untereinander erreichenden und erfassenden Friedens, ist mit diesem Konzept nicht möglich. Damit zusammen mag auch hängen, daß Kants transzendentaler Begründungsansatz des Rechts auf seiner empirischen Kehrseite ein eigentümliches Menschenbild offenbart, das á la Hobbes auf Neigungen, Böswilligkeiten etc. fußt, was den Menschen, würde man ihn nicht der transzendentalen Notwendigkeit des Sittengesetzes verpflichten, als einen Wilden, ja als ein Quasitier qualifiziert. Daher rührt u. a. wohl die Legitimierung und Notwendigkeit *negativer* Moralgesetze, insofern diese sich nur melden, wenn gegen sie verstoßen wird. Anders gesagt: Recht und Gesetz treten dann als Regulativ auf, wenn Verstöße und Verbrechen vorliegen; die anderen, die positiven und bejahenden, die selbsterklärenden und selbststeigernden Aspekte des menschlichen Daseins, die für das Einzelleben wie für ein gesamtes Kulturleben weitaus wichtiger und bedeutsamer sind, tragen rechtlich eigentlich nichts aus. So ist es denn auch Signum aller Rechtsordnungen, auch im interkulturellen Maßstab, daß sie als Antworten auf Delikte und Zuwiderhandlungen konzipiert sind. Der Friede, zumal der Friede unter den Völkern, bleibt, wird er

---

<sup>91</sup> Die Spaltungen sind vielfältiger Natur: Angefangen vom Auseinanderdriften der Wissenschaftskulturen in Natur- und Geisteswissenschaften, wie es seit Mitte des 19. Jhs. bis heute fast ungebrochen zu bestehen scheint. Auf politischer Ebene hat sich nach dem 2. Weltkrieg der »kalte Krieg« zwischen den westlich-liberal-individualen und östlich-kommunistisch-sozialen Blöcken eingerichtet, der ja nichts anderes als Philosophien und Weltanschauungen gegeneinander auffahren ließ. Diese sozusagen noch innerwestliche Spaltung hat nach dem Zusammenbruch der kommunistisch-sozialistischen Weltanschauungen zu einer anderen, vermutlich noch viel tiefer gehenden weltanschaulichen Spaltung geführt, die als kulturelle, gesellschaftliche, ethnische und religiöse Grunddifferenzen auftreten. Der Wunsch nach Globalisierung, sprich nach *der einen* Weltgesellschaft, hat in realitate gerade das Gegenteil, das Auseinanderbrechen bislang als homogen geltender Entitäten und Identifikationen nach sich gezogen. Wie damit in philosophisch verantworteter Weise umgegangen werden kann und wie mögliche Antworten zu finden sein könnten, ist eines der Hauptanliegen dieser Arbeit.

allein unter rechtlichen, rechtsspolitischen und -philosophischen Gesichtspunkten verhandelt, nicht nur unterbelichtet, er taucht nicht wirklich als *Friedensfrage* zwischen den Völkern auf.

Diesen Anschlußfragen hat sich Hölderlin in seiner »Friedensfeier«<sup>92</sup> gewidmet. In dieser wird, vorweg gesagt, deutlich, daß ein Friede niemals hergestellt und institutionalisiert werden kann, sondern daß er allein als *Feier*, als *Fest* sich ereignet. Das Gedicht beginnt mit der Einladung der Gäste, zu denen nicht nur der Einzelne zählt, sondern ganze Landstriche, Völker und Religionen. Die ganze Landschaft wird zum Festsaal (»der altgebaute, / Seliggewohnte Saal (...) Zur Seite da und dort aufsteigend über dem geebneten Boden die Tische. / Denn ferne kommend haben / Hieher, zur Abendstunde, / Sich liebende Gäste beschieden.« (FF 163)), und alle kommen, um den »Fürsten des Fests« zu feiern. Der entscheidende Gedanke Hölderlins liegt nun darin, daß die Gäste nicht einfach kommen und wieder gehen, wie sie gekommen sind, sondern daß mit ihnen eine Verwandlung geschieht. Der Fürst des Festes ist nämlich nicht dieser oder jener, sondern ist die Erfahrung, daß ein jeder »Freundesgestalt annimm(s)t« (ebd.), in dem Augenblick, in dem jeder *als er* weit über sich hinausgehoben wird, um aus diesem gemeinsamen Geschehen (des Festes) *neu* zu erstehen. Nur ein Gott kann sozusagen für ein solches Geschehen stehen, übersteigt es doch scheinbar alles Menschenmögliche. »Denn schonend rührt des Maßes allzeit kundig / Nur einen Augenblick die Wohnungen der Menschen / Ein Gott an, unversehn, und keiner weiß es, wenn?« (FF 165) Derjenige oder diejenige, die daraus entstehen, sind Sohn und Tochter, d.h. sie sind Geborene dieses Festes. Für Hölderlin ist dies zunächst die Christusgestalt, die aber zugleich alle anderen Götter einlädt, die griechischen ebenso wie alle anderen auch. D.h. Christus wird ebenso wie die jeweilige Religion, die jeweilige Kultur, der jeweilige Mensch erst zu dem, was sie sind, genauer, was sie sein könnten, durch das gemeinsame, d.h. aber Eigenes und Fremdes gegenseitig steigernde Gespräch. »Gleich Sterblichen und teilen alles Schicksal. / Schicksalgesetz ist dies, daß Alle sich erfahren, / Daß, wenn die Stille kehrt, auch eine Sprache sei. / Wo aber wirkt der Geist, sind wir auch mit, und streiten, / Was wohl das Beste sei.« (Ebd.) Nicht dies oder jenes ist das Beste, sondern der Streit selber, die Auseinandersetzung und Kon-

<sup>92</sup> F. Hölderlin, *Friedensfeier* (und Entwürfe) (1969), Bd. 1, S. 156–167. [FF; die folgenden Zitate hieraus]

frontation, wobei gilt, daß nur jener Streit berechtigt ist, wo »der Geist wirkt«. Eine solche Auseinandersetzung erst erbringt, man müßte besser sagen, gebiert den Geist. Er ist, wenn man so will, Gabe und Geschenk in einem, weshalb er auch alle darin Stehenden begabt und beschenkt. »So dünkt mir jetzt das Beste, / Wenn nun vollendet sein Bild und fertig ist der Meister, / Und selbst verklärt davon aus seiner Werkstatt tritt, / Der stille Gott der Zeit und nur der Liebe Gesetz, / Das schönausgleichende gilt von hier an bis zum Himmel.« (FF 165 f.) »Meister« ist der, der *verwandelt* hervorgeht aus diesem Geschehen, das sich nach innen wie nach außen hin in einer beständigen Auseinandersetzung, Prüfung und Korrektur artikuliert. Der Meister weiß selbst nicht, wie ihm geschieht, ebenso wie »der stille Gott der Zeit« dies nicht weiß, womit die Zeitepochen gemeint sind, deren Götter nicht mehr für sich allein und im Unterschied zu anderen anwesend sind, sondern wo die realen Lebenswelten und gesellschaftlichen Strukturen sich in diesem Geist (»der Liebe Gesetz«) begegnen. Dieses Gesetz gleicht nicht nur aus, sondern es *gestaltet* jenen Ausgleich, was bedeutet, daß jeder anders, besser getroffen, gleichsam »schöner« daraus hervorgeht. Dies meint »*Gespräch*«, daß jeder, gerade erst durch die Konfrontation und den Streit in der Sache so über sich hinaus geführt wird, daß er tiefer in sein eigenes Selbstverständnis gelangt. Das Gespräch ebnet die Unterschiede nicht ein, im Gegenteil, es nimmt die Teilnehmer mit und führt sie so über sich hinaus, daß sie in der Bewahrung und Erfahrung eines Gemeinsamen gerade ihr Eigenes und Besonderes finden. Das Gespräch steht jenseits des Unterschieds von Einheit und Vielheit, da diese Kategorien einer statischen Denkstruktur entstammen; das Gespräch entsteht erst mit der Dynamik und aus dem Weg, den es geht. *Der Weg, das ist das Gespräch*. »Viel hat von Morgen an, / Seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander, / Erfahren der Mensch(.).« (166) Und wenn es gut geht, dann vermag sich das Gespräch noch einmal zu verwandeln. So fährt das Gedicht fort: »bald sind wir aber Gesang.«

Ich will hier abrechnen, aber nicht ohne auf diesen *Fund*<sup>93</sup> Höl-

---

<sup>93</sup> »Fund« bedeutet bei Hölderlin mehr als »Argument«. Im Fund wird ein neuer Zusammenhang der Grundbegriffe entdeckt und zur Darstellung gebracht. Vgl. etwa: »Aber das Beste, der Fund, der unter des heiligen Friedens / Bogen lieget, er ist Jungen und Alten gespart. / Törrig red ich. Es ist die Freude.« (Hölderlin, Heimkunft. An die Verwandten (1969), Bd. 1, 122)

derlins noch einmal hinzuweisen. Der Fund besteht darin, daß das Allgemeine in keinerlei Differenz zum Besonderen steht, ja daß gezeigt wird, daß beide auseinander erst hervorgehen und aneinander wachsen. Dies meint Gespräch, das im Sinne Hölderlins natürlich jede Auseinandersetzung und Kommunikationsform betrifft. Eigentlich, so will er wohl sagen, gibt es gar nichts anderes als dieses Gespräch. »So komm! daß wir das Offene schauen, / Daß ein Eigenes wir suchen, so weit es auch ist. / Fest bleibt Eins; es sei um Mittag oder es gehe / Bis in die Mitternacht, immer bestehet ein Maß, / Allen gemein, doch jeglichem auch ist eignes beschieden. / Dahin gehet und kommet jeder, wohin er es kann.«<sup>94</sup> Hölderlin steht nicht gegen Kant, aber er zeigt den *Weg*, der das Eigentümliche hat, daß er, indem er gegangen wird, erst entsteht. Der Weg hier heißt »Friede«, aber weder als Idee noch als Selbstzweck gesetzt, auch nicht als Denkergebnis postulierend, sondern als aus der Begegnung der großen Menschheitsentwürfe hervorgehend. Die Kulturen und Völker lernen sich darin gegenseitig kennen, verstehen sich besser und beginnen dadurch sich zu achten und zu schätzen. Hölderlin nennt dieses Begegnungsgeschehen auch »Liebe«, wobei es vor allem um die Begegnungen der Grunderfahrungen und Welten der Völker und Kulturen, um die Begegnung und das gegenseitige erhebende Gespräch deren Religionen und »Götter«<sup>95</sup>, und zuletzt um das fruchtbare Ge-

<sup>94</sup> Hölderlin, *Brot und Wein* (1969), Bd. 1, 115. Sh. hierzu auch H. Rombach 1991, 26–32. Zu Hölderlins philosophischer Konzeption sh. auch ders. 1974. Zu Hölderlins Friedenskonzept vgl. ders. 1985, 41–75. – Das Friedenskonzept Hölderlins wurde nur kurze Zeit Mitte der fünfziger Jahre nach Auffinden der »Friedensfeier« diskutiert und dies auch weniger unter philosophischen Gesichtspunkten. M. W. wurde es bislang nirgends in den größeren Zusammenhang der Friedensfrage zwischen den Religionen und Kulturen gestellt. Vgl. die umfassende Bibliografie zu Hölderlin, in: H. L. Arnold 1996, 268–292, hier 286.

<sup>95</sup> Unter den Termini »Gott«, »Götter« und »Gottheit« versteht Hölderlin jene Grunderfahrungen, die ein Volk oder eine Kultur tragen und in sich höher und über sich hinaus führen. Alle Gottesbilder und Gottesvorstellungen der Menschheitskulturen gehen auf solche Höhenerfahrungen zurück, auch wenn diese sodann in personifizierter und auch idolisierter Form dieses ihr ursprüngliches Anliegen einzubüßen drohen. Daher sind diese Termini mehr als »das Göttliche« im Sinne ihrer »geistigen Dimension« zu verstehen, wie dies Hölderlin mit dem Begriff der »Sphäre« und des »Sphärengeistes« zu fassen sucht. Jegliches verdinglichte, substanziierte und auch personifizierte Verständnis des Gottesbegriffs würde den Sinn des göttlichen Prinzips und den Grundgedanken Hölderlins verfehlen. Es geht ja um die Höherführung und das sich selbstklärende Erfahrungsgeschehen des Endlichen und gerade nicht um eine Absetzung des Absoluten gegenüber dem Kontingenten.

sprach zwischen Mensch und Natur geht. Erst *dadurch* kommt es zur Selbstklärung einer jeden Welt, gerade in ihrer Besonderheit und, wie Hölderlin auch sagt, »Beschränktheit«. Der Friede ist ein beständig zu gestaltender insofern, als er aus diesem Begegnungs- und Gesprächsgeschehen als der »Geist des Friedens« hervortritt und aufgeht. Er fährt gleichsam zwischen die Gesprächsteilnehmer, was jeden einzelnen zugleich tiefer in sich hineinfinden läßt. Dieses sein belebendes Prinzip ist gleichwohl nicht ohne Risiko und Mühe oder gar ohne Scheitern zu haben, aber gerade darin, in seiner Endlichkeit wird es als realer Friede erfahren. Dies ist die eigentliche »Friedensfeier«, wo der Friede aus dem Gesprächsgeschehen geboren wird. Der Friede schlummert sozusagen schon in jeder Kommunikation, aber erst durch die im Gespräch sich klärende, nicht überspringbare weltliche und sphärische Differenz wird er erzeugt und gestiftet. Gelingt diese Gesprächsbegegnung nicht, so kommt es zu isolierenden Überzeichnungen und Selbstverabsolutierungen, zu jenen Typiken, die Hölderlin »Tyran« oder »Knecht« nennt. (KTA 14, 35) Daß der Friede beständig und bis heute an diesen Selbstverabsolutierungen scheitert, wie sie auf unterschiedliche Weise sowohl dem Tyrannen wie dem Knecht eignen – wohlgermerkt, wir sprechen auch auf kultureller, gesellschaftlicher und nationalstaatlicher Ebene –, bestätigt um so mehr die Hölderlin'sche Position. Hölderlin, das ist der lebendige Kant, die »Friedensfeier« der lebendige, ja erst lebende »ewige Friede«, gerade weil er das Ungeschiedene von Endlichem und Unendlichem als gestaltet zur Erfahrung bringt. Nach Hölderlin vermag dies aber nur der »poetische Geist« zu bewerkstelligen, was man nicht einfach nur auf die Dichtung als Literatur beziehen darf, sondern auf die poetische und schöpferische Kraft, die in allem realen Geschehen wohnt, die aber erst ihr gestaltendes Moment in dem Begegnungsgeschehen freisetzt, jenem »Gespräch« zwischen Mensch und Kulturwelt, zwischen Religionen und zwischen Ethnien, zwischen Mensch und Geschichte wie zwischen Mensch und Natur. Dieses Geistgeschehen ist die eigentliche Friedensfeier, mit der deutlich wird, daß die Wirklichkeit selber poetischen, d.h. schöpferischen Charakter hat, der sie allererst wirkmächtig und *wirklich* werden läßt.

Hölderlins Votum, bis heute nicht wirklich aufgenommen und gehört, sieht die einzig veritable Möglichkeit eines »Friedens« in der geistvoll ausgetragenen Dialog- und Gesprächskultur, in denen es um die *geistigen* Konzeptionen von Kulturen und Gesellschaften, vor al-



lem aber auch zwischen Religionen und Naturverständnissen geht, die sich aus der Auseinandersetzung heraus erfahren. »Seit ein Gespräch wir sind und hören können voneinander.« Wo diese »Gesprächskultur« nicht gelingt, treten Dogmatisierungen und Fundamentalismen an ihre Stelle, die sich bis zum Terror steigern können. So schließen sich Krieg und Frieden gar nicht, wie oft angenommen, als Gegenbegriffe aus, ihr grundsätzlicher Unterschied erklärt sich vielmehr aus dem jeweiligen Niveau einer Auseinandersetzung. Auch wenn eine Position für Frieden und Freiheit eintritt – und es gibt eigentlich keine, die dies nicht täte –, so vergeht sie sich in dem Maße daran, wie sie allein ihre Wahrheit als die allein gültige durchzusetzen beansprucht. Jede Position beansprucht Frieden, und sie meint, dies sei auch schon *der* Friede und *die* Wahrheit. Genau dies aber macht den Krieg zum Krieg, indem sich verschiedene Friedens- und Wahrheitskonzeptionen in ihrer beanspruchten Alleingültigkeit gegenüberstehen. In »Wurzel alles Übels« heißt es: »Einig zu sein, ist göttlich und gut; woher ist die Sucht denn / Unter den Menschen, daß nur Einer und Eines nur sei?«<sup>96</sup> Nach Hölderlin steht der Frieden auf dem Spiel, er muß ebenso gewonnen werden wie er verloren werden kann; und wie er gelingen kann, so kann er auch mißlingen. Aber genau dies zeigt seine eigentliche »Unendlichkeit«, die deshalb unendlich ist, weil sie zuhächst endlich ist. Dies besagt die »Friedensfeier«, wo der Friede ein Fest darstellt, dem deshalb eine innere Unendlichkeit zukommt, *weil* es vergänglich ist. »Feste« sind daher die »endlichen«, stets wiederkehrenden Ereignisse, in denen der Unendlichkeitsaspekt des Daseins, wenn auch nur kurz und augenblickshaft, aufleuchtet.

Der Friede ist so etwas wie die »Ereignisweise« eines kommunikativen Geschehens zwischen den Kulturwelten, wenn diese sich *wahrhaft* und *wirklich* begegnen. Durch den Sphärenbegriff vermag Hölderlin nicht nur »Pluralität« als unhintergehbare Größe zu denken, auch der jeweilige Zusammenhang von »Selbst« und »Welt« wird als zu gestaltende Konstitutionsfrage erfaßt. An all dem hängt nicht weniger als die mögliche Beantwortung der Friedensfrage. »Oft ist uns, als wäre die Welt Alles und wir Nichts, oft aber auch, als wären wir Alles und die Welt nichts. (...) Jenen ewigen Widerstreit zwischen unserem Selbst und der Welt zu endigen, den Frieden alles Friedens, der höher ist, denn alle Vernunft, den wiederzubringen, uns

<sup>96</sup> Hölderlin 1969, Bd. 1, 36.

mit der Natur zu vereinigen zu Einem unendlichen Ganzen, das ist das Ziel all' unseres Strebens, wir mögen uns darüber verstehen oder nicht.«<sup>97</sup> In diesem Aspekt erweist sich der Ansatz Hölderlins als hochaktuell, auch wenn er zu seiner Zeit weder erkannt noch in seiner Bedeutung erfaßt worden war. Man kannte sozusagen noch nicht, oder man konnte sich dies nicht vorstellen, den *dimensionalen* Unterschied zwischen einem »gedachten« und »zu postulierenden« und einem »hervorgehenden« und »zu erfahrenden Frieden«. In einer Sequenz aus »Das untergehende Vaterland« kommt dies wie folgt zum Ausdruck: »Denn die Welt aller Welten, welche immer *ist* und *seyn* muß, deren *Seyn* als das Alles in Allen angesehen werden muß, *stellt* sich nur in aller Zeit – oder im Untergange oder im Moment, oder genetischer im Werden des Moments und Anfang von Zeit und Welt *dar*, ..« (KTA 14, 96).

Die eingangs gestellte Frage »Ewiger Friede und/oder Friedensfeier?« wäre nach all dem mit einem »und« zu beantworten. Für einen tragfähigen Frieden wären Kant *und* Hölderlin als Gewährsleute zu befragen, wobei Hölderlin allerdings der wichtigere Part zukommt. Kants »Ewiger Friede« ist deshalb nicht obsolet geworden, er sorgt für die mit Recht, Gesetz und politischer Öffentlichkeit notwendig verbundenen Institutionalisierungen.<sup>98</sup> Allein der gesuchte Frieden der Völker und Kulturen muß ein solcher sein, der diese in ihrer fruchtbaren und nicht zu überspringenden Differenz aufzunehmen in der Lage ist, wozu dann auch die jeweiligen Politiken und Rechtsinterpretationen gehören. Deren Institute sind *in* das kulturell-gesellschaftliche Weltengespräch so aufzunehmen, daß sie *darin* und *daraus* ihre Überzeugung und Geltung erhalten. Im Maße ihrer Universalisierung jenseits der Kulturwelten reduzieren sie diese nicht nur auf ihr *besonderes* kulturelles Erscheinungsbild, sie vergehen sich an deren umfassenden Selbstverständnissen und damit auch an deren Rechtssphären.<sup>99</sup> Ein »Weltfriede« wäre daher nicht

---

<sup>97</sup> Hölderlin, Vorrede zu Hyperion, Segmente einer letzten Fassung, KTA 10, 163.

<sup>98</sup> »Der ewige Friede ist das Ergebnis der Verrechtlichung aller konfliktträchtigen Beziehungen in der Welt der äußeren Freiheit.« So W. Kersting in seinen instruktiven Darlegungen zu Kants erstem Definitivartikel der Friedensschrift; sh. ders., »Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein«, in: Höffe, 1995, 87–108, hier 90.

<sup>99</sup> Zu diesem Spannungsfeld vgl. D. Senghaas 1997. Der Band beleuchtet die Friedensproblematik aus unterschiedlichen Perspektiven, Sichtweisen und Disziplinen. Sein Grundtenor verbleibt allerdings nahezu gänzlich im Einzugsbereich universalistischer

nur zu wenig und im Ansatz zu schwach, er steht in Gefahr, jene Geister zu rufen, die er zu bannen hoffte, wie jene der Kultur- und Hemisphärenkriege und der religiös wie ethnisch motivierten Kriege. Der Friede verlangt ein »Friede zwischen den Welten« zu sein, da nur so die einzelnen Völker und Kulturen sich in ihrer Freiheit und ihrem Selbstverständnis erfahren können. Daher ist es notwendig, den Widerstreit zwischen den Völkern und Kulturen nicht nur zu dulden, sondern als Signum fruchtbarer und gestaltender Auseinandersetzung auf die Agenda philosophischer Friedensgespräche zu setzen. Hierzu ist allerdings die Einsicht notwendig, daß den politischen oder gar militärischen Optionen immer die geistespolitischen und kulturellen Dimensionen vorausgehen, jedenfalls in der Weise, daß letztere erstere fundieren. Überall dort, wo nurmehr politische oder militärische Optionen als ultima ratio übrig zu bleiben scheinen, ganz zu schweigen von terroristischen Gewaltaktionen, überall dort wird ein schon länger anhaltender Schrumpfungsprozeß kultureller, religiöser, sozialer und geistespolitischer Ebenen offenkundig.<sup>100</sup> Der Friede ist deshalb eine Feier, weil es ihm um ein Geistgeschehen zu

---

Argumentation im Anschluß an Kant. – Im Unterschied dazu vgl. den mehr auf den Friedensdialog als Argument setzenden Band von E. Laszlo / F. Schüre 1995.

<sup>100</sup> Von hier aus betrachtet hat sich Kants Überzeugung, der Welthandel würde durch seinen intern angelegten Globalismus gleichsam unter der Hand, geschehe dies bewußt oder nicht, für den herbeigesehnten Weltfrieden sorgen, als frommer Wunsch erwiesen. Ja, dieser scheint sich geradezu in sein Gegenteil pervertiert zu haben. Die jüngsten Ereignisse um die terroristischen Angriffe auf Amerika scheinen, berücksichtigt man die diversen Hintergründe und operativen Möglichkeiten der Anschläge, diese Einschätzung zu bestätigen. Ein Bin Laden hat uns die unheilige, ja lebenszerstörende Allianz drastisch vor Augen geführt, die religiöser und politischer Fundamentalismus und Ökonomismus eingehen können. Die Ökonomie, so wäre zu schließen, bildet nicht den grundlegenden Boden, auf dem sich alle anderen Sparten wie eben auch die kulturelle und religiöse, einvernehmlich treffen würden. Umgekehrt kann aber auch nicht davon ausgegangen werden, daß kulturelle und religiöse Strukturen die Ökonomie bestimmen. Es ist wohl eher so, daß diese Ebenen in einer jeweils spezifischen Weise miteinander konstellieren, woraus sich eine mehr oder weniger deutliche Gesamtstruktur bildet, von der her sie sich verstehen. Da nun diese Gesamtstrukturen jeweils verschiedene sind und sich nicht aneinander abbilden, auch nicht ineinander übersetzen lassen, kommt es zum Streit kultureller, religiöser und eben auch ökonomischer Welten. Anstelle einer heillosen Blöckeildung böte sich indes als Focus an, für eine positive Streit- und Dialogkultur zwischen plural verfaßten und aufgrund unterschiedlicher Gesamtumrahmungen nicht vergleichbarer Welten einzutreten. Jedenfalls wäre dieser Focus im Auge zu behalten, auch und gerade dann, wenn wir zunächst immer Vergleiche, Verwandtschaften, Analogien und dergleichen mehr anstellen. Das von Hölderlin erstmals aufgezeigte Desiderat einer Gesprächskultur zwischen Welten, worin es vornehmlich

tun ist. Dies markiert nicht nur die große Differenz zum Krieg, der andere Völker, Kulturen und Menschen stets auf bestimmte Stereotypen hin interpretiert, objektiviert und verdinglicht, es relativiert auch das gleichwohl notwendig bleibende politische Alltagsgeschäft international agierender diplomatischer Zirkel, die gar nicht anders können als in den engen Rahmen bestimmter Bündnisse, Interessen und Abwägungsstrategien zu operieren. Der »ewige Friede« vermag also nur als »Friedensfeier« lebendig und real zu werden. Der Friede hängt fundamental an der Befriedung der Völker und Kulturen und hierzu gehören *auch* die Rechtsinstitute und die verfassungsstaatliche Klärungsarbeit. Man kann weder auf diese verzichten – hierzu neigt der Hölderlin'sche Idealismus –, noch sollte man ihnen – in Anlehnung an den Kantischen Realismus – jenen vorrangigen Status einräumen, den sie in den Friedensdiskursen gewöhnlich inne haben.

---

um die Thematisierung der jeweiligen Verstehensvoraussetzungen und Gesamtstrukturen geht, liegt auf der Hand.

## II. Bewußtseinsforschung (E. Husserl)

### 1. Die Geburt der Phänomenologie

#### 1.1 *Cartesianismus und Erlebnissphäre*

Wenn nun im folgenden das Konzept Husserls vorgestellt wird, so hat dies mehrere Bezugspunkte, die ich kurz skizzieren möchte: Wir verfolgen ja den Weg der Selbstklärung des philosophischen Denkens, der uns bis an die Tore einer *interkulturellen Philosophie* führen soll. Wir können heute nicht zu interkulturellen Motivlagen und Diskussionen übergehen, ohne den Gang des philosophischen Denkens, wie er sich in der westlichen Hemisphäre herausgebildet hat, hinsichtlich seiner Grundlagen und Grundbedingungen zu berücksichtigen. So wie sich Kant in dieser Frage als ein Eckpfeiler erweist, so auch Husserl. Gerade weil Husserl die Wissenschaftlichkeit der Philosophie in ihrer Strenge zum Thema macht, kann ihm die Krisensituation des philosophischen wie wissenschaftlichen Selbstverständnisses deutlich werden. Beide, Wissenschaft und Philosophie, sind durch und durch kulturell imprägniert, so daß beide nicht ohne ihre kulturelle Gesamtsituation, die abendländisch-europäische Denkkultur, verstanden werden können. Für Husserl bedeutet dies, daß der Mensch nicht nur als Erkenntniswesen zu untersuchen ist, sondern auch als »Orientierungswesen«<sup>1</sup> zu verstehen ist, insofern er daraus erst seinen adäquaten Stand als Mensch zu gewinnen vermag.

Zunächst kommt Husserl das unbestrittene Verdienst zu, den beiden im Grunde entgegen laufenden wissenschaftlichen Selbstverständnissen des ausgehenden 19. Jahrhunderts so zu begegnen, daß er sie auf ihre gegenseitige Angewiesenheit zurückführt. Waren dies auf der einen Seite die divergierenden Geistesströmungen des Natu-

<sup>1</sup> Vgl. E. W. Orth 1999, 3, 84 ff., passim.

ralismus, Positivismus, Psychologismus und Historismus, die sich jede auf ihre Weise zu verabsolutieren trachteten, so trat auf der anderen Seite eine Art Philosophismus auf den Plan, der diesen Entgrenzungen mit formallogischen, allgemein gültigen Erkenntnisprinzipien zu antworten suchte. Ein Gespräch zwischen diesen beiden Polen schien nicht mehr möglich, eine wissenschaftstheoretisch paradoxe Konstellation, die bis zum heutigen Tag ihre Blüten treibt. Was als Wissenschaft Geltung haben können soll, muß sich empirisch und datentechnisch verifizieren lassen, muß praktische Relevanz und Effizienz haben und ökonomisch erfolgreich sein. Was Philosophie heißen darf, muß sich der Erforschung der Grundbedingungen der Erkenntnis widmen, will sie nicht in Weltanschauungen und Subjektivismen abdriften. Husserls Konzept, so könnte man sagen, macht nun beide Seiten auf diese ihre Vereinseitigungen und Naivitäten aufmerksam. Zum einen insistiert er mit dem Rekurs auf den »Cartesianismus« auf der Unhintergebarkeit der Vernunft, die sich durch ihre mit der Neuzeit gewonnene Subjektivität und Rationalität auszeichnet, womit aus Vernunftgründen jeglicher Empirie als vorausgesetzter das Wasser abgegraben wird. »Es bedarf eines radikalen Neubaus, der die Idee der Philosophie als *universaler Einheit der Wissenschaften* in der Einheit einer *absolut rationalen Begründung genügt*.«<sup>2</sup> Zum anderen greift Husserl die mit den Geistes- und Humanwissenschaften geforderte Einsicht auf, wonach es nicht nur äußere und damit quantifizierbare und auf mathematische Gesetzmäßigkeiten zu bringende Wahrnehmungen und Erlebnisse gibt, sondern vor allem auch Formen *inneren Erlebens*, welches ein »Bewußtseinsleben« entdeckt, das wesentlich weiter und vor allem tiefer greift als es der Ratio-Begriff Descartes' je vermöchte. Entgegen der Dilthey'schen Prägung von Erleben hier und Verstehen da, womit einer Frontstellung zwischen Psychologie auf der einen und Transzendentalphilosophie auf der anderen Seite weiterhin Vorschub geleistet wird, sucht Husserl nun nach der Bedingungsstruktur beider Seiten und findet sie im korrelativen Prinzip von Subjekt (Ego) und Objekt (Cogitatum). Was auch immer wahrgenommen werden kann, es hat seinen Gehalt im Wahrnehmenden selber, so wie dieser nicht ohne das Wahrgenommene wahrnehmen könnte.

---

<sup>2</sup> E. Husserl, Pariser Vorträge, Husserliana (Hua) I, 3. (Wenn nicht anders angegeben, so werden im folgenden die Schriften Husserls nach der Ausgabe der »Husserliana« [= Hua] zitiert.)

Um es anders zu sagen: Jenseits der Gegenstellung von »Rationalität« und »Psychologie« entwickelt Husserl so etwas wie einen Forschungsblick, der Erlebnisqualitäten und -formen *und* Rationalitätsgründe und -formen hinsichtlich ihrer Bedingungsstruktur radikalisiert. Als Ergebnis tritt die *Phänomenologie* auf, und ihr Markenzeichen wird sein, nicht mehr nur Forschung mit vorausgesetzter Vernunft zu betreiben, sondern die Vernunft selber zum Forschungsthema zu erheben. Mir scheint hierin einer der wichtigsten Schritte phänomenologischer Arbeit zu liegen, der die Phänomenologie weit über ihr fachphilosophisches und disziplinäres Areal hinaus öffnet und sie als die legitime Weiterführung der philosophischen Vernunft begreift. »So begreift es sich, daß die Phänomenologie gleichsam die geheime Sehnsucht der ganzen neuzeitlichen Philosophie ist. Zu ihr drängt es schon in der wunderbar tiefsinnigen Cartesianischen Fundamentalbetrachtung hin; dann wieder im Psychologismus der Lockeschen Schule, Hume betritt fast schon ihre Domäne, aber mit geblendeten Augen. Und erst recht erschaut sie Kant, dessen größte Intuitionen uns erst ganz verständlich werden, wenn wir uns das Eigentümliche des phänomenologischen Gebietes zur vollbewußten Klarheit erarbeitet haben.«<sup>3</sup>

Sind im Gefolge des Kantischen transzendentalphilosophischen Denkens die Bedingungsformen der Vernunft stets schon vorausgesetzt, weshalb sie auch geltungstheoretisch »unterstellt« werden können, werden nun diese Formen selber zum Untersuchungsthema gemacht. Alle Vorausgesetztheit, und gerade jene der Vernunftformen, hat sich zu erweisen und zu zeigen, und nur im Maße dieses Aufweisenkönnens erhalten sie allererst ihre *Evidenz*, aufgrund derer erst Begründungen und Argumente möglich sind. »*Alle Kritik der logischen Erkenntnis, der Logik schaffenden, aber auch, durch Logik schon vermittelt, die Kritik der Erkenntnis in allen Arten von Wissenschaften, ist als phänomenologische Leistung Selbstauslegung der sich auf ihre transzendentalen Funktionen besinnenden Subjektivität.*«<sup>4</sup> »Phänomenologie« ist fürderhin als »Selbstauss-

<sup>3</sup> E. Husserl, *Ideen I*, Hua III/1, 133. – Daß Husserl die Bezeichnung »Phänomenologie« mehr als Forschungsterm verstand, der stets zur Debatte steht, mag schon daran ersichtlich sein, daß er von einer »Phänomenologischen Psychologie« ebenso sprach wie von einer »transzendentalen Phänomenologie« wie von einer »Phänomenologie der Lebenswelt«. Sein Denkweg, der sich in diesen Benennungen widerspiegelt, galt gleichwohl stets der phänomenologischen Begründungsarbeit der Vernunft.

<sup>4</sup> E. Husserl, *Hua XVII*, 280. An anderer Stelle präzisiert Husserl: »So führt die pure, in

legung« der Vernunft, und nicht erst als ihre »Anwendung« zu verstehen. Diese ihre Selbstausslegung ist aber nichts anderes als der Aufweis der Vernunft qua »Bewußtseinsleben«. <sup>5</sup> Husserl schien nicht nur die zwei großen, scheinbar sich widersprechenden Bereiche der Vernunft und des Lebens in einer *Bewußtseinsforschung* zusammenführen zu können, er sah darin die eigentliche Aufgabe der Phänomenologie selber. Die große Selbstgewißheit dieses Ansatzes kommt auch schon stilistisch und atmosphärisch an bekannter Stelle zum Ausdruck: »In ihrer universalen Selbstbezogenheit erkennt die Phänomenologie ihre eigene Funktion in einem möglichen transzendentalen Menschheitsleben.« <sup>6</sup> Die Erforschung des Bewußtseinslebens wird sich als dasjenige erweisen, was Husserl – vor aller Theorie der Vernunft – »Vernunftpraxis« (ebd.) nennt. Phänomenologie im Sinne Husserls versteht sich daher als implizite Vernunftpraxis, als ein Tätigsein der Vernunft, die jedesmal in concreto zur Erscheinung kommt und darin aufzuzeigen ist.

Indem die Phänomenologie das Bewußtseinsleben zum Thema hat, erforscht sie zugleich dessen Selbsterfahrung. ›Bewußtsein‹ und ›Erfahrung‹ rücken nun weit näher zusammen, insofern Erfahrung immer bewußt gewordene oder bewußt gemachte Erfahrung ist, so wie Bewußtsein immer erfahrungsgetränkt und erfahrungskontingent ist. ›Bewußt-sein‹ versteht sich vor aller Urteilsstruktur als ›Bewußtseins-erfahrung‹, und dieses Erfahrungsmotiv übernimmt denn auch die Leitfunktion in der weiteren Vernunftforschung. »Die Evidenz der Erfahrung wäre sonach die von uns gesuchte letztursprüngliche Evidenz und damit der Ausgangspunkt der Ursprungsklärung des prädikativen Urteils.« <sup>7</sup> Phänomenologie, so könnten wir sagen,

---

reiner Evidenz durchgeführte und dabei in Konkretion durchgeführte Selbstausslegung des ego zu einem *transzendentalen Idealismus*, aber einem solchen grundwesentlich *neuen Sinnes*; nicht eines psychologischen Idealismus, nicht eines Idealismus, der aus sinnlosen sinnlichen Daten eine sinnvolle Welt ableiten will, nicht ein Kantischer Idealismus, der mindestens als Grenzbegriff die Möglichkeit einer Welt von Dingen an sich glaubt offen halten zu können – sondern *ein Idealismus, der nichts weiter ist als in Form systematischer egologischer Wissenschaft konsequent durchgeführte Selbstausslegung jedweden Seinssinnes, der für mich, das ego, eben soll Sinn haben können.*« (Hua I, 33)

<sup>5</sup> Vgl. hierzu u. a. Hua XVII, 295, 242 f., passim.

<sup>6</sup> E. Husserl, Hua IX, 299.

<sup>7</sup> E. Husserl 1986, 21. Natürlich bleibt für Husserl das »Urteil« in seiner Struktur erhalten, gleichwohl ist er, wie der Untertitel »Untersuchungen zur Genealogie der Logik« von »Erfahrung und Urteil« schon anmerkt, an der Konstitutionsfrage von Urteilen interessiert, an deren Aufbauformen und -verhältnissen.



stellt eine Art Rehabilitation der *Erfahrung* im Dienste der Selbsterfahrung der Vernunft und des Bewußtseins dar. Was auch immer zur Erscheinung kommt oder auch nur kommen könnte, es erscheint dem Bewußtsein und bringt dieses gewissermaßen vor seine eigene Erfahrung. Aus der bloß empirischen Erfahrung wird der Schritt hin zur »transzendentalen Erfahrung« gemacht: »Die Leistung der totalen Umstellung muß darin bestehen, daß sich die Unendlichkeit wirklicher und möglicher Welterfahrung umwandelt in die Unendlichkeit wirklicher und möglicher ›transzendentalen Erfahrung‹, in der als Erstes die Welt und ihre natürliche Erfahrung erfahren wird als ›Phänomen‹.«<sup>8</sup> »Welt« als der weiteste Horizont erweist sich so als die Sphäre des *zur Erscheinung kommenden* Bewußtseins, das ›Ego‹ des Bewußtseins entdeckt sich als *welthaft* gegeben und erfahren. Mit den drei Begriffen des ›Ich‹ (Ego), der ›Erfahrung‹ und der ›Welt‹ treten mit Husserl schon drei Grundtopoi hervor, die unter interkulturellem Vorzeichen relevant werden und die für diese Arbeit leitend sein werden. Auch und gerade dann, wenn diese Begrifflichkeiten über Husserl hinaus einer Erweiterung und Verwandlung unterzogen werden, so weisen sie eben doch auf die »Urstiftung« phänomenologischer Forschung zurück.<sup>9</sup>

Husserls Programm einer *phänomenologischen* Neuformulie-

<sup>8</sup> E. Husserl, Hua VI, 156. Vgl. hierzu ebd. 154f. sowie Hua I, Cartesianische Meditationen, Med. III, §28, 96f.

<sup>9</sup> Exemplarisch sei auf einige »Einführungen« zu Husserl bzw. zur Phänomenologie verwiesen, die sich dadurch auszeichnen, daß sie jede auf ihre Weise bestimmte Schwerpunkte setzen, die dem phänomenologischen Programm umfassender Geltung auf der einen und konkreter Sachforschung hinsichtlich spezifischer Themenstellungen auf der anderen Seite Rechnung tragen. Als gewissermaßen »klassisch« könnte man die Arbeiten von R. Bernet/I. Kern/E. Marbach 1996, W. Marx 1987 und von E. Ströker/P. Jansen 1989 bezeichnen. Stärker auf die Verbindung von systematischer Fragestellung und problemgeschichtlichem Hintergrund sowie deren Auswirkungen auf nachhusserlsche Phänomenologiekonzepte hebt K.-H. Lembeck 1994 ab. B. Waldenfels 1992b, setzt den Schwerpunkt auf die internationale, interdisziplinäre, regionale und auch interkulturelle Forschungsrelevanz der Phänomenologie, was die Breite der Phänomenologie eindrucksvoll dokumentiert. (Sh. dort auch Literaturteil, 133 ff.). Unter mehr grundbegrifflicher Hinsicht nehmen sich die beiden »Einleitungen« von K. Held 1985, Bd. 1, 5–51/ Bd. 2, 5–53, aus. Ähnlich H. Rombach 1980, 27–72, der Husserls Ansatz aber auf seine implizit schon angelegten Weiterführungen und auch Selbstbegrenzungen hin analysiert. H. R. Sepp 1999 dokumentiert die Vielfältigkeit und auch Unterschiedlichkeit phänomenologischer Konzepte, die von Husserl ausgehen, aber nicht bei Husserl stehen bleiben. Unter interkulturellem Vorzeichen wären hervorzuheben Nitta Y. 1984; Hahn J. S./Cho K. K. 2001.

rung neuzeitlicher Philosophie führte ihn schließlich zu jener bekannten kulturkritischen Diagnose, wonach sich die gesamte Menschheitskultur – und für Husserl bestand diese zuvörderst in der Wissenschafts- und Bewußtseinskultur – in eine Krisensituation manövriert hat, der sie allein mit einer neuen »Besinnung« und »Haltung« bezüglich ihrer Grundlagen begegnen kann. Festmachen konnte Husserl diese »Krisis« vornehmlich im Begriff der »Lebenswelt«, insofern mit ihm Bewußtseinserleben und Welthorizont als kulturelle und wissenschaftliche Sedimentierungen immer schon eine unhintergehbare Verbindung eingegangen sind, die gleichwohl übersehen worden bzw. in Vergessenheit geraten war. Die »Lebenswelt« meldet sich so als jenes Krankheitssymptom, das die für ein aufgeklärtes und verbessertes »Menschentum« einmal angetretenen Wissenschaften und Rationalitätskonzepte ihres ungebrochenen Gesundheitsverständnisses, sprich ihres allgültigen Wahrheitsanspruches zeihet. Die Phänomenologie der Lebenswelt stellt also den Versuch dar, die Krise neuzeitlichen Wissenschafts- und Vernunftverständnisses an ihren Wurzeln zu packen und sie ihrer Gesundung zuzuführen.<sup>10</sup> Deren eigentliche Krankheit bestand in dem doppelten Sinnverlust – dem Reduktionismus von Sinn auf bloße Feststellung und dem damit einhergehenden drohenden Weltverlust.<sup>11</sup>

Es hängt aufs Engste mit diesen angeführten Aspekten zusammen, daß sich die phänomenologische Forschungsarbeit im Ausgang von Husserl als philosophische *Bewegung* verstanden hat. Damit soll nicht weniger gesagt sein, als daß unter »Phänomenologie« eigentlich keine Theorie im klassischen Sinn mehr zu verstehen ist, sondern ein Unterwegssein des Denkens selber, das sich zum einen in vielfältiger Weise verzweigt, zum anderen aber auch für einen Philosophiestil eintritt, dem es auf das Aufzeigen und Sehen, d. h. dem Mitgehen in der Sache ankommt. Bloße Positionalität und Thetik wäre ihm gleichsam zu wenig.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Zur »Krisis« als Krankheitssymptom europäischer Vernunftkultur vgl. B. Waldenfels 1995b, 7–18. Vor allem unter der Hinsicht einer »europäischen Kulturidee«, die sich dem konstitutiven Zusammenhang von »Vernunft und Kultur« widmet, hat E. W. Orth (1999) die Krisis-Schrift interpretiert.

<sup>11</sup> Vgl. Husserls lapidare Bemerkung: »Bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachenmenschen.« (Hua VI, 4)

<sup>12</sup> Nicht von ungefähr hat sich eine der ersten und nach wie vor gültigen Einführungen in die Phänomenologie »Die Phänomenologische Bewegung« genannt. H. Spiegelberg 1982; sh. auch H. R. Sepp 1988.

Husserl ist uns deshalb wichtig, weil sein Ansatz zum einen die *Geltungsfrage* des Denkens in Richtung der *Sinnfrage* öffnet, indem nach den Konstitutionsbedingungen (von etwas) gefragt wird, zum anderen weil dieser mit der Differenzierung regionaler und spezifischer Erfassungsweisen die plurale Vielfalt phänomenologischer Forschungen, wie sie sich im Laufe des 20. Jahrhunderts in vielfältigster Weise entwickelt hat, inaugurierte. Mindestens in diesem Punkt »pluraler Sachforschung« sollte sich Husserls Philosophie bis heute durchhalten. Es ist denn auch unverkennbar, daß sich alle phänomenologischen Konzepte auf irgend eine Weise auf Husserl beziehen bzw. für bestimmte Anfragen ihrerseits bei ihm fündig werden. Husserl, so könnte man sagen, hat für das nicht nur phänomenologische Denken den Stellenwert, den Cézanne als »Vater der Moderne« für die Malerei inne hat.

## 1.2 *Intentionalität und Sinnforschung*

Husserl übernimmt in seiner transzendentalen Phänomenologie<sup>13</sup> im Grunde die Errungenschaften der neuzeitlichen Philosophie, allerdings mit der entscheidenden Blickwendung, daß er das, was dort verstandesmäßig, bewußtseinstheoretisch und begrifflich vorausgesetzt und verhandelt wird, in sein inneres Konstitutionsgeschehen bringt. Er zeigt nicht nur die Leistungen des Bewußtseins, er zeigt dem voraus, *wie* das Bewußtsein zum Bewußtsein kommt. Dazu gehören aber zwei Seiten, das *Ego und* das *Ding* (Gegenstand), die *Vernunft und* die *Welt*, und zwar in ihrer gegenseitigen *Konstitutionsarbeit*. Das *Apriori* der Verstandesbegriffe und Anschauungsformen wird in das dieses begründende »Korrelationsapriori« überführt. Dies

---

<sup>13</sup> Um dieses Konzept Husserls geht es mir in der Hauptsache, insofern dieses die methodisch und systematisch geklärte Form der Phänomenologie zur Darstellung bringt. Erst von hier aus lassen sich die Denklinien ausziehen, die, rückwärts betrachtet, die transzendente Denkstruktur aufnimmt und kritisch weiterführt, und die, nach vorne orientiert, ein interkulturelles Denken hinsichtlich seiner Grundbedingungen vorbereitet. Ich rekonstruiere hier wichtige Parameter des Husserlschen Ansatzes im Hinblick auf unser Gesamtanliegen interkultureller Phänomene und interkulturellen Denkens. Daß dies nicht in jedem Falle mit Husserls eigenen Intentionen übereinstimmen muß, wie dies viele Rezeptionen versuchen zu tun, liegt nicht nur auf der Hand, es scheint für eine fruchtbare Auseinandersetzung mit Husserl geradezu geboten.

hat Konsequenzen, deren Ausarbeitung sich die gesamte Husserlsche Phänomenologie widmet.

»Die Grundeigenschaft der Bewußtseinsweisen, in denen ich als Ich lebe, ist die sogenannte Intentionalität, ist jeweiliges Bewußthaben von etwas.«<sup>14</sup> Bewußtsein heißt immer »Bewußtsein-von-etwas«, das heißt, daß alles Erfassen erst durch das Bezogensein auf das Erfasste zum Erfassenden wird. Dieses Bezogensein geschieht aber keineswegs nachträglich, sondern ist die Weise, wie Bewußtsein und Bewußthaben geschieht. Bewußtsein heißt eigentlich »Intentionalität als solche«, von der her der jeweilige Subjekt- wie der dazugehörige Objekttypus zur Erscheinung kommen. »Zum cogito selbst gehört ein ihm immanenter ›Blick-auf‹ das Objekt, der andererseits aus dem ›Ich‹ hervorquillt, das also nie fehlen kann. Dieser Ichblick auf etwas ist, je nach dem Akte, in der Wahrnehmung wahrnehmender, in der Fiktion fingierender, im Gefallen gefallender, im Wollen wollender Blick-auf usw. Das sagt also, daß dieses zum *Wesen* des cogito, des Aktes als solchen gehörige im Blick, im geistigen Auge Haben, nicht selbst wieder ein eigener Akt ist und insbesondere nicht mit einem Wahrnehmen (in einem noch so weiten Sinne) verwechselt werden darf und mit allen anderen, den Wahrnehmungen verwandten Aktarten. Es ist zu beachten, daß *intentionales* Objekt eines Bewußtseins (so genommen wie es dessen volles Korrelat ist) keineswegs dasselbe sagt wie *erfasstes* Objekt.«<sup>15</sup> Diese Schlüsselstelle aus den Ideen I ist zugleich der Schlüssel zur Phänomenologie im Husserlschen Sinne. Er zeigt, daß alle Trennung von Subjekt und Objekt eine nachträgliche ist, so daß jene scheinbar beunruhigende Frage, wie denn ein Bewußtseinsleben das Vordraußen der Realität jemals (adäquat) erfassen könne, sich dadurch auflöst, daß in der Frage nach dem Vordraußen dieses selber ja schon mitgesetzt und apperzipiert ist. »*Transzendenz ist ein immanenter, innerhalb des ego sich konstituierender Seinscharakter*. Jeder erdenkliche Sinn, jedes erdenkliche Sein, ob es immanent oder transzendent heißt, fällt in den

---

<sup>14</sup> E. Husserl, Hua I, 13.

<sup>15</sup> E. Husserl, Hua III/1, 75 f. Ich erachte die von Husserl schon so benannte »Phänomenologische Fundamentalbetrachtung« in der Tat als fundamental für das transzendental-phänomenologische Verständnis. Sh. insbesondere Hua III/1, §27–37, 56–77. Umso mehr erstaunt es, daß man die dort für das gesamte philosophische Denken einschneidenden Denkschritte kaum – jedenfalls was die nichtphänomenologischen Theorien anbelangt – aufgenommen hat.

Bereich der transzendentalen Subjektivität.«<sup>16</sup> Um dieses Grundgeschehen des »reinen Ego«, wie Husserl die Leistungen der transzendentalen Subjektivität auch nennt, nun aber methodisch näher fassen zu können, bedarf es eines »Epoché übens«, bedarf es der »phänomenologischen Reduktion«. Diese klammert die sogenannte Realität ein, sieht also ab vom Gegebensein der Dinge, um aber nicht weniger als deren *Gegebenheitsweise* und *Gebungssinn* zu erhalten.<sup>17</sup> Was also als »Welt« immer schon vorausgesetzt ist – Husserl nennt dies den »Weltglauben« (Hua I, 74) –, gilt es allererst hinsichtlich seines jeweiligen »Welthorizontes« (Hua VI, 141, *passim*) einsichtig zu machen, d. h. als evident zu erweisen. ›Welt‹ erscheint nie als sie selber – siehe Kant –, aber sie ist gleichwohl horizonthaft, abgeschattet, appräsentisch mitgegeben, und genau dieses ihr Mitgegebensein läßt sie als ›Sinnhorizont‹ auftreten, wodurch allererst Evidenz und Überzeugung gewonnen werden kann. So gilt der angesprochene Gebungssinn jeweilig, er eröffnet erst die jeweilige *Region*, innerhalb derer die jeweilige Sache nicht nur erscheint, sondern in diesem Erscheinen der Sinn ihres Erscheinens allererst klar wird.

Um ein markantes Beispiel anzuführen: Der Künstler Joseph Beuys hatte eine Kinderbadewanne<sup>18</sup> als Kunstobjekt auf Schloß Moisbroich ausgestellt, das von ortsansässigen Parteimitgliedern

<sup>16</sup> E. Husserl, Hua I, 32. Husserl fährt an dieser Stelle fort: »Ein Außerhalb derselben ist ein Widersinn, sie ist universale, absolute Konkretion. Das Universum wahren Seins als etwas außerhalb des Universums möglichen Bewußtseins, möglicher Erkenntnis, möglicher Evidenz fassen zu wollen, beides bloß äußerlich durch ein starres Gesetz aufeinander bezogen, ist ein Nonsens.« (Ebd.) Man erkennt unschwer die Speerspitzen Husserls gegenüber einem rein naturwissenschaftlichen, auf formale Gesetzmäßigkeiten reduzierten Denken, als auch gegenüber dessen Pendant empiristischer und positivistischer Theoreme. Der ›Empirismus‹, der allenthalben eine wissenschaftliche Renaissance zu erfahren scheint – man sehe sich einmal die mit gewaltigen Summen unterstützten diversen Projekte gegenwärtiger Human- und Sozialwissenschaften an – ist, um mit Husserl zu sprechen, ein »Widersinn« und »Nonsens«, und dies aus philosophischer und denkerischer Notwendigkeit. Hätte man Husserl besser rezipiert und verstanden – muß man sagen, hätte man ihn überhaupt gelesen? –, so wären bestimmte wissenschaftliche Naivitäten von vorneherein obsolet.

<sup>17</sup> Man beachtet im Anschluß an Husserl m.E. zu wenig die mit der ›Reduktion‹ (epoché) einhergehende Konsequenz der »Urteilsenthaltung«, hieße dies doch nicht weniger, als daß eine Ebene freigelegt wird, welche die Voraussetzungen und Bedingungen jeglicher Urteilsfunktion überhaupt aufzuzeigen in der Lage ist. Die ›Reduktion‹ stellt die denkerische Primordialität des ›Urteils‹ in einer grundsätzlichen Weise in Frage. Macht man diesen Schritt nicht mit, so bleiben einem die *phänomenologischen* Eröffnungen verschlossen.

<sup>18</sup> J. Beuys, »Kinderbadewanne«, 1960, Sammlung Schirmer, München.

nicht als solches erkannt und somit anlässlich einer Feier als Spülbehälter für Biergläser interpretiert wurde.<sup>19</sup> Dies war nur möglich, weil hier der Horizont für Kunst, gewiß ein ganz bestimmter Horizont fehlte, wodurch erst dem »Ding« Badewanne der spezifische Sinn »Kunstwerk« gegeben wird. Pointiert gesagt: Etwas, hier die Badewanne, ist nur gegeben innerhalb der *jeweiligen* Region, weshalb dieses auch nur in dieser Region, diesem Horizont wahrgenommen und verstanden werden kann. »Kunst« und »Reinigung« sind zwei unterschiedliche Gebungssinne, durch die ein »etwas« auf sein »als etwas« zurückgeführt wird. »Badewanne« besagt als Reinigungsobjekt etwas völlig anderes denn als Kunstobjekt und es bedarf hierzu der jeweils entsprechenden Subjektverfaßtheit. Nun sind gewöhnlich mehrere Gebungssinne ineinander gelagert, die alle zusammen das Gegebene in seinem Gegebensein konstituieren. Erst so vermag man über das bloße »Ding« Badewanne hinaus zum »Phänomen« Badewanne in seiner Vielschichtigkeit vorzustoßen. Im Beuys'schen Fall etwa wären nicht nur Horizonte der Kunst vonnöten, um sich das Phänomen Badewanne geben zu lassen, sprich dieses in seinen Gegebenheitsweisen zu verstehen, es bedarf auch der Horizonte der Sozialität und Solidarität (»Soziale Plastik«!), des politischen Bewußtseins ebenso wie des gesellschaftlichen, des kulturellen ebenso wie des geschichtlichen. Anders gesagt: Einen »Beuys« zu verstehen und, um es phänomenologisch adäquater auszudrücken, zu »sehen«, bedarf es der Ausbildung all dieser Gebungssinne und Horizonte. In diesem spezifischen Fall hatte zudem der Gebungssinn des »Rechts« (Versicherungsfrage) zwischen den beiden Horizonten der Kunst und des alltäglichen Bewußtseins nicht nur zu vermitteln, er machte auch den Sinn unterschiedlicher Gebungssinne offenkundig. Bei Beuys keineswegs ein leichtes Unterfangen, insofern sein erweiterter Kunstbegriff die Gegenstellung von Kunst und Alltag ja gerade in Frage stellt.<sup>20</sup>

»Phänomen« meint also die Gegebenheitsweise, den Gebungssinn und die Seinsregion von »etwas«, das man gewöhnlich mit »Ding« assoziiert. So entspricht jeder Gegebenheitsweise, jeder »Seinsregion« ein jeweiliges Sinnverständnis und ein jeweiliger

---

<sup>19</sup> Vgl. H. Stachelhaus 1989, 186 f.

<sup>20</sup> Sh. etwa sein Projekt »7000 Eichen«, das diese unterschiedlichen Gebungssinne an der minimalen Differenz eines Buchstabens unter dem Motto »Stadtverwaltung statt Stadtverwaltung« offenkundig machte. (Vgl. Stachelhaus 1989, 182 f.)

Sinnentwurf. Die Konstitutionsforschung ist so vor allem *Sinnforschung*. Der Sinn, genauer der *Sinnhorizont gibt* die Dinge, und zwar in ihrer Gegebenheitsweise. Jeder Horizont steht dabei wiederum in einem weiteren Verweisungszusammenhang von Horizontstrukturen, die alle für die Sinnggebung verantwortlich zeichnen.

Wichtig zu sehen ist, daß all diese methodischen Grundzüge wie Intentionalität, Konstitution, Reduktion, Horizont usw. nicht etwa Bausteine sind, die aufeinander aufbauen, sondern einen einzigen Strukturzusammenhang bilden, der das Phänomen erst als *Phänomen* hervortreten läßt. Phänomen meint eigentlich Horizontphänomen, das heißt Sinnkonstitution. Ein entscheidendes Anliegen der Husserlschen Phänomenologie besteht demnach darin, die Arbeit der Vernunft auf ihre Sinnforschung hin geöffnet zu haben. Insofern die Vernunfttätigkeit auf Sinn hin betrachtet wird und nicht mehr nur auf ihr Vermögen und ihre Leistung, geht es ihr um *Horizont-eröffnung(en)*, wo ein allzu kruder Realitätsblick (»Geradeauseinstellung«, »Verschossensein in die Dinge«) auf die Bedingungen seines Erfassenkönnens zurückgeführt wird. Diese erweisen sich als jeweilige und spezifische Regionen, die erst sehen und zum Vorschein kommen lassen, was man gewöhnlich als *Realum* oder *Gegebenes*, als »das, was schon immer ist«, vorausgesetzt hat. Um also etwas überhaupt *als dieses* erfassen und wahrnehmen zu können, bedarf es der »vorgängigen« Konstitutionsleistung so unterschiedlicher Horizonte wie der Personalität und Intersubjektivität, der Sozialität und Geschichtlichkeit, usf. Gewiß, Husserl war es zunächst vor allem um Wahrnehmungsphänomene zu tun, aber der Focus seiner methodischen Überlegungen läuft auf diese Horizont- und Sinnforschung hinaus.<sup>21</sup>

Was ist nun mit Husserls methodischem Rüstzeug gewonnen? Nun, alles Gegebene erweist sich als eingebettet in eine jeweilige Gegebenheitsweise, *die* Wirklichkeit öffnet und differenziert sich in regional bestimmte Wirklichkeitstypiken, denen eine jeweilige Subjekt-Objekt-Korrelation entspricht, und, aus dem »Realum« wird das »Phänomen«. Phänomenologie versteht sich als Selbstklärung der Vernunft hinsichtlich ihrer als Regional-, Horizont- und Sinnfor-

<sup>21</sup> Von hier aus erklären sich auch die diversen hermeneutischen Fragestellungen, worin es ja auch um das Verstehenkönnen von Horizonten geht. Nicht nur Heidegger und Gadamer haben ihren Ausgang von der Methodik der phänomenologischen Sinnforschung Husserls genommen.

schung. Ja, es wird klar, daß die Vernunft selber nicht nur Forschungssubjekt, sondern vor allem Forschungsobjekt ist, das heißt, daß sie sich aus der konkreten Arbeit von Ding-, Horizont- und Weltwahrnehmung heraus so erfährt, daß sie allererst als darin konstituierte ersteht. Phänomenologie – in der Tat die zur Erscheinung kommende Vernunft.<sup>22</sup> Mit Husserl öffnet sich erst das gesamte innere Feld der transzendentalen Subjektivität, die sich in »regionale Ontologien« auffächert. Mit ihm kann gezeigt werden, daß dem jeweiligen Subjekttypus eine jeweilige Objektverfaßtheit entspricht, daß jede Erfassungsweise an eine bestimmte Horizontstruktur gebunden ist, die alles Erscheinen erst in seinem Erscheinungssinn zum Vorschein kommen läßt. Sein Erscheinen ist sozusagen Sinnbestätigung der Horizontstruktur.<sup>23</sup> Bei Kant, um den Unterschied festzuhalten, bleibt die gesamte Phänomenalität noch auf Naturkausalität beschränkt; diese kann zwar auch als Sinnhorizont verstanden werden, aber nur als ein ganz spezieller und keineswegs als universal gültiger Horizont allen Erscheinenkönnens. Kant hatte noch keine *Sinnfrage* gestellt und auch noch nicht stellen können, was wiederum am Fehlen der Paradigmen der Intentionalität und des Horizontbewußtseins hängt.

Die Relevanz und Triftigkeit des Husserlschen Projekts für das

---

<sup>22</sup> Es scheint hier eine gewisse Verwandtschaft mit Hegel zu bestehen, allein der Unterschied zwischen Hegel und der phänomenologischen Forschung besteht in der dimensionalen Differenz von »Begriff« und »Phänomen«. Näheres hierzu vgl. Verf. 1996b, 84–106.

<sup>23</sup> Die »transzendente Reduktion« ermöglicht diese Blickwendung, die ja zugleich eine andere »Einstellung« bedeutet. Man hat in diesem Zusammenhang des öfteren von der »Künstlichkeit« der transzendentalen Reduktion gesprochen, insofern diese jegliches Realum, ja jegliche Weltgeltung zunächst einmal einklammert, was eben unter »realen« und »natürlichen« Bedingungen gar nicht statthaben kann. Mir scheint eine solche Einschätzung indes noch auf dem Gegensatzmodell von transzendentelem und empirischem Bewußtsein aufzuruhen, das für das transzendente Subjekt einen Empiriebegriff zu benötigen scheint, den dieses gar nicht haben kann. Ist es nicht im Gegenzug gerade Husserls Anliegen gewesen, mit der transzendental-phänomenologischen Denkstruktur die Ermöglichungsbedingungen aller Realität *in ihrem Erscheinen* aufzuzeigen, so daß durch die transzendentalen Strukturen allererst der Horizont und der Sinn von Realität, also doch das Reale schlechthin klar wird? Indem die Sinnhorizonte geöffnet und erfaßt werden, wird allererst Klarheit über die Realität erfaßt. Oder was wäre letztere ohne erstere? Es ginge also darum, nicht nur »das, was ist«, hinsichtlich seiner kategorialen Bedingungsstrukturen zu untersuchen, sondern zu sehen, daß durch die phänomenologische Arbeit die jeweiligen Horizonte miteröffnet werden, wodurch alles Gegebene erst in seinem *Sinn* hervortritt, d. h. *real wird*. Das macht einen fundamentalen Unterschied!



interkulturelle Denken liegt auf der Hand, und dies nicht erst aufgrund späterer Fragestellungen nach der Intersubjektivität, der Fremderfahrung und der Lebenswelt, sondern schon mit Beginn seines transzendental-phänomenologischen Methodenbewußtseins. Nimmt man ernst, was es heißt, wenn das Wie der jeweiligen Zugangsweise die ihm entsprechende Weltsicht als sein Gegenüber erhält, dann vermag man die Brisanz kultureller Wahrnehmungs- und Erfahrungsformen zu ermessen, wenn diese über die jeweiligen kulturellen Grenzen hinaus reichen, also *inter-kulturelle* Kriteriologien erfordern.<sup>24</sup>

### 1.3 *Genesis und Geltung oder vom Sinn der transzendentalen Erfahrung*

Nach Kant wäre ein solcher Zusammenhang unsinnig und widersprüchlich. Eine transzendente Erfahrung widerspräche gerade dem Begriff von transzendentaler Erkenntnis. Gleichwohl, Husserl greift diesen Topos nicht von ungefähr auf, wird hier doch das ständig begegnende Theorem von Geltung und/oder Genesis virulent. Was sich bei Kant noch in den beiden nicht ineinander überführbaren Ebenen von apriorischer Prinzipienfrage und historischer Gegebenheiten zeigt, wird sich bei Husserl als sich gegenseitig bedingend erweisen. Nicht länger läßt sich die klassische Unterscheidung von *empirischer* Erfahrung hier und *transzendentaler* Geltung dort aufrecht erhalten. ›Erfahrung‹ gewinnt eine neue grundlegende Auszeichnung, jenseits von Empirizität und Transzendentalität. Wie ist das möglich? Nun allein dadurch, daß Husserl auch das ›Ich‹ in die Konstitutionsfrage einbezieht, so daß dieses selber zum Analysat wird. Die Konstitutionsforschung betrifft Ego *und* Welt, und dies auf eine

---

<sup>24</sup> Kant hatte diese transzendente Einsicht der Identität von Methodik und Denken schon gesehen, allein ihm blieb der Umstand verborgen, daß sein Denkszug die Differenz von ›Ding an sich‹ und ›Erscheinung‹ allererst hervorbringt und nicht schon voraussetzt. Das ›Ding an sich‹, so konnten wir sehen, springt als notwendiges Residuum der Zugangsweise der theoretischen Vernunft heraus, ist sozusagen die implizite Antwort der moralischen Welt auf die Fragen der Vernunft. Anders gesagt: Spätestens seit Husserl kann nicht mehr von einem Realitätsbegriff ausgegangen werden, und sei er als Idee oder wie sonst konzipiert, dem man sich dann noch rational, begrifflich, hypothetisch und wie auch immer annähern könnte. Solche Naivitäten sind eigentlich seit Husserl passé.

Weise, daß beide, auf den jeweiligen Ebenen und in den jeweiligen Konstellationen, aneinander erst ansichtig werden. Hatte sich Husserl zunächst auf der Ebene »statischer Konstitution« aufgehalten, so wurde ihm zunehmend klarer, daß es mehrere Ebenen mit konstitutiver Bedeutung gibt, die alle miteinander verknüpft werden müssen. Zeit, Raum, Geschichte, um nur elementare Phänomenstrukturen zu nennen, arbeiten an der »Ichgenese« ebenso mit wie an der dieser entsprechenden »Weltgenese«. Was sich so im Subjekt als »Habitualitäten« niederschlägt, gerinnt auf der Objektseite zu »Sedimentierungen«. Beide werden mit jeder Erfahrung nicht nur aufgerufen, sie ermöglichen dadurch auch jede weitere Erfahrung. Bekanntlich suchte sich Husserl hier mit der Differenzierung von »aktiver« und »passiver Genesis«<sup>25</sup> zu helfen, ruht doch alles »Werden« auf einem »Gewordensein« auf, auf das einerseits stets zurückzukommen ist, das andererseits aber dadurch verflüssigt, verlebendigt und auch in neuer Weise erfahren wird. »Erfahrung« gibt es nur *als* diesen »Motivationszusammenhang« (vgl. Hua I, 162) von passiver und aktiver Genesis, und insofern diese Genesis die transzendentalen Bedingungsstrukturen hinsichtlich ihres *konstitutiven Geschehens* angeht und darin aufzeigt, kann Husserl mit vollem Recht von »transzendentaler Erfahrung«<sup>26</sup> sprechen. Erfahrung ist so immer »ausweisende Erfahrung« (Hua III/1, 101) des Bewußtseinslebens selber, und damit Selbsterfassung seines aktiven und passiven genetischen Geschehens. »Erst durch die Phänomenologie der Genesis wird das Ego als ein unendlicher, in der Einheit universaler Genesis verknüpfter Zusammenhang von synthetisch zusammengehörigen Leistungen verständlich – in Stufen, die sich durchaus der universalen verharrenden Form der Zeitlichkeit fügen müssen, weil diese selbst sich in einer

---

<sup>25</sup> Husserl, Hua I (IV. Med. §38f., 111 ff.)

<sup>26</sup> Husserl, Hua I, 176 ff., 66 ff., *passim*. – Schon in den Ideen I formuliert Husserl wie folgt: »Niemals ist ein an sich seiender Gegenstand ein solcher, den Bewußtsein und Bewußtseins-Ich nichts angeht. Das Ding ist Ding der Umwelt, auch das nicht gesehene, auch das real mögliche, nicht erfahrene, sondern erfahrbare, bzw. vielleicht erfahrbare. Die Erfahrbarkeit besagt nie eine leere logische Möglichkeit, sondern eine im Erfahrungszusammenhange *motivierte*. Dieser selbst ist durch und durch ein Zusammenhang der »*Motivation*«, immer neue Motivationen aufnehmend und schon gebildete umbildend. Die Motivationen sind ihrem Auffassungs- bzw. Bestimmungsgehalte nach verschiedene, reicher oder minder reich, inhaltlich mehr oder minder begrenzte oder vage, je nachdem es sich um schon »bekannte« Dinge oder »völlig unbekannte«, noch »unentdeckte« handelt, bzw. bei dem gesehenen Ding um das von ihm Bekannte oder noch Unbekannte.« (Hua III/1, 101)

beständigen passiven und völlig universalen Genesis aufbaut, die we-  
sensmäßig alles Neue mit umgreift.«<sup>27</sup>

Ich halte diesen Aspekt *genetischer* Phänomenologie für eine entscheidende Entdeckung Husserls, da sie mit der Konstitutionsfrage ernst macht, also – gemäß phänomenologischem Konsens – nichts ungeprüft übernimmt oder gar voraussetzt. So wird auch das ›Ego‹ selber zum Konstituens eines Vollzugsgeschehens, eine Konsequenz, die Husserl gleichwohl weder gezogen hat noch ziehen konnte. Dazu stand die für ihn fundierende Entdeckung der Intentionalität im Wege, die immer schon Subjektivität als solche voraussetzen muß. Aber, Husserl sah durchaus die Notwendigkeit der *Konstitutionsforschung* für beide Seiten, was eben nur als phänomenologische Genesisforschung möglich wird. Sätze wie der folgende scheinen diese Weitsicht durchaus zu bestätigen: »Der Konstitution nachgehen ist nicht der Genesis nachgehen, die eben Genesis der Konstitution ist ...«<sup>28</sup> Aktive wie passive Genesis in ihrem Zusammenspiel, überhaupt der genetische Gesichtspunkt wird zum Motor weiterführender phänomenologischer Forschungen. Jeder Geltungsinstanz wird darin ihr Konstitutionsweg aufgewiesen, und so wird es möglich, jegliche Geltungsfrage als ein bestimmtes Ergebnis einer bestimmten Sinnebene zu fassen, nur daß jene ein Abstraktionsergebnis eines vorausgehenden Erfahrungsprozesses darstellt und nicht, wie oft angenommen, selber als Ausgangspunkt von Analysen dienen kann.

Insbesondere bezüglich des »Weltphänomens«, auf das sich unser Augenmerk ja richtet, läßt sich die »Genesis der Konstitution« gut studieren. Husserl spricht von einer »präsumptive(n) Evidenz der Welterfahrung« (Hua I, III. Med. §28, 96 f.), und wenngleich diese bloß als »Korrelatidee« zur »Erfahrungsevidenz« angesetzt ist, so möchte Husserl doch folgendes damit zeigen: In jedem Gegebensein ist stets ein Verweisungszusammenhang innerer wie äußerer Hori-

<sup>27</sup> Husserl, Hua I, 114.

<sup>28</sup> Husserl, Hua XIV, 41. (Vgl. hierzu Bernet u. a. 1996, 181 ff.) Auch wenn Husserl in der angeführten »Beilage I« einen anderen Themenschwerpunkt verfolgt, so zeigt sich doch das grundsätzliche Moment der genetischen Phänomenologie. So fährt er etwas später fort: »Indem die Phänomenologie der Genesis dem ursprünglichen Werden im Zeitstrom, das selbst ein ursprünglich konstituierendes Werden ist, und den genetisch fungierenden sogenannten ›Motivationen‹ nachgeht, zeigt sie, wie Bewusstsein aus Bewusstsein wird [sic!], wie dabei im Werden sich immerfort auch konstitutive Leistung vollzieht, so der Bedingtheitszusammenhang zwischen Motivanten und Motivaten, ...« (Ebd.)

zonte, die wiederum auf weiterführende Horizonte verweisen, mitgegeben. Gehen bei Kant transzendentales X (Substanz, Substrat) und Erscheinung auseinander, so zeigt Husserl, daß *im* spezifischen, aspektiven und abgeschatteten Gegebensein der Dinge unthematisch deren weitere Horizontverweisungen angelegt sind, die auf ›Welt‹ als Universalhorizont zulaufen.<sup>29</sup> Der Verweisungszusammenhang, man könnte auch sagen, das »transzendente Und-so-weiter« läuft auf ›Welt‹ als Universalhorizont hinaus. Diese ist das eigentlich Angezielte, das unthematisch und unsichtbar gleichsam im Hintergrund ihrer Verweisungsunendlichkeiten schlummert, und das doch *darin* irgendwie »gesehen« und »gewußt« ist. In diesem Sinne kommt auch schon die Welt in einer bestimmten Weise zur Gegebenheit, aber nur in einer bestimmten Perspektive, einer bestimmten Abschattung, usw. Ja dies, daß etwas in meisten Teilen entzogen ist, ist genau die Prägnanz und Profilation seines Gegebenseins. So kann man durchaus sagen, daß jede Dingwahrnehmung zugleich auch Weltwahrnehmung und Welterfahrung ist, und dies nicht etwa erst auf dem Weg dorthin, sondern gerade in der Weise seiner jeweiligen konkreten Gegebenheit. Der Hut eines Clowns ist nicht erst ein Hutding unter anderen Hüten, sondern er zeigt, abgeschattet, schief, ironisch gebrochen und subversiv, melancholisch, doch letztlich zustimmend usw. die ›Welt des Clowns‹, die wiederum in einer bestimmten Brechung die ›Welt des Menschen‹ vor Augen führt, in all ihrer Schönheit und spielerischen Eleganz, ihrer stetigen Vorläufigkeit und ihrem anarchischen Experiment, aber auch in ihrer Selbsttäuschung, Ausgesetztheit und Verletzlichkeit. Der Hut des Clowns, er zeigt dem Menschen seine Welt, auf eine ganz bestimmte Weise, genau darin aber treffend und schlagend. Welt, so könnte man umgekehrt formulieren, gibt es immer nur in dieser Zuspitzung, d. h. *in* Konkrektion. Anders ausgedrückt: In jeder Erfahrung wird Welt als ›Welt‹ ansichtig, erlebbar und fühlbar, gerade dadurch, daß Welt niemals als ganze gegeben und zur Anschauung gebracht werden kann. Genau dies macht die Erfahrung so einschlägig und unhintergebar, daß mit ihr ›Welt‹ als Genesis und doch zugleich konkret auftaucht. Das Spezifische einer Erfahrung gewinnt diese nicht dadurch, daß sie nur diese und keine andere Erfahrung wäre, sondern dadurch, daß ihr eine Art

---

<sup>29</sup> »Daß die Welt ein Zusammenhang von Sinnverweisungen ist, hat erst die Phänomenologie unseres Jahrhunderts erkannt und zum Thema philosophischer Analysen gemacht.« (K. Held 1995, 109)

Weltfokus innewohnt, dessen verweisungsbezogenes und dadurch sich öffnendes *Erfahren* die Erfahrung allererst zur Erfahrung, und das heißt immer zu *dieser* Erfahrung macht.

›Welt‹, so bliebe festzuhalten, taucht als phänomenaler Befund erst dann auf, wenn der Schritt von der Geltungsfrage zu der diese bedingenden und hervorbringenden Genesis gemacht wird. Direkt damit einher geht das Grundmotiv der ›transzendentalen Erfahrung‹, welche die transzendentalen Bedingungsstrukturen aus ihrem Erfahrungs- und Sinnzusammenhang heraus aufzeigt und dadurch auch zu erklären weiß. Die transzendente Erfahrung »arbeitet« vor den Alternativen von Apriorität und Aposteriorität wie von Transzendentalität und Empirizität. Husserl, so scheint mir, war diesen phänomenologischen Einsichten auf der Spur, und die nachhusserlschen Phänomenologiekonzepte sollten denn hier auf unterschiedliche Weise ihren Ausgang nehmen.

#### 1.4 Intersubjektivität und Fremderfahrung

Wie die Nachlaßbände zur Intersubjektivität<sup>30</sup> eindrucksvoll zeigen, hatte sich Husserl schon relativ früh, etwa ab 1905, mit der Frage der Intersubjektivität beschäftigt. Subjekte erscheinen immer als *andere* Subjekte, und sie unterscheiden sich darin dimensionaliter von jeglicher Form von Gegenständlichkeit. Was sich zunächst, von der intentionalen Struktur her betrachtet, als universal gültige Erfassungsweise darstellt, wird nun angesichts der Erfahrung des Anderen brüchig und fragwürdig. In seinen programmatischen Ausführungen der »Pariser Vorträge« sieht Husserl denn auch im Aufweisenkönnen des anderen Subjektes, allgemeiner, der Intersubjektivität, den Probiestein seines transzendental-subjektiven Ansatzes liegen, »das einzige wirklich beunruhigende Bedenken.« (Hua I, 34) Bekanntlich nähert sich Husserl dieser Fragestellung über das Moment einer leiblich verankerten ›Einfühlung‹. Ich selber habe mich immer schon als ›mich‹ apperzipiert, auch und gerade dann, wenn alle meine Wahrnehmungen von vorgegenständlichen kinästhetischen Bewegungen meines Leibes, die orthaft und zeitlich gebunden sind, gleichsam fundierend begleitet werden. Genau diese kinästhetische Genese meines Leibes bietet einen Zugang zum Anderen als Anderen im Sinne eines

<sup>30</sup> Vgl. Hua XIII, XIV, XV.

anderen Leibes und eines anderen Subjektes. Durch diesen Bezug wird aber gerade deutlich, daß mir der Andere auf eine grundlegende Weise zugleich entzogen ist. Dieser Entzug macht sich wiederum merklich darin, daß ich den Anderen als appräsentisch apperzipiere, daß er meiner Leibkonstitution als »ähnlich« erscheint, daß zwischen ihm und mir eine Form der »Gleichheit«, der »Analogie« waltet, an der wir uns beide, als leiblich verankerte Subjekte, zu bewähren haben. Ich schließe also nicht auf den Anderen, er unterliegt eigentlich keinem Urteil, da »unsere« Intersubjektivität ja Voraussetzung jeglicher Urteilsbildung und Realität ist. So legt sich die weitere Konsequenz nahe, daß das »Inter« der Subjekte sich als Vergemeinschaftung monadischer Subjekte versteht, welche die Grundlage jeglichen Wahrnehmens- und Verstehenkönnens bildet.<sup>31</sup> »Eben damit erweitert sich die transzendente Subjektivität zur *Intersubjektivität, zur intersubjektiv-transzendentalen Sozialität, die der transzendente Boden ist für die intersubjektive Natur und Welt überhaupt* und nicht minder für das intersubjektive Sein aller idealen Gegenständlichkeiten.« (Hua I, 35)<sup>32</sup>

Husserl wäre allerdings nicht Husserl, würde er sich damit begnügen. Die Erfahrung des Anderen bleibt ein Anstoß, eine Beirrung, eine Herausforderung für alle transzendente Phänomenologie, ja für alle Philosophie, insofern diese auf Selbstheit, Selbstbewußtsein und Selbsterfahrung, auf Eigenheitssphäre und originären Gegebenseins basieren. Eine Phänomenologie der »Fremderfahrung« tritt daher als notwendiges Desiderat auf den Plan, dem sich Husserl in seiner mittlerweile berühmten »V. Cartesianischen Meditation« widmet.<sup>33</sup> Auch wenn Husserl in seinen Analysen zur Fremderfahrung vieles, vermutlich Entscheidendes schuldig bleibt –

---

<sup>31</sup> Vgl. hierzu auch Hua XXIX, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß 1934–37, 197 ff.

<sup>32</sup> Daß das transzendental-intersubjektive Moment einen konstitutiven Wirkzusammenhang darstellt, erhellt folgende Stelle: »Im transzendentalen Sinn kann ich offenbar von einem ›Äußeren‹, von Etwas, das meine abgeschlossene Eigenheit überschreitet, nur bedingt sein, sofern es den Sinn ›Anderer‹ hat, der in durchaus verständlicher Weise in mir die Seinsgeltung transzendental anderes Ego gewinnt und ausweist. Von da aus wird die Möglichkeit und der Sinn nicht nur einer Vielheit *koexistierender* absoluter Subjekte (›Monadens‹), sondern *aufeinander* transzendental-wirkender und in Gemeinschaftsakt Gemeinshaftsgelbilde als Werke konstituierender Subjekte klar.« (Hua XVII, 282)

<sup>33</sup> Hua, I, 121–183.

ich gehe in den beiden Kapiteln B.II.2.2 und C.I.6.3 näher darauf ein –, so ist ihm gleichwohl das Gespür für diesen Fragekomplex nicht abzusprechen. Auch in der Themenstellung – Stichwort »Fremderfahrung, »Leibbewußtsein« u. a. –, und nicht nur in methodischer Absicht, erweist sich Husserl als wichtiger Weichensteller kultureller und interkultureller Phänomene. Eine Schlüsselstelle möchte ich hier gleichwohl zitieren, da sie zum einen Husserls Fremderfahrungskonzept sehr klar hervortreten läßt, zum anderen aber auch dessen Grenzen offenkundig macht: »In dieser Art bewährbarer Zugänglichkeit des original Unzugänglichen gründet der Charakter des seienden *Fremden*. Was je original präsentierbar und ausweisbar ist, das bin ich selbst, bzw. gehört zu mir selbst als Eigenes. Was dadurch in jener fundierten Weise einer primordial unerfüllbaren Erfahrung, einer nicht original selbstgebenden, aber Indiziertes konsequent bewährenden, erfahren ist, ist *Fremdes*. Es ist also nur denkbar als Analogon von Eigenheitlichem.« (Hua I, 144) Genau hier wird eines deutlich: Der, das Fremde wird zwar als Fremdes erfahren, aber die Erfahrungsvoraussetzung verbleibt in der Sphäre der Eigenheit.<sup>34</sup> Die Frage ist dann, ob und inwieweit der Fremde so überhaupt in seiner Fremdheit erfaßt und nicht nur bloße Spiegelung meiner selbst ist. Desweiteren, ob, was Husserl in seiner Intersubjektivitätsthese der Vergemeinschaftung implizit vorauszusetzen scheint, tatsächlich von einer Symmetrie zwischen mir und dem Anderen resp. dem Fremden ausgegangen werden kann, oder ob nicht vielmehr eine Asymmetrie besteht, in der deutlich wird, daß der Zugang von mir zum Fremden nicht mit jenem des Fremden zu mir kompatibel oder analogisierbar ist. Wir erscheinen uns nicht nur als Andere, auch sind wir nicht nur Andere, wir sind auch anders, nehmen anders wahr, fühlen und erkennen anders. Diese Differenz jedenfalls ist nicht so ohne weiteres zu überbrücken, ja sie läßt erst die *Erfahrung* des Fremden eigens hervortreten.<sup>35</sup> Husserl spricht indes vom Anderen als dem »alter ego«, also dem Anderen meines Ich, was letztlich nicht nur darauf verweist, daß trotz aller leiblichen Anschauung und personaler Einfühlung der Andere und Fremde *gedacht*, nicht aber *erfahren* wird<sup>36</sup>; es bekunden sich darin auch erste Fundamentalkriti-

<sup>34</sup> Vgl. hierzu K. Held 1991a, 305–337; D. Lohmar 1997, 189–205.

<sup>35</sup> Vgl. hierzu auch B. Waldenfels 1995a, 51–68.

<sup>36</sup> Vgl. Waldenfels 1992b, 33 f.

ken an Husserls Paradigma der Intentionalität, die, wie Levinas zeigt, der *Erfahrung* des Anderen und Fremden nicht gerecht zu werden vermag.<sup>37</sup>

Gleichwohl, mit der Inter-subjektivität, und dieser Aspekt ist für uns entscheidend, versucht Husserl nicht nur, auf Grundvoraussetzungen von Realität überhaupt, von Objektivität und Welterfahrung zurückzugehen, es wird darin deutlich, daß es um eine konstitutive Geschehensfrage zwischen den Subjekten geht, wodurch diese sich allererst *als* Subjekte begegnen können. Ebenso sieht sich durch die Fremderfahrung die Selbstgewißheit des Subjektes in einer fundamentalen und konstitutiven Weise in Frage gestellt. Nicht nur, daß hier eine innere Unruhe des Subjektes virulent wird, die es in eine konstitutive Bewegung seiner selbst überführt, durch die Begegnung mit Anderem und Fremdem wird allererst deutlich, wie begrenzt der Rekurs auf das Eigene bleiben muß. In diesem Sinne sind die Inter-subjektivität und die Fremderfahrung Vorboten der Interkulturalität, auch wenn, darauf ist zurückzukommen, Husserl hier nur erste Schritte vornimmt.<sup>38</sup>

### 1.5 Eröffnungen der Lebenswelt und »Krisis«-Denken

Mit dem Terminus der »Lebenswelt« betritt Husserl ein Feld, das die Phänomenologie fürderhin auf unabdingbare und in konstitutiver Weise an die Erfahrung binden wird. Der Begriff mag zeitgenössisch noch so sehr in Umlauf gewesen sein, er erhält durch seine transzendente Einbindung bei Husserl nicht nur *philosophische* Fundierungsfunktion, er avanciert auch zu einer kritischen Instanz jeg-

---

<sup>37</sup> Vgl. Levinas 1992, 65–141.

<sup>38</sup> Husserl führt die intersubjektive Konstellation und die Fremderfahrung mehr oder weniger aufeinander zurück. Dies verwundert keineswegs, insofern ja erst die Inter-subjektivität Garant der Objektivität ist, ergo die Bedingung der Möglichkeit von Objektivität darstellt. In diesem Sinne ist immer schon »der Fremde« zur Erfahrung gekommen, noch bevor er als dezidiert »Fremder« begegnet. In aller intersubjektiven Kommunikation resp. aller Objektivität hat, wie Husserl sagt, »die Fremderfahrung [schon] ihr Werk getan.« (Hua I, 150) Man sieht deutlich, daß die Fremderfahrung bei Husserl zwar thematisiert ist, daß sie aber von den »Originalsphären« des jeweiligen Subjektes aus interpretiert wird, so daß das Moment der *Erfahrung des Fremden* nicht in seinem phänomenologischen Eigenbereich zum Thema werden kann. Fremderfahrung bleibt bei Husserl eine Analog erfahrung und damit bleibt sie nachgeordnet.



lichen Denkens und jeglicher Erfahrung.<sup>39</sup> Nun will ich hier nicht der Entwicklung des Lebensweltbegriffs bei Husserl nachspüren, wenngleich daraus ersichtlich werden würde, daß dieses Theorem eine lange Inkubationsphase in Husserls Denken aufzuweisen hat. Es kam nicht erst mit seiner Spätphilosophie hinzu, es trat dort aber als notwendige Konsequenz seines phänomenologischen Gesamtprogramms mit aller Dringlichkeit hervor. Die Phänomenologie – und ihr Name ist methodisch wie systematisch in erster Linie mit Husserl verbunden – läuft auf die ›Lebenswelt‹ zu als die Entdeckung eines bislang so nicht gesehenen Voraussetzungsbodens der Philosophie selber.<sup>40</sup> Fungierte ihr Begriff zunächst als »unthematischer Anschauungsboden« (vgl. III/1, 10–38) und als »vorwissenschaftliche« und »vorbegriffliche Erfahrung« (Hua IX, 55 ff.), so gewinnt er schließlich Eingang in die philosophische Wissenschaftlichkeit, die diese ihre lebensweltliche Voraussetzung *mit* in ihre Analysen und Grundlagenforschungen, und zwar in methodischer und systematischer Absicht, einzubeziehen hat.<sup>41</sup>

Die Lebenswelt taucht als Desiderat einer von der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise gleichsam vergessenen Sinnschicht auf; ihre Aufsässigkeit macht sich insbesondere darin bemerkbar, daß mit ihr ein Erfahrungswert und eine Erfahrungswelt eingeklagt werden, auf denen die Wissenschaften zwar fußen, die sie aber nicht in ihrer grundlegenden »Lebensbedeutsamkeit« (Hua VI, §2) erfassen und ihrer »Einstellung« gemäß auch nicht fassen können. Ihr unthematisches Mitfungieren blieb lange hin verborgen, ebenso wie die für sie konstitutive Subjektrelativität gar nicht mehr in den Forschungsblick zu rücken vermochte. Die Welt wird zum Arsenal objektiver Gegebenheiten, die mit dem Index »Unendlichkeit« versehen sind und daraufhin erforscht werden können. Der Fortschritt der Wissenschaften legitimiert sich darin, daß die von ihr vorausgesetzte »Welt« nie endgültig erforscht werden kann, was den Forschungsimpetus aber gerade erst am Laufen erhält. Eine für beide Seiten »unbequeme Situation« (Hua VI, 133) wird ersichtlich, welche sich der nicht bewältigten Beziehung zwischen »Lebenswelt und

<sup>39</sup> Zum Terminus Lebenswelt vgl. F. Fellmann 1983; R. Welter 1986; E. W. Orth 1999, 106 ff.; speziell zu Husserl vgl. Bernet u. a. 1996, 201 ff.

<sup>40</sup> Vgl. hierzu auch K. Held 1991b, 79–113.

<sup>41</sup> Vgl. hierzu die berühmt gewordenen Einleitungsparagraphen der Krisis-Schrift (Hua VI, §1–7)

objektiv-wissenschaftliche(r) Welt« (ebd.) gegenübersteht. »Der Kontrast zwischen dem Subjektiven der Lebenswelt und der ›objektiven‹, der ›wahren‹ Welt liegt nun darin, daß die letztere eine theoretisch-logische Substruktion ist, die eines prinzipiell nicht Wahrnehmbaren, prinzipiell in seinem eigenen Selbstsein nicht Erfahrbaren, während das lebensweltlich Subjektive in allem und jedem eben durch seine wirkliche Erfahrbarkeit ausgezeichnet ist. Die Lebenswelt ist ein Reich ursprünglicher Evidenzen.«<sup>42</sup> Husserls Votum lautet durchaus eindeutig: »Das Wissen von der objektiv-wissenschaftlichen (Welt) ›gründet‹ in der Evidenz der Lebenswelt. Sie ist dem wissenschaftlichen Arbeiter bzw. der Arbeitsgemeinschaft vorgegeben als Boden, aber, auf diesem aufbauend, ist doch das Gebäude ein neues, ein anderes. Hören wir auf, in unser wissenschaftliches Denken versunken zu sein, werden wir dessen inne, daß wir Wissenschaftler doch Menschen und als das Mitbestände der Lebenswelt sind, der immer für uns seienden, immerzu vorgegebenen, so rückt mit uns die ganze Wissenschaft in die – bloß ›subjektiv-relative‹ – Lebenswelt ein.«<sup>43</sup> Im Aufmerksammachen auf die fehlende Lebensbedeutsamkeit wie die philosophischen Halbheiten und Naivitäten der objektiven Wissenschaften liegt der kritische Stachel der Lebenswelt. Bleibt deren Herausforderung aber unberücksichtigt, rutscht die lebensweltliche Bedingtheit auf die Objektseite der wissenschaftlichen Erfassbarkeit, aus der ›Lebenswelt‹ wird die ›objektive Welt‹. Anstatt nun daraus die Konsequenz einer wissenschaftlichen Relativierung zu ziehen als *einem* Grundzug jeweiliger lebensweltlicher Selbstverständigung (vgl. Hua VI, 133 f.), wird diese als allgemeiner Voraussetzungsboden überhaupt verobjektiviert. Die entsprechende Subjektrelativität gerät völlig außer Acht, der Objektivitätsglaube der Wissenschaft scheint legitimiert. Wird indessen die Eingebundenheit der Wissenschaften in die jeweilige Lebenswelt gesehen – Lebenswelt gibt es immer nur jeweilig, subjektiv und auch kulturell –, so vermag der Schritt zur lebensweltlichen Grundierung allen wissenschaftlichen Erkennens plausibel zu werden, ja mehr noch, deren gegenseitige Eingebundenheit und Angewiesenheit wird zum gesuchten phänomenologischen Thema. Der bekannte »Galilei-Paragraph« (Hua VI, §9) hat hierin denn auch sein eigentliches Bewenden.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> Hua VI, 130.

<sup>43</sup> Hua VI, 133.

<sup>44</sup> Merleau-Ponty hat dies in seiner Wahrnehmungsphänomenologie auf seine Weise

Neben der Erfahrungsdimension zeichnet sich die »Lebenswelt« insbesondere durch Husserls Unterscheidung von »Flächenleben« und Tiefenleben« aus. Unter Flächenleben versteht Husserl die im Anschluß an Kant konzipierte, naturwissenschaftlich imprägnierte Denkstruktur, die alles Erscheinen als »Erscheinen von etwas« nimmt, das selber nicht mehr erscheint. Was nicht mehr erscheint, ist in apriorischer Kategorialität ein für allemal festgelegt und daher als Selbstverständlichkeit und als nicht weiter befragbar vorausgesetzt.<sup>45</sup> So blickt alle Forschung auf die Empirien und Erscheinungen, und vermag nicht zu sehen, daß diese Sichtweise aufgrund ihrer »Idealisierung« und ihrem auf »Unendlichkeit« bezogenen Fortschrittsglauben nur einem Flächenbewußtsein gleichkommt, welches zwar ständig neue Ergebnisse und Inhalte zeitigt, in ihrer Grundausrichtung aber stets die selbe bleibt. Von Zeit zu Zeit auftretende Anfragen seitens ethischer, moralischer oder sonstiger Bedenken mag ein erstes Indiz dafür sein, die wissenschaftliche Einstellung tangiert dies nicht wirklich. Das Flächenleben offenbart so eigentlich ein Oberflächenbewußtsein, das sich seiner »unendlich reicheren Tiefendimension« (Hua VI, 122) nicht bewußt ist. Husserls ganze, wenngleich späte Bestrebungen zielen darauf, dem »patenten Flächenleben« der sog. objektiv-wissenschaftlichen Welt das »latente Tiefenleben« der subjekt-relativ geprägten Lebenswelt entgegenzustellen, d. h. auf die latenten »Tiefensphäre(n)« aller Erkenntnis aufmerksam zu machen.<sup>46</sup> Husserl wäre aber völlig mißverstanden, wollte man ihn eines »Irrationalismus« oder »Mystizismus« zeihen. Im Gegenteil, die Ortung der Lebenswelt ernötigt sich gerade aus der Besinnung darauf, daß die Wissenschaften um eines wachsenden Humanums willen auf

---

verschärft: »Die Wahrnehmung ist nicht der Anfang der Wissenschaft; in Wahrheit ist die klassische Wissenschaft eine Weise der Wahrnehmung, die ihren eigenen Ursprung vergessen hat und sich für vollendet hält. Zur ersten Aufgabe der Philosophie wird so der Rückgang auf die diesseits der objektiven Welt gelegene Lebenswelt, um aus ihr Recht und Grenzen der Vorstellung einer objektiven Welt zu verstehen, den Dingen ihre konkrete Physiognomie wiederzugeben, das eigentümliche Weltverhältnis eines Organismus und die Geschichtlichkeit der Subjektivität zu begreifen; um Zugang zu gewinnen zum phänomenalen Feld der lebendigen Erfahrung, in dem Andere und Dinge uns anfänglich begegnen, zum Ursprung der Konstellation von Ich, Anderen und Dingen; ..« (M. Merleau-Ponty, 1966, 80)

<sup>45</sup> Zum »Tiefenleben« der Lebenswelt bei Husserl als Kritik an Kants Schematismus- und Kategorienlehre vgl. G. Semerari 1995, 169–190, insbes. 175–180.

<sup>46</sup> Vgl., auch für das Folgende, Hua VI, §32 ff.

den Plan getreten sind, das in nichts anderem denn in der Selbstklärung und Selbsterforschung der Vernunft, sprich der Erforschung der eigenen Bedingungen liegt. Daher geht es Husserl auch, wie der für die Lebenswelt wichtige Paragraph 34 der *Krisis*-Schrift ausführt, um eine »Wissenschaft von der Lebenswelt«, also weder um bloße Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit noch um einen wie auch immer verstandenen außer- oder vorwissenschaftlichen Lebensweltbegriff.

Versuchsweise könnte man sagen, daß sich das Tiefenleben auf der Subjektseite als Vernunft, personale Freiheit und Geschichtlichkeit, auf der Objektseite als Sinn, als Wertestruktur kulturell-geschichtlicher Hervorbringungen und als lebensweltlich verankertes, kulturelles Leben darstellt. Deren Verklammerung, wenn man so will, deren korrelative Struktur, kommt im Personsein, dem »Horizont unserer Mitmenschheit«, wie »in jedem aktuellen Konnex mit Anderen« zum Ausdruck. (Hua VI, 124). Das Tiefenleben – auf dessen geschichtliche Dimension gehen wir gleich etwas näher ein – legt also nicht nur tiefere, d. h. dimensional voneinander abzuhebende Schichten frei, es vermag dadurch auch die intentionalen, korrelativen Grundstrukturen von Noesis und Noema in all ihren Vielfältigkeiten aufzuzeigen, wie diese nicht nur hinsichtlich wahrnehmungs- und erkenntnismäßiger, sondern auch hinsichtlich sinnlicher und leiblicher, personaler und ethischer, kultureller und geschichtlicher Ebenen auftreten. Mit dem Phänomen der Lebenswelt als »Tiefenleben« erwächst also nicht nur die implizit kritische Instanz aller Philosophie und Wissenschaftlichkeit, es vermag auch zum Aufweis deren Generierung und Genese beizutragen. Der philosophische Wissenschaftsbegriff von Neuzeit und Moderne führt nicht nur seine »Krisis« als implizites Moment mit sich, er läuft geradewegs auf diese zu, ja er erzeugt sie. Die Lebenswelt ist der kritische Aufschrei, der »von unten« kommend gegen eine Idealisierung »von oben« hervorbricht.

Die Lebenswelt beordert also die scheinbar objektive Wissenschaftswelt auf ihre Erfahrungsvoraussetzungen (»Urstiftungen«) zurück, zeigt ihr – in der Form der »Habitualitäten« (Subjektbezug) und »Sedimentierungen« (Objektbezug) – ihre Voraussetzungs-schichten, ohne welche sie gar nicht wissenschaftlich tätig sein könnte. Auch wenn der Lebensweltbegriff transzendental-subjektiv gebunden bleibt, er überschreitet die transzendente *Denk*struktur auf ihre *Erfahrungs*notwendigkeit hin. Husserl hat diese Erfahrungsfelder der Lebenswelt selber nun nicht mehr zum genuin phänome-

nologischen Thema erhoben, aber er hat den Blick darauf gewendet.<sup>47 48</sup>

## 1.6 Kulturbegriff und Geschichte

Der Aufweis der Lebenswelt auf der einen und die intentionale Struktur der transzendentalen Subjektivität auf der anderen Seite lassen in ihrer vielschichtigen Verklammerung einen Kulturbegriff hervortreten, der transzendentalen Geltungsfragen so wie den später entstehenden kulturanthropologischen Interessen Rechnung zu tragen sucht. Mit diesem Kulturbegriff lassen sich nach Husserl sowohl die unterschiedlichen kulturellen Lebenswelten als auch der gleichsam hinter diesen aufscheinende universale Weltbegriff – Husserl spricht von der »Ontologie der Lebenswelt« wie auch von den »apriorischen Wesensformen« der Lebenswelt (vgl. Hua VI, 176 f.) – aufzeigen und verstehen. Die alles entscheidende Frage ist natürlich, wie diese beiden Paradigmen aufeinander zurückzuführen sein sollen, wenn man weder einem Relativismus der Kulturen noch einem kulturellen Universalismus das Wort reden möchte. Husserl sah m. E. die Schwierigkeit, ob er sie auch einer Lösung zuführen konnte, muß bezweifelt werden.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> »Lebenswelt gab es also für die Menschheit immer schon vor der Wissenschaft, wie sie denn ihre Seinsweise auch fortsetzt in der Epoche der Wissenschaft. Also man kann das Problem der Seinsweise der Lebenswelt an und für sich vorlegen, man kann sich ganz auf den Boden dieser anschaulichen Welt stellen, alle objektiv-wissenschaftlichen Meinungen, Erkenntnisse außer Spiel lassen, um dann allgemein zu erwägen, was für »wissenschaftliche«, also allgemeingültig zu entscheidende Aufgaben sich hinsichtlich ihrer eigenen Seinsweise erheben. Könnte das nicht ein großes Arbeitsthema abgeben? Eröffnet sich mit dem, was zunächst als ein spezielles wissenschaftstheoretisches Thema auftritt, nicht am Ende schon jene »dritte Dimension«, somit im voraus dazu berufen, das ganze Thema objektive Wissenschaft (wie alle anderen Themen in der »Fläche«) zu verschlingen?« (Hua VI, 125 f.)

<sup>48</sup> Eine systematisch-historische Analyse des Weltbegriffs, vom 18. über das 19. Jh. bis Husserl führend, hat C. Bermes 2004 vorgelegt. Die Studie kann als eine Art Propädeutik des Weltbegriffs von seinen metaphysischen bis natürlichen Implikationen gelesen werden.

<sup>49</sup> Vgl. Husserls vielzitierten Brief an Lévy-Bruhl in: Edmund Husserl, Briefwechsel VII, 208–211. Dort honoriert Husserl das Anliegen Lévy-Bruhls, über eine bloß formal angenommene kulturelle Zugehörigkeit des Menschen hinaus »uns in eine in lebendiger generativer Sozialität abgeschlossen lebende Menschheit »einzufühlen« und sie zu verstehen als in ihrem sozial vereinheitlichten Leben und aus ihm die Welt habend, die

Husserls Einsatz für eine »Philosophie als strenge(r) Wissenschaft« (Hua XXV, 3–62) hat sich über die sog. »Kaizo-Artikel« (Hua XXVII, 3–43)<sup>50</sup> bis hin zur »Krisis-Schrift« zunehmend den Erfahrungsschichten kultureller und lebensweltlicher Voraussetzungen geöffnet, sein philosophie-wissenschaftliches Ansinnen mit dem Versuch, letzte und allgemeingültige Geltungskriterien zu eruieren, blieb dabei unangetastet. Gleichwohl, gerade die Eröffnungen lebensweltlicher Erfahrung und der damit möglich gewordenen Krisendiagnose philosophischer Rationalität hat den Blick Husserls in verstärktem Maße auf die ethischen und humanen Bedingungen bzw. Konsequenzen von Wissenschaft, Philosophie und Kultur lenken lassen. Husserl wird nicht müde, in diesem Zusammenhang von einer »Erneuerung«<sup>51</sup> philosophischer und wissenschaftlicher Kultur zu sprechen, wobei es immer zu beachten gilt, »daß ›philosophische und wissenschaftliche Kultur‹ für uns hier die allgemeine Sinnesgestalt der Kultur und nicht die einzelne Kulturgestalt Philosophie

---

für sie nicht ›Weltvorstellung‹ [dies wäre der Formalbegriff, G. S.], sondern die *für sie* wirklich seiende Welt ist.« (Ebd.) Andererseits mahnt er weiterführende, weil notwendige Analysen an, die schließlich von einer transzendentalen Grundlegung nicht absehen können: »Für eine geschichtliche Gemeinschaft hätten wir also wie für die Primitiven das Problem als Korrelativproblem: die Einheit eines geschlossenen nationalen Lebens und die darin für die Nation lebensvolle konkrete und für sie wirkliche Welt, mit ihrer Strukturtypik. Ebenso einen Konnex von Nationen und die höhere Einheit ›Übernation‹ (Europa, oder z. B. andererseits China), dazu sozusagen die Logik, die Ontologie der jeweiligen Menschheiten und Umwelten. Die Aufgaben sind zunächst konkret geschichtliche für die faktisch bekannten Nationen und Übernationen, dann aber auch allgemein psychologische – im Sinne einer reinen Innenpsychologie der Konkretionen, zu der man die Methodik erst schaffen muß. [sic!] Aber einen ersten Anfang sehe ich durch Ihre grundlegenden Werke eröffnet. / Für mich im gegenwärtigen Stande meiner unaufhörlich fortgeführten Lebensarbeit hat diese Perspektive das größte Interesse darum, weil ich das Korrelationsproblem Wir und Umwelt als ›transzendental-Phänomenologisches‹ im Hinblick auf die möglichen mannigfaltigen ›wir‹ schon vor vielen Jahren mir gestellt habe, und zwar letztlich zurückbezogen auf das Problem des absoluten Ego. Denn in dessen Bewußtseinshorizont haben alle Sozialitäten und ihre relativen Umwelten Sinn und Geltung aufgebaut und bauen diese im Wandel immer neu weiter. Ich glaube gewiß sein zu dürfen, daß auf diesem Wege einer schon weit durchgearbeiteten Intentionalanalytik der historische Relativismus sein zweifelloses Recht behält – als anthropologische Tatsache –, daß aber die Anthropologie wie alle positive Wissenschaft und auch deren Universitas zwar das erste, aber nicht das letzte Wort der Erkenntnis – der wissenschaftlichen Erkenntnis – ist.« (Ebd.)

<sup>50</sup> Vgl. hierzu auch Orth 1999, 141 ff.

<sup>51</sup> Der gesamte Aufsatzband Hua XXVII (Aufsätze und Vorträge 1922–1937) ist von diesem Pathos getragen.

oder Wissenschaft selbst bezeichnet, auch nicht die bloße Charakteristik einer Gesamtkultur durch die Bestimmung, daß sie auch diese besondere Kulturform in sich trage.« (Hua XXVII, 108, vgl. ebd. 73 ff., passim) Gefordert ist die Selbstgestaltung eines »*echten und wahren Menschen*« oder des »*Vernunftmenschen*« als der *Lebensform* »*echter Humanität*.« (Ebd. 33)

Unter »Kultur« versteht Husserl die *geistige* Verfaßtheit der gesamten Menschheit, was sich nicht nur auf theoretischer Ebene abspielen kann, sondern lebenspraktische Relevanz und entsprechende Konsequenzen hat. Das »geistige Europa«, dessen Idealtypik die Ouvertüre der *Krisis*-Schrift skizziert, ist daher nicht auf das politische und geografische Europa gemünzt, sondern auf ein Bewußtsein, dem es gelungen ist, sich von den Fesseln abgeschlossener kultureller Enklaven zu befreien, um auf das der Vernunft innewohnende Telos eines universalen Weltbewußtseins zuzulaufen. Menschsein in diesem geistigen Sinne geht daher nicht erst die Fähigkeiten des Intellekts an, es betrifft ebenso den Habitus, die Gesinnung und die ethische Dimension des Menschen. Hier wird auch deutlich, was Husserl unter »Person« und »personaler Einstellung« versteht, und wie diese in unmittelbarer Verbindung zu kulturellen Erzeugnissen und »Objekten« steht.<sup>52</sup> Kulturobjekte treten nicht erst als »Objektivierungen (Dilthey) oder »Kristallisationen« (Gehlen) auf, sie weisen auf die ihnen *korrelierende* personale Gemeinschaft zurück, die *in* den einzelnen »Werkgebilden« gleichsam zutage tritt und die darin analysiert werden kann. (Vgl. Hua IX, 110 ff.) Eine »Waffe« verweist nicht nur auf Gebrauch und Herstellungsart, auf die dazugehörige Berufswelt und die historisch-zeitlichen Bedingungen und Lebensumstände, sie *zeigt* geradezu das personale Selbstverständnis und das dazugehörige Seelenleben des sie produzierenden und gebrauchenden Menschen. (Ebd. 113 f.) Ob eine Waffe zur Jagd oder zur Kriegsführung dient, ob sie etwas über die japanische Samuraikultur erzählt oder über das mongolische Reitervolk, über die Bauernkriege des 17. Jahrhunderts oder über den technisierten 1. Weltkrieg, sie zeigt das ihr jeweils korrelierende Subjekt- und Personenverständnis.

Zugegeben, Husserls Waffenbeispiel mutet etwas martialisch an, bedenkt man, welche Rolle Waffen und damit Kriege in der bisherigen Menschheitskultur gespielt haben. Nun, Husserl denkt hier nicht an diesen Zusammenhang, obwohl dieser auch für die Entwick-

<sup>52</sup> Vgl. schon Hua IV, Ideen II, 180 ff., 310 f., 320, 359 ff.

lungsgeschichte der verschiedenen Kultursinne steht. Kulturen haben sich stets aus Konfrontationen, Übernahmen und Eingemeindungen gebildet und höher entwickelt, mag dies unter friedlichem oder feindlichem Vorzeichen gestanden haben. Und ihre Waffen waren hierbei stets auch »Kulturobjekte«, die gegen die »Kulturobjekte« der anderen Seite standen, und die mit der Überzeugung höheren und humaneren Lebens zum Einsatz kamen. Diesen Aspekt hat Husserl noch nicht sehen können, auch schon deshalb, weil für ihn jede Kulturwelt stets nur eine bestimmte Ansicht, eine Sonderwelt der für alle geltenden *einen* Welt darstellt. Daß dies sich aber nicht so einfach verhält, wie Husserl vermeinte, wird noch zu zeigen sein, zumal Husserl noch kaum ein Sensorium für grundsätzliche, die Lebenswelten betreffenden Konflikte und Widerstreite hatte. Dort entzündet sich der Widerspruch ja gerade daran, daß jede Seite die *eine* Welt für sich beansprucht und mit allen nur erdenklichen Mitteln verteidigt. Gleichwohl, es wäre mehr als töricht, diese Problemstellung an Husserl heranzutragen, wengleich mit ihr auch die Grenze des Husserlschen Denkansatzes deutlich wird.

Wie gesagt, Husserl interpretiert »Waffe« ganz unschuldig als »Kulturobjekt«, an dem sich ein bestimmtes Gemeinschaftsleben wiedererkennt. Und in der Tat stellen ja auch die diversen Waffenfunde bis heute für Archäologen und Anthropologen die besten Zeugnisse dar, um eine bestimmte Kultur näher zu orten bzw. in ihrem gelebten Selbstverständnis zu verstehen. Aber natürlich zeigen auch die Alltagsgegenstände, die Bauweisen, Ritualisierungen und Lebensgewohnheiten u. a. mehr jenen korrelativen Zusammenhang, von dem Husserl spricht. Erst dieser Konnex zwischen kultureller und gesellschaftlicher Subjektivität und kulturellen Gebilden läßt den »Kultursinn« deutlich werden, so daß die jeweilige Kulturwelt auch verstanden werden kann. »Kultursinn, objektivierte Geistigkeit jeder Art, wird einerseits (...) objektiv erfahren, nämlich erfahren als gewissen Dingen zukommender, ihnen ausdrucksmäßig einwohnender, sie vergeistigender Sinn. Andererseits sagten wir schon, und die enthüllende Klärung des Ausdrucks führt uns ohne weiteres darauf hin, daß jeder ausgedrückte Sinn und das ganz mit Sinn ausgestattete Objekt in dem sich enthüllenden Erfahrungsgehalt selbst zurückweist auf eine psychische Subjektivität, allgemein zu reden: auf einen Menschen oder eine Menschengemeinschaft, aus deren personaler Leistung es entsprungen ist.« (Hua IX, 114) Jedes Kulturobjekt weist auf ein personales Gemeinschaftsleben zurück, welches



natürlich nie stehen bleibt, sondern beständig in diesem seinem »Gemeinschaftsleben« und Gemeinschaftserleben unterwegs ist. Die *Genesis* betrifft also immer beide Seiten, aber, wie oben schon gesagt, als *konstituierende* Genesis, nicht als eine *zu* konstituierende Genesis, der man immer schon einen Ichpol vorhergehen läßt. »*Vernunft* ist das Spezifische des Menschen, als in personalen Aktivitäten und Habitualitäten lebenden Wesens. Dieses Leben ist als personales ein ständiges Werden in einer ständigen Intentionalität der Entwicklung. Das in diesem Leben Werdende ist die Person selbst. Ihr Sein ist immerfort Werden, und das gilt bei der Korrelation von einzelpersonalem und gemeinschaftspersonalem Sein für beides, für den Menschen und die einheitlichen Menschheiten.« (Hua VI, 272)

Husserl hatte in der Tat den konstitutiven Werdeprozeß von Kulturen im Blick,<sup>53</sup> allein durch die mit der intentionalen Struktur verbundenen Gegenständlichkeit als solcher, die aufzubrechen der »teleologische Charakter« (vgl. Hua IX, 408 f.) dieser Struktur erhalten muß, kommt er nicht umhin, auch die »Kultur« in ihrer Sinn-gestalt zu vergegenständlichen. Das hier gleichwohl, wie mir scheint, erstmals aufscheinende Moment, welches beide Seiten allererst aus ihrem gegenseitig sich hervorbringenden Antwortgeschehen zu fassen erlaubt, geht für Husserls Ansatz daher sofort wieder verloren, insofern er an der intentionalen Subjektstruktur festhalten muß, die als unabdingbare Voraussetzung aller Konstitutionsleistung dient. Daß »Subjektivität« selber *auch* eine konstituierte und nicht erst eine konstituierende ist, konnte Husserl noch nicht sehen.

Husserls *phänomenologische* Blickwendung sorgte für weiterführende kultur- und sozialphänomenologische Ausarbeitungen (Gurwitsch, Schütz) ebenso wie für kulturanthropologische Anschlußfragen, wie sie von Scheler und vor allem Plessner entwickelt wurden. Auf Husserl selber mußten solche Anfragen gleichwohl befremdlich wirken,<sup>54</sup> vermutlich schon deshalb, weil sein *bewußtseinsphänomenologischer* Ausgangspunkt diese gewissermaßen vorbewußtseinsmäßigen Felder immer schon vorausgesetzt hat. Auch die Analysen zur »passiven Synthesis« bleiben letztlich *intentional*

<sup>53</sup> Vgl. Hua IX, 401–410, insbesondere 408 ff.

<sup>54</sup> Vgl. Husserls Vortrag »Phänomenologie und Anthropologie« (Hua XXVII, 164–181), worin er jeglicher Anthropologie deren unabdingbare Voraussetzung der transzendentalen Einstellung anempfiehlt. Erst so vermag das »transzendente Phänomen« (175) deutlich zu werden, jenseits von empirischem Faktum und transzendentaler Abstraktion.

veranschlagt. So aber können diese neuen Felder nicht mehr in ihrer durchaus bewußtseinskritischen Anlage erscheinen, da sie die Bedingung von »Bewußtsein überhaupt«, die Intentionalität als solche sprengen. »Lachen« und »Weinen« (Plessner) können hier als Paradebeispiele vorintentionaler Phänomene gesehen werden, ja sie entziehen sich gerade der Verfügbarkeit intentionaler Strukturen.

Nun wird aber mit diesen Folgeschritten nicht etwa das transzendentalphilosophische Programm kulturphilosophisch ausstaffiert, wie dies der Neukantianismus versuchte, die apriorische Geltungsinstanz sieht sich vielmehr selber auf die sie allererst konstituierenden Phänomenfelder hin verschoben. Anthropologie und Phänomenologie, zu denen sich ein hermeneutisches Ansinnen gesellen wird, erfassen die Notwendigkeit von Deskription und Aufweis, von Anschaulichkeit und des »sich Zeigens«, von Auslegung und Interpretation. Der Begriff von Wissenschaft ändert sich, und dies sowohl hinsichtlich seiner methodischen Bewußtheit als auch seiner Stellung bezüglich alltäglicher und lebensweltlicher Belange. Die Grundparameter beginnen sich zu verschieben. Man kann nicht mehr philosophische Grundlegung und bereichsspezifische einzelwissenschaftliche Forschungen gegeneinander stellen – auch wenn dies bis heute allenthalben noch hier und da der Fall sein mag –, und dies aus philosophischer *und* wissenschaftlicher Notwendigkeit. Geltungstheoretische Systematik läßt sich nicht einfach auf die Analyse von Lebenswelten und Kulturen applizieren, dergestalt daß diese sozusagen als inhaltliche »Füllungen« formal vorgegebener Denkstrukturen zu gelten hätten. Letztere erscheinen darin nicht realiter, geschweige denn, daß sie in ihrer »Kulturwelt« erfaßt und verstanden werden. M. E. sah Husserl diese Problematik, vermochte sich aber bestenfalls in einer diesbezüglichen Unentschiedenheit aufzuhalten. Mag sein, daß sich diese wiederum in den diversen phänomenologischen Folgeprogrammen widerspiegelt, wenn diese zum einen auf transzendente Geltungsinstanzen setzen, zum anderen sich in empirischen und auch eidetischen Beschreibungen ergehen. Die von Husserl aufgeworfene lebensweltlich-wissenschaftliche Verschränkung hatte daher zu ihrer weiteren Konsequenz, daß man Horizonte für lebensweltliche, historische und kulturelle Situierungen nicht schon zur Verfügung hat, sondern erst noch auszubilden und gleichsam noch zu entdecken hat. Die konkret durchgeführten Analysen zeigten schließlich auch, daß sich diese Horizonte im ganzen jeweils anders darstellen, was schließlich auch heißt, daß das Wissenschaftsver-

ständnis, also das mit ihm stets verbundene Wie seines Zugriffs in Frage steht. Es besagt etwas, wenn man in historischer Perspektive die konstitutiven Zusammenhänge zwischen kultureller Lebenswelt und wissenschaftlicher Begrifflichkeit resp. dem Verständnis von Philosophie näher ins Auge faßt. Wir wissen heute, daß etwa die chinesische oder auch die arabische Kultur des ausgehenden Mittelalters nicht nur einen bestimmten Wissenschaftsbegriff hervorgebracht haben, der keineswegs an den europäischen direkt anzuschließen ist, gar nicht zu reden von dem philosophischen Reichtum, der diese Kulturen mit auf den Weg gebracht hat.<sup>55</sup> Husserl indes versteht sich und mußte sich auch als »Europäer« verstehen, insofern ihm die lebensweltlich-philosophische Verschränkung allein in ihrer europäischen Prägung bekannt war. Es ging ihm um den »teleologisch« verfaßten, »normierenden« und in »apodiktischer Einsicht« zu gewinnenden Begriff von Philosophie (vgl. Hua VI, 13 f.), der sich zwar als kulturinvariant geriert, der aber zuhächst kultur- und lebensweltkontingent ist. Gerade der Rekurs auf das Theorem der »Urstiftungen« unterstreicht dies nachhaltig: Zunächst versteht sich eine jede »Heimwelt« aus ihrer Tradition heraus, mit der sie vertraut ist, die ihr ihr Selbstverständnis verleiht, was sie sich wiederum unterscheiden läßt von der »Fremdwelt«.<sup>56</sup> Kulturell bezogen stellt jede Heimwelt zunächst eine kulturelle Eigenwelt, im Sinne einer »Sonderwelt« dar. Auch wenn diese sich beständig verändert und einen durchaus offenen Prozeß darstellt, so bleibt doch das Eigene ihrer heimweltlichen Erfahrung der Maßstab. Nun zeigt Husserl, daß bei den Griechen des 7. und 6. Jahrhunderts v. u. Z. eine »neuartige Einstellung« zur »Umwelt« statthat, als deren Inhalt sich all jene Grundbestimmungen erweisen werden, die wir als »Philosophie« im weitesten Sinne kennen.<sup>57</sup> Das

<sup>55</sup> Vgl. E. Holenstein 1989, 40–64, hier 41 ff. Holenstein macht darauf aufmerksam, daß es, so wie die »griechische Schöpfung von Philosophie und Wissenschaft« für das europäische Denken, natürlich auch in den außereuropäischen Kulturkreisen »kreative Durchbrüche«, die über das jeweils traditionelle Kulturverständnis hinausführen, gegeben hat. Gewiß, es bleibt zu fragen, was diese jeweils initiiert haben und welche Auswirkungen diese für die weitere Entwicklung hatten. Ein alleiniger Rekurs auf die »europäischen Urstiftungen« als *der Universalisierung* schlechthin erweist sich doch, berücksichtigt man den heutigen Forschungsstand, als einigermaßen überholt.

<sup>56</sup> Zu »Heimwelt« und »Fremdwelt« sh. Hua XV. Zur durchaus strittigen Diskussion dieses Theorems sh. Held 1989, 13–39; ders. 1991a, 305–337; D. Lohmar 1993, 67–95; B. Waldenfels 1993, 53–65.

<sup>57</sup> Sh. den berühmten »Krisis«-Vortrag von 1935 »Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie«, Hua VI, 314–348, hier 321 ff.

»θαυμάζειν« erweist sich als jener Gestus, der über die Umweltgebundenheit hinaus das freie Spiel des Schauens aus sich entläßt, aus dem wiederum die eigentümliche Distanzstellung zu den Dingen und zur Welt überhaupt hervorgeht, die späterhin als anthropologische wie erkenntnismäßige Konstante des Menschseins dienen wird. Die θεωρία als gleichsam interessefreies Überschauchen eröffnet den Blick für einen Weltbegriff, der sich im Laufe der Denkgeschichte als Universalhorizont überhaupt herauskristallisieren wird. Der bloßen δόξα wird der diese begründende λόγος entgegentreten, der allererst »Gründe zu geben« und Argumente vorzubringen in der Lage ist, die in ihrem universalen Zuschnitt stets auf weiterführende Verweisungszusammenhänge hin angelegt sind. Es entsteht damit ein epistemisches, also wissenschaftliches Verhalten, welches von der konkreten Umweltgebundenheit abzusehen in der Lage ist, was wiederum die Kriterien der Allgemeinheit und Notwendigkeit als Intarsien der Vernunft nach sich zieht. Diese Transzendierung kultureller Heimwelten durch die Idee der Unendlichkeit erhält einen neuen, im Grunde aber bestätigenden Schub durch das neuzeitliche Paradigma, das den Vernunftbegriff als solchen auf die Bedingungen seiner Möglichkeit, der Subjektivität als solcher zurückstellt. Galilei und Descartes inaugurieren einen neuen Begriff von Philosophie, jetzt unter mathematischen, hypothetischen Vorzeichen, der gleichwohl, ja eindrücklicher denn je, den konstitutiven Zusammenhang von lebensweltlicher Realität und wissenschaftlicher Idealität ausweist. Husserls herausragende Beispiele griechischer und neuzeitlicher »Urstiftungen« machen aber nicht allein auf jene die einzelnen Heim- und Lebenswelten überschreitenden Idealisierungen und Universalisierungen aufmerksam, sie weisen ebenso auf deren lebensweltlich-kulturellen Situierung so wie auf die lebensweltliche Angewiesenheit und – was Husserl in dieser Klarheit noch nicht sah – auf das Herkommen philosophischen und wissenschaftlichen Denkens aus den lebensweltlich-kulturellen Umständen hin. Die philosophiewissenschaftliche Unendlichkeitsidee greift also einerseits über den kulturellen Kontext hinaus mit der Tendenz der Universalisierung, stellt sich aber andererseits als eine bestimmte Antwort auf eine jeweils bestimmte Lebenswelt dar. Anders gesagt: Die Philosophie der Griechen wie jene der beginnenden Neuzeit sind nicht einfach Überschreitungen, sondern Extrapolationen und Selbstklärungen der jeweiligen kulturellen Lebenswelten. Sie stellen sozusagen das Grundinteresse der jeweiligen Kulturwelt und Geschichtszeit dar.

Gleichwohl, durch dieses Hinausgreifen über die Lebenswelt findet eine Veränderung im ganzen statt, mit einem völlig neuartigen Charakter, der für den Universalbegriff von Philosophie und Wissenschaft verantwortlich zeichnet und der sich daher auch global ausbreiten konnte. Bei aller Berücksichtigung kultureller Differenzen sollte doch jener Schritt nicht vergessen werden, der so etwas wie »Philosophie« und »Wissenschaft« hinsichtlich ihrer universalen und allgemeinen Grundintention hervorgebracht hat. Wenn wir heute dieses Programm, das Husserl mit protegierte, als fragwürdig erachten, so ist dies nicht einfach mit einem Appell an die Relativität der Kulturen und ihrer möglichen Philosophien getan, sondern man muß sich dann schon dem zugegebenermaßen nicht einfachen Denkschritt möglicher pluraler Welten stellen, die *jede* einen Begriff von *Universalität* anzubieten hat. Erst da wird die interkulturelle Frage *als philosophische* interessant, aber auch schwierig. Der bloße Hinweis auf kulturwissenschaftlich, philologisch und historisch ja gut zu belegende »andere Philosophien« genügt da nicht, und er wird auch dem transzendentalphänomenologischen Anliegen Husserls nicht gerecht. Empirische Unterschiede, erscheinende Vielheiten bestätigen noch immer das transzendente Unum. Auch wenn wir also genügend Kritikpunkte gegen Husserls Denkansatz vorzubringen haben, es gilt sein Ergebnis zu honorieren, wonach dem »europäischen Geist« zunächst doch ein gewisser Vorrang gebührt. Dieser hat ja nicht weniger als den Gedanken der Idee als unendlicher, verbunden mit dem begrifflichen Denken als solchem, aus der Taufe gehoben. Von daher ist ein oft in kritischer Absicht zitierter Ausspruch Husserls leichter einzuordnen: »Wir erspüren das gerade an unserem Europa. Es liegt darin etwas Einzigartiges, das auch allen anderen Menschengruppen an uns empfindlich ist als etwas, das, abgesehen von allen Erwägungen der Nützlichkeit, ein Motiv für sie wird, sich im ungebrochenen Willen zu geistiger Selbsterhaltung doch immer zu europäisieren, während wir, wenn wir uns recht verstehen, uns zum Beispiel nie indianisieren werden.« (Hua VI, 320) An anderer Stelle sagt Husserl: »Erst damit wäre entschieden, ob das europäische Menschentum eine absolute Idee in sich trägt und nicht ein bloß empirischer Typus ist wie ›China‹ oder ›Indien‹; und wieder, ob das Schauspiel der Europäisierung aller fremden Menschheiten in sich das Walten eines absoluten Sinnes bekundet, zum Sinn der Welt gehörig, und nicht zu einem historischen Unsinn derselben.« (Hua VI, 14) Allerdings, die anderen Kulturen können sich so lediglich als lebens-

weltliche »Relativitäten« darstellen, ein Lebensweltbegriff, der sich durch eine »*allgemeine Struktur*« auszeichnet, die wiederum »nicht selbst relativ« ist. (Hua VI, 141 ff.) Man sieht das Problem: Einerseits vermag die Lebenswelt zur kritischen Instanz der Wissenschaftswelt zu avancieren, d. h. sie kann allein aufgrund ihrer »Bodengebung« die inneren Krisen wissenschaftlicher Selbstverständigung diagnostizieren, also auch deren philosophische Grundbegriffe, andererseits soll sie wiederum in aller Formalität vorausgesetzt sein, was ihr aber ihre fundierende, inhaltlich und eben »lebensweltlich« konnotierte Stellung wieder nimmt. Als allgemeine, überall auftretende Struktur rutscht die Lebenswelt ins zweite Glied und findet sich tatsächlich als variante, kulturelle Inhaltsgröße wieder. Die eigentliche Eröffnung der Lebenswelt und ihr für alle Kulturwelten sprengendes Argument sind damit wieder preisgegeben. Würde man die Einsicht Husserls indes, die er eben nur für die westlich-europäische Zivilisation in Anschlag bringt, für jede Kultur geltend machen, so würde sich der anhand von Philosophie und Wissenschaft implizit vorgetragene Universalanspruch Europas unter kulturellem, genauer interkulturellem Vorzeichen, in gewisser Weise doch relativieren.<sup>58</sup> Die »Europäisierung der Menschheit« trägt so allen *philosophisch* vorgebrachten Zustimmungen und Berechtigungen zum Trotz einen Stachel der Fremdheit und auch der Befremdung in sich. Gleichwohl, die Entdeckung der Lebenswelt als *Krisendiagnose* des »europäischen Menschentums« hat hierfür aber durchaus erste Schritte aufgewiesen.

Nimmt man die lebensweltliche und kulturelle Legierung, auch von Philosophie und Wissenschaft ernst, so wird man im gleichen Maße sensibel für kulturelle Differenz und Andersheit. Gerade Husserl hat mit seinem Korrelationsapriori gezeigt, daß jeder Erfassungsweise das ihr entsprechende Erfaßte korrespondiert. Insofern nun jedem Erfassen eine lebensweltliche Verankerung und Genesis zugrunde liegt, und insofern jede Lebenswelt immer auch kulturell verfaßt ist, ist der Schritt zur Pluralität der Kulturen als transzendentaler Verfaßtheiten nicht mehr so weit. Dies mag für den Moment etwas zu weit vorgreifen, aber dieser Gedanke liegt, wenn zunächst auch kaum sichtbar, durchaus im Fokus der Husserlschen Analysen. Subjektrelativität der Lebenswelt meint ja nicht, daß anstelle objektiver Feststellungen eine subjektive Qualität hinzu käme, es heißt vielmehr, daß alles, was immer irgendwie erkannt oder erfahren

---

<sup>58</sup> Vgl. E. Holenstein 1989, 40–64.

wird, allein *als* subjektiv-objektive Korrelation möglich ist. Jede Erfassungsweise, so konnten wir oben sehen, hat die ihr entsprechende Objektverfaßtheit. Analog ließe sich diese Grundstruktur auf kulturelle Erfassungsweisen und Gebilde übertragen, gerade auch dann, wenn man die Lebenswelt in ihrer fundierenden Bedeutung mit aufnimmt.

Eng verknüpft mit der fundierenden Stellung von Lebenswelt und Kultur erweist sich das geschichtliche Motiv. »(D)er Traum« einer »Philosophie als Wissenschaft, als ernstliche, strenge, ja apodiktisch strenge Wissenschaft« ist ebenso »ausgeträumt«, wie der Rückzug auf eine historisierende Betrachtungsweise, die letztlich auf eine »Weltanschauung«, die »im wesentlichen (eine) individuelle Leistung« ist, obsolet geworden ist.« (Vgl. Hua VI, 508 ff., Beilage XXVIII) Jenseits dieser Optionen schlägt Husserl eine »historische Besinnung« vor – was ihn von Kant nachdrücklich unterscheidet –, die sowohl den philosophischen Kriterien auf Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit *als auch* deren historischer Sinngenesis Rechnung trägt. »Also es ist kein Zweifel, wir müssen uns in historische Betrachtungen vertiefen, wenn wir uns als Philosophen und das, was in uns als Philosophie werden will, sollen verstehen können. (...) Die historische Besinnung, die wir im Auge haben müssen, betrifft unsere Existenz als Philosophen und korrelativ die Existenz der Philosophie, die ihrerseits ist aus unserer philosophischen Existenz.« (Ebd. 510) Diese Formulierungen dokumentieren eindrucksvoll jenen oben gezeigten Konnex von Lebenswelt und transzendentaler Subjektivität, insofern der Philosophierende existenzialiter wie lebensmäßig in die Tradition eingebunden ist, aus der heraus er philosophiert; sie besagen aber auch, daß die Geschichte und das geschichtliche Denken jeweils im ganzen zum Thema gemacht wird, ja gemacht werden muß. Der Philosophierende – und er bemerkt dies sozusagen als erster – steht einerseits in einer bestimmten geschichtlichen Tradition, er vermag aber auch aus dieser gleichsam herauszutreten und sie als ganze vor Augen zu bekommen. Genau dies macht erst *geschichtliches* Denken aus, was zugleich auf die grundsätzliche Verantwortlichkeit hinweist, die mit dieser Doppelstellung einhergeht.<sup>59</sup> Die spä-

<sup>59</sup> Husserl spricht in diesem Zusammenhang auch von einer »erste(n) und zweite(n) Historizität« (Hua XXIX, 40f.), wobei er mit »erster Historizität« das mythisch, religiös und national gebundene Selbstverständnis meint, mit »zweiter Historizität« indes auf die »Umbildung des menschlichen Daseins (...) durch die Wissenschaft, durch die theo-

ten Schriften Husserls sind in auffälliger Weise von einer ethischen Verantwortung gekennzeichnet, die aus der Verbindung von philosophischer Grundlagenforschung und lebensweltlich-geschichtlicher Besinnung resultieren.<sup>60</sup> Husserls Pathos eines ethischen und humaneren Menschseins gründet demnach auf seiner Gesamtkonzeption und erklärt allenthalben das Fehlen einer expliziten Ethik. Der Ausgangsfrage »*Warum bedarf der Philosoph der Philosophiegeschichte?*« (Hua VI, 495) begegnet Husserl mit der transzendental-historischen Einsicht einer »(u)rspüngliche(n) generative(n) Historizität« (Hua VI, 502), wonach »die Welt der überlieferten Erzeugnisse, Erwerbe früherer Tätigkeiten und der überlieferten Formen sinnhaften Handelns als sachlichem Kulturgeschehen« *korrelativ* mit der jeweiligen »generativ verbundenen Allgemeinschaft von menschlichen Personen, (...) der jeweiligen vergemeinschafteten Aktivitäten« (ebd.) verknüpft ist. »Geschichtlichkeit in diesem allgemeinsten Sinn ist immer schon in Gang gewesen und im Gange, es ist eben ein Allgemeines, das zum menschlichen Dasein gehört.« (Ebd.) Was sich lebensweltlich als »Tiefenleben« erweist, sieht sich unter historischem Blickwinkel als geschichtliches Werdegesehen verflüssigt. Die Lebenswelt stellt gewissermaßen die übereinander geschobenen Schichten dessen dar, was sich geschichtlich und im zeitlichen Nacheinander herausgearbeitet hat. Gleichwohl läuft Geschichte nicht nach dem Modell systemimmanenter Automatismen und Gesetz-

---

retische Einstellung« (ebd.) abhebt. So hat für ihn jegliches heimweltlich verankerte Kulturleben seine eigene Tradition und Geschichte, welche durch die Umbildung der theoretischen Einstellung in eine Art »Universalgeschichte« führt, durch die eine jede Kulturwelt zu einer bestimmten Sonderwelt der einen Welt wird. Die zeigt sich daran, daß jedes Volk, jede Nation, indem sie einen speziellen Mythos haben, einen allen gemeinsamen »Kern« von Mythos überhaupt haben, der inhaltlich verschieden sein mag, der aber allgemein und formal identisch sein muß. (43f.) Was die beiden Begriffe von »Historizität« näherhin unterscheidet, als nur deren Qualifizierung von kulturellen Eigenwelten und dem Universalhorizont der einen Welt, sagt uns Husserl indes nicht. Worin liegt der Unterschied von »Historizität«, wenn, wie im ersten Fall, lediglich empirische Daten erhalten können, indes nur im zweiten Fall transzendente Bedingungen aufgewiesen werden? Ist die Rede von einer zweifachen Historizität dann überhaupt sinnvoll?

Hier wäre auch auf die grundsätzliche Differenz zwischen den meistens rein empirisch angelegten Geschichtswissenschaften und einer Theorie derselben im Sinne ihrer transzendentalen Bedingungsstrukturen hinzuweisen. Vgl. K.-H. Lembeck 1988.

<sup>60</sup> Vgl. hierzu den Grundtenor des »Krisis-Vortrags« (a. a. O.) sowie vor allem die einschlägigen »Beilagen« zum Schlußparagrafen 73 der Krisis-Schrift (Beilagen XXIV–XXVIII, Hua VI, 485–513).



mäßigkeiten ab, sondern hängt konstitutiv am Potential »schöpferische(r) Einzelpersonen« (ebd. 503), die nicht nur »einen neuen Faden in den Teppich der Kultur hineinweben«, sondern auch für eine »Umbildung des gesamten Menschentums (...) mit dem Korrelat einer neuartigen Kultur« (ebd.) eintreten. Nun, die Frage ist natürlich, woher diese kreative Möglichkeit des Menschen kommen soll? Im Kulturleben selber kann sie nicht liegen, da dieses ja von der Einzelperson erst schöpferisch überstiegen wird. In der Einzelperson kann sie auch nicht liegen, da diese ja erst unter lebensweltlichen, leiblichen und kulturellen Konstitutionsbedingungen »Person« werden kann. Der Rekurs auf eine »überhistorische«, »teleologische« Plattform (der Vernunft) erscheint kontradiktorisch, insofern Überzeitlichkeit mit ihren Siglen der Ewigkeit gerade nicht schöpferisch ist und dies auch gar nicht zu sein braucht. Ihr fehlt nicht wirklich etwas, sie hat sozusagen schon alles. »Geschichte« wäre unter dieser Hinsicht »bloße Historie«, deren Aufgabe darin bestünde, das vorentworfene Telos der Vernunft mit Inhalten zu füllen. Geschichte bildete sozusagen nur das »Erscheinungsoutfit« des eigentlichen »Ideenkleides« der Vernunft. Husserl ist daher auch einigermaßen überrascht, wenn er sagt: »(I)st immer schon historisches Leben, so kann, das ist wunderbar, in einzelnen und von einzelnen Menschen ein neuartiges Zweckleben entspringen, ..« (ebd.), allein, er vermag dieses »Wunder« nicht zu erklären. Er hängt noch einer Art »Metaphysik der Person« nach, der man schöpferische Potentiale und geniehafte Intuition zuspricht, weil man sich geschichtliche und kulturelle Entwürfe und Entwicklungen nicht anders erklären kann. Nun, es wird eine unserer Aufgaben sein, auch solche substanzialen Restbestände als konstitutive »Phänomenologica« auszuweisen, also zu zeigen, woher dieses schöpferische Moment, von dem Husserl zurecht spricht, kommt, und daß dies jenseits substanzialer Zuschreibungen geschieht, die sich entweder auf die Person, das Subjekt, oder auf die Kultur, die Geschichte verlegen. Wir sehen in diesem Theorem Husserls seine Problematik wiederkehren, wonach das transzendente Subjekt beständig empirisch zur Erscheinung kommt, was einerseits von seinem Begriff her nicht möglich ist, was aber andererseits aus der Selbsterfahrung des Subjekts, allein schon vor dem Hintergrund seiner lebensweltlich-geschichtlichen Einbettung, beständig geschieht.

Zwei wichtige Aspekte können wir aus Husserls Geschichtskonzept aufgreifen, die es allerdings über Husserl hinaus weiter auszuarbeiten gilt. Es handelt sich zum einen um das kreative Moment,

welches nicht nur beiher und gleichsam binnenstrukturell eine Rolle spielt, sondern welches die Grundvoraussetzungen von Lebenswelt und Geschichte wie auch von transzendentaler Subjektivität betrifft. Zum anderen ist das Motiv der Geschichtlichkeit des Denkens hervorzuheben, welches auf die geschichtliche Selbstreferenz der Vernunft verweist. Spannend wird es dort, wo man die Konsequenzen dieses *geschichtlichen* Denkens mitzumachen bereit ist. Dies hieße eben, die Geschichtlichkeit des Denkens auf diese selber anzuwenden und nicht nur eine Entwicklungsgeschichte des Denkens nachzuzeichnen. Analog einer »Phänomenologie der Phänomenologie«, wie Merleau-Ponty sagt, hätte es um eine »Geschichte der Geschichte«, oder, um den Zusammenhang beider zu berücksichtigen, um eine »geschichtliche und historische Phänomenologie« zu gehen. Eine Phänomenologie der Lebenswelt, die auf eine historische Phänomenologie zuläuft, in der es um das Aufzeigen einer *jeweiligen*, historisch aufzuzeigenden Subjektivität zu gehen hätte, ist denn auch nach wie vor ein Desiderat der phänomenologischen Forschung.<sup>61</sup> Nur wenn man historische Sinnfelder mit ihren spezifischen, einander korrelierenden Subjekt- und Objektstrukturen hinsichtlich ihrer gegenseitigen Konstitutionsbedingungen aufzeigen kann, vermag man nicht nur an deren Selbst- und Weltverständnis näher heran zu gelangen, es kann dadurch überhaupt erst eine adäquate Gegenwartsdiagnose mit der Erhellung spezifischer Phänomenfelder gelingen.<sup>62</sup> Unter dem Blickwinkel einer historischen Phänomenologie schadet daher der Rekurs auf phänomenologische Eidetik mehr als er hilft. Es gälte also einen Weg zu finden, der transzendente *und* historische Phänomenologie aneinander zu binden weiß. So gibt es einerseits das Fremde als Phänomen, das dahingehend auch untersucht werden kann, es gibt aber andererseits das Fremde stets nur als Fremdes innerhalb eines bestimmten historischen Horizontes und Blickes. Dem Griechen bedeutet und sagt der Fremde anderes als dies im

---

<sup>61</sup> Vgl. hierzu H. Rombach 1994a, 280 ff.

<sup>62</sup> Husserl selbst hat diesen konstitutiven Zusammenhang zwischen Vergangenheit und Gegenwart stets betont und nicht allein auf den »unendlichen Zukunftshorizont« gesetzt: »Die zeitige Wissenschaft hat nicht nur diesen unendlichen Zukunftshorizont, bezogen natürlich auf die offen endlose und schließlich unendlich gedachte Folge von Forschergenerationen, sondern auch einen, aber nicht unendlichen, Vergangenheitshorizont, als Horizont der Geschichtlichkeit, der hinter allem in der Kontinuität der Gegenwartsarbeit liegt.« (Hua VI, 493) Allerdings hat er das transzendente Subjekt im Letzten doch *jenseits* seiner Geschichtlichkeit belassen.

Hochmittelalter der Fall war; dem Zeitalter der großen Entdeckungen erscheint der/das Fremde wiederum in einer völlig anderen Hinsicht, und noch einmal anders im gegenwärtigen Zeitalter der Immigration. »Lebenswelt« ist so gesehen jener Begriff, der den mit dem naturwissenschaftlichen Paradigma einhergehenden Begriff von »Welt« auf seine Horizontgebundenheit und Historizität verweist, diesen dadurch relativiert und daher seine von Grund auf bestehende Krisis mit philosophischen Kriterien anzugehen vermag. Die Lebenswelt öffnet so, einmal unbesehen ihrer sogenannten vorprädikativen Erfahrungslagen, die phänomenologische Forschung auf ihre *historische* Sinnforschung hin. Husserl hingegen bleibt – und dies, wie wiederholt gesagt, aus konzeptionell-systematischen Gründen – doch ganz und gar der alten Vorstellung verhaftet, wonach unter »Geschichte« ein Entwicklungsgang verstanden wird, der auf ein Ziel zuläuft, das für die gesamte Menschheit gilt, weil es das Ziel der Vernunft selber ist. Auch entgegen eigener Intentionen scheint Husserls Geschichtskonzept dem hegelisch inspirierten Gedanken, wonach es eigentlich erst mit dem griechischen und christlichen Abendland »Geschichte« gibt, sehr nahe zu stehen. Danach hat eigentlich auch nur dieses, um mit Husserl zu reden, »Europa« einen wahren Begriff von »Geschichte«. Alle anderen Kulturkreise weisen indes eine noch zirkuläre Struktur auf, die sie nicht wirklich auf Geschichte und d. h. auch auf Freiheit hin anspricht, wie dies im europäischen Kontext geschehen ist.

Lebenswelt, so können wir zusammenfassend sagen, fungiert nicht mehr länger als Kontrastbegriff zur Wissenschaft, im Gegenteil, deren Errungenschaften tauchen als Sedimentierungen im Alltagsgeschehen auf. Dies bedeutet implizit: Den Wissenschaften und ihrem Idealisierungsmotiv wohnt von Anfang an eine lebensweltliche Relevanz inne, die jene kritisch begleitet, ja in gewisser Weise auch übersteigt. Wissenschaft erweist sich näherhin als nur *ein*, wenn auch wichtiger und unabdingbarer Aspekt lebensweltlicher und menschheitlicher Praxis. Dies hat Folgen für all jene Kulturen, die selber keine Wissenschaft (in diesem Sinne) hervorgebracht haben, die aber gleichwohl die abendländisch-europäische Wissenschaftskultur aufgreifen, für ihre Belange fruchtbar machen, ohne zugleich damit den westlichen Weg wissenschaftlicher und technizistischer Rationalität vorbehaltlos zu übernehmen. Husserls Elaborat der Lebenswelt als einem unhintergehbaren Erfahrungsboden aller Erkenntnis vermag allen nichtwestlichen Denkkulturen durchaus

kritische Kriterien an die Hand zu geben, mit der sie ihre eigenen Lebens- und Erfahrungswelten als kultur-, gesellschafts- und wissenschaftskonstitutiv aufgreifen und in prospektiver Weise entwickeln können. Dies bedeutet dann auch, daß gerade Husserls Insistenz auf die menschliche Bedeutung und Sinneröffnung der Wissenschaften als philosophischer Selbstklärung der Vernunft deren interne Krisis ersehen läßt. Und gerade dies ermöglicht es den anderen Kulturwelten, zwar auch auf die Wissenschaftswelt zurückzugreifen, aber diese auch hinsichtlich ihrer eigenen Problematiken und Krisenpotentiale für die Entwicklung der Menschen diagnostizieren zu können. Husserl mag, schon allein im Hinblick auf seine Zeitgenossenschaft, einer kulturellen Hierarchiebildung und einem teleologisch ausgerichteten Kulturverständnis angehangen haben, welches eben die westliche Zivilisation als die Avantgarde aller menschlichen Zivilisationen betrachtet, seine von der Sache her geleitete Besinnung und Achtung auf die Evidenzen und Überzeugungen der Begriffe und Phänomene, also seine, wenn man so will, philosophisch-sachorientierte Leidenschaft, trägt seine philosophische Konzeption weit über seine geistespolitische Einstellung hinaus. Gewiß, er selber hat diese Unterscheidung nicht sehen können, umso mehr liegt es an den Nachkommen, mit phänomenologischem Auge gegen die kulturellen Hybridbildungen westlicher Zivilisationen einzuschreiten. So liegt schon in dem angeführten kreativen und historischen Denkmotiv eine der wichtigen, nicht hoch genug anzusetzenden Einsichten Husserls. Philosophie kann ihrem Anspruch nur genügen, wenn sie sich als aus der Geschichte je neu zu gewinnendem Ansatz verstehen läßt, der immer auch eine Neuinterpretation geschichtlicher Errungenschaften bedeutet. (Vgl. Hua VI, 502f.). Diesem Credo Husserls möchte ich mich insofern anschließen, als auch ein so relativ junges und neues Themenfeld wie jenes der interkulturellen Gesamtsituation *philosophisch* nur dann einigermaßen adäquat angegangen werden kann, wenn man deren Fragestellungen aus dem Gang der Geschichte und Denkgeschichte heraus entwickelt und von da aus zu beantworten sucht.

## 2. Kritische Anfragen

### 2.1 Vermischung von transzendentelem und empirischem Subjekt und die Schwierigkeiten mit der Erfahrung

Ist einmal der transzendentele Geltungsboden für alles Erscheinen-können gewonnen, und die Phänomenologie im Ausgang von Husserl sieht darin zunächst ihre vornehmliche Aufgabe, so stellt sich die weitere Frage, wie denn transzendenteles und empirisches Subjekt künftighin zueinander stehen.<sup>63</sup> Die Problematik scheint zweifach codiert: 1) Zunächst dürfte diese Fragestellung gar nicht mehr auftauchen, insofern mit dem transzendentalen Ego jegliches empirische Ego seinen phänomenologisch auszuweisenden Ort zugeschrieben erhält. Jegliche Weltgeltung und damit auch jegliches empirische Subjekt muß zunächst außer Kraft gesetzt werden, um deren Gegebenheits- und Erscheinungsweisen überhaupt erhalten zu können.<sup>64</sup> Der Sinn des transzendentalen Ego, so konnten wir sehen, besteht im Aufweis des Bewußtseinslebens überhaupt, dessen Grundstruktur in der intentionalen Bezüglichkeit auf Gegenständlichkeit besteht. »So geht durch das ganze Bewußtseinsleben hindurch die Bewußtseinsbeziehung auf Gegenständlichkeit, und diese enthüllt sich als eine Wesenseigenheit jedes Bewußtseins, in immer neue Bewußtseinsweisen und sehr verschiedenartige synthetisch übergehen zu können zum Einheitsbewußtsein von demselben.« (Hua I, 18) So wie die Frage nach einem empirischen resp. psychologischen Subjekt obsolet erscheint, so auch die Frage nach der Welt und den Dingen. »Gibt es überhaupt Welten, reale Dinge, so müssen die sie konstituierenden Erfahrungsmotivationen in meine und in eines jeden Ich Erfahrung hineinreichen können in der oben allgemein charakterisierten Weise.« (Hua III/1, 103) Nun kündigt sich hier aber schon an, daß das transzendentele Ego selber nicht einfach formaliter vorausgesetzt werden kann, sondern, *indem* mit ihm allererst konkrete Bewußt-

<sup>63</sup> Dieser Problemstellung hat sich Eugen Fink mit besonderem Interesse angenommen (vgl. E. Fink 1988; hierzu G. v. Kerckhoven 1989, 81–105), die Husserl dem eigenen Bekunden nach nie zur vollen Zufriedenheit zu lösen wußte. (Vgl. Hua VI, Beilage XXIX, 514 ff.; Hua XV, §7 »Paradoxien«, 546 ff.)

<sup>64</sup> Husserl hat dieses Theoriestück der »Epoché« als das sine qua non transzendentaler Phänomenologie immer und immer wieder herausgestellt. Besonders eindringlich noch einmal in den späten Nachlaßtexten zur Intersubjektivität; vgl. Hua XV, 530, Fn. 1, wo von »Weltseins-Epoché« die Rede ist.

seinsvollzüge und darin Phänomene erhellt werden, von Anfang an auf *Erfahrung* gestellt ist. Führt, um es zu pointieren, der Erfahrungsbegriff und damit auch der Wirklichkeitsbegriff dazu, nicht mehr in rechter Weise zwischen transzendentelem und empirischem Subjekt unterscheiden zu können? In der Tat scheinen bei Husserl beide Bereiche so miteinander verwoben zu sein, daß man sie aufeinander weder zurückführen noch nicht zurückführen kann. Diese Pattstellung wird insbesondere auch dort deutlich, wo der Zusammenhang von »Phänomenologie« und »Psychologie« eigens thematisiert wird.<sup>65</sup>

2) Insofern alle intentionale Bezüglichkeit auf Gegenständlichkeit überhaupt geht, ja diese allererst erstellt, taucht die beunruhigende Frage nach der Möglichkeit der anderen Subjekte und deren Apperzeption auf. Augenscheinlich gibt es die Anderen ja, sie begegnen mir täglich als Mitsubjekte, ich nehme sie wahr und kommuniziere mit ihnen. Gleichwohl scheinen sie sich dem Modus der Gegenständlichkeit zu entziehen, gehen jedenfalls nicht darin auf. Sind sie dann gar nicht bewußtseinsmäßig, also intentional zu erfassen? Wie kann ich überhaupt dem Anderen begegnen, ohne ihn darin zugleich zu vergegenständlichen, was nicht weniger hieße, als ihm sein »Ego« zu nehmen? Nun diese oben schon erläuterte Frage (Apperzeption des »Alter ego«, Fremderfahrung) setzt ihrerseits schon etwas voraus, was gerade die Problematik zwischen transzendentelem und empirischem Ego aufwirft. Das heißt, der mit der Intentionalität unmittelbar verbundene Sinn von Gegenständlichkeit, also die transzendente Struktur, ist in dieser Frage von Anfang an auf das empirische Subjekt verlegt. Da diesem nun wiederum ja keinerlei Geltungsfunktion zukommen kann, muß ihm eine eigene Form von Transzendentalität unterlegt werden. Husserl findet diese im Theorem der »transzendentalen Intersubjektivität«, die notwendig transzendental sein muß, weil eine empirische Begründung hinter die Problemstellung zurückfiele. Damit aber beginnen neue Schwierigkeiten. Wer fundiert das transzendentalphänomenologische Programm: die transzendente Subjektivität, oder wie Husserl vermeinte, die transzendente Intersubjektivität? Ich will dieser Frage im nächsten Punkt (Sh. 2. 2.) etwas näher nachgehen.

Zunächst aber zurück zur Ausgangsfrage: Wie stehen transzendenteles Ego und empirisches Ego zueinander und worin verwickeln

---

<sup>65</sup> Vgl. Hua IX, 52–234.

sie sich in Widersprüche? Das »reine Ich«, wie Husserl das transzendente Subjekt auch nennt, versteht sich als leistendes Bewußtsein. Es fungiert als Geltungsboden, als letzter, nicht mehr selbst ausweisbarer Ichpol, steht für die Konstitution von Gegenständlichkeit, benennt recht eigentlich die Grundleistungen der Vernunft selber.<sup>66</sup> Das reine Ich ist letztgeltend und erstgebend, es »*entsteht nicht und vergeht nicht*« (Hua IV, 103), es ist vor der Zeit und vor dem Raum, mit einem Wort, es ist ewig. Dies zeigt sich schon daran, daß es selber nicht in Erscheinung tritt, also weder zum Phänomen werden noch konstituiert werden kann, stellt es doch allererst den Grund und Boden aller Konstitution und dann auch Deskription bereit. Anders das empirische Ich, das, wie Husserl sagt, »reale Ich«, das sich im Fluß der Erlebnisse (ebd.) befindet, je nach *cogitatio* dies und jenes intendierend in Erscheinung tritt und darin allererst zum Subjekt, zur Subjektseite eines bestimmten Phänomenhaushalts wird. Das reale Ich ist so endlich und kontingent wie das mit ihm auftretende Phänomen.

Nun zeigt sich aber, daß die beiden Bereiche nicht so ohne weiteres auseinander gehalten werden können. Einerseits fundiert das transzendente Ego das empirische, andererseits vermag das transzendente sich nur als im empirischen Ego situiertes in seiner Transzendentalität gewärtig zu werden. Ist das Ego ein in sich gedoppeltes? Besteht es in einer empirisch-transzendentalen Doppelstruktur? Wie soll das gehen? Anders gefragt: Wer macht Erfahrungen? Das transzendente Subjekt? Das empirische Subjekt? Kann das transzendente Ego Erfahrungen machen, wenn es doch allererst die Bedingungen von Erfahrung erstellen soll? Liegt es dann außerhalb und vor der Erfahrung? Wie aber können dann überhaupt Erfahrungen gemacht werden, wenn sie nicht an das empirische Ego gebunden sind? Übernimmt das empirische Ego Funktionen des transzendentalen? Grundiert gar das empirische Ego das transzendente, insofern es die mit dem transzendentalen Motiv einhergehende intentionale Struktur allererst erfahrbar und im direkten Sinne auch wahrnehmbar werden läßt? Der Sachverhalt scheint verworren, und er wird keineswegs leichter, hält man sich Husserls Bemühen klar, daß auch das »reine Ich« durchaus durch »Aktualität« und »Inaktualität« (ebd. 99 f.), durch »waches« und »dumpfes Bewußtsein« u. a. (107 f.) gekennzeichnet ist. Wie auch immer die Analysen im einzelnen gela-

<sup>66</sup> Vgl. hierzu Hua IV, Kap. »Das reine Ich«, 97–120. Ebenso Hua I, IV. Med., 99 ff.

gert sind, eines bleibt darin auffällig: Für die Bestimmungen des transzendentalen Ego greift Husserl auf Kriterien des empirischen Ego zurück, was jenes in Selbstwidersprüche bringt. Ebenso implentiert er Transzendentalia in das empirische Ego, was einen eigentlich ungewollten Idealismus, Subjektivismus und Solipsismus nach sich zieht.<sup>67</sup> Beide Optionen aber bilden keine Alternative, sie werfen nur ihre Schatten eines Transzendentalismus und/oder eines Empirismus, eines Idealismus und/oder eines Realismus, einer Geltungsdiskussion und/oder einer mehr oder weniger assoziativen Beschreibungskunst voraus. Ebenso können gegenseitige Anleihen und Verknüpfungen nicht hilfreich sein, da sie letztlich doch diese scheinbaren Alternativen akzeptiert haben. Man muß nicht eigens betonen, daß diese kritischen Anfragen nicht die genuin *phänomenologischen* Intentionen und Möglichkeiten treffen, aber man sollte auch nicht die Augen davor verschließen, daß diese Unentschiedenheiten und Unklarheiten zu einer nicht unerheblichen Erschwerung der Rezeption der Phänomenologie seitens außerphänomenologischer Konzepte bis heute beitragen.

Indem Husserl also am transzendentalen Ego festhält, muß er dieses von der »Welt« absetzen. Genau dies aber zwingt ihn in die paradoxe Situation eines – man weiß nicht woher – empirisch grundierten transzendentalen Ego. Dies wiederum droht die mit dem transzendentalen Ego gewonnene Sinnstruktur außer Kraft zu setzen. Eine transzendental-empirische Doppelung des Ego scheint aber ebenso kein Ausweg sein zu können, insofern diese nur eine Vermittlung einer schon bestehenden Trennung sein kann, diese also im Grunde bestätigt. So kommt es, daß Husserls Analysen eigentümlich zwischen transzendentalen Grundlegungen und psychologischen Befunden changieren, ohne diese Pattstellung auflösen zu können.<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> Vgl. H. Rombach 1980, 50 ff.

<sup>68</sup> Freilich gibt es auch Stellen bei Husserl, wo er beide Subjektbegriffe geradezu ineinander überzuführen scheint: »Dieses zu jedem Einzelphänomen als Subjekt gehörige transzendente Ich ist auch transzendentales Ich für mich als dieses Menschen-Ich. Als transzendentaler Betrachter meines transzendentalen Seins und Lebens sehe ich, dass dieses menschliche Ich und menschliche Ichleben in der Welt zwar mein transzendentales Gebilde ist, aber so, dass darin dieses Gebilde den Charakter der Selbstapperzeption des transzendentalen Ich hat, das dadurch eingegangen ist in apperzeptive transzendente Leistungen, die ihm einen besonderen, den weltlichen Seinssinn geben vermöge zugehöriger transzendentaler Habitualitäten. (...) Das an sich selbst absolute Bewusstsein hat nun den Sinn seelisches Erlebnis, seelisches Leben lokalisiert in meinem körperlichen Leib.« (Hua XV, 541 ff.)



Als Konsequenzen ließen sich zwei Aspekte festhalten, die deutlich machen, warum der Ansatz Husserls dem Phänomen der ›Erfahrung‹ nicht wirklich gewachsen ist. 1) Aufgrund der intentionalen Struktur des Bewußtseins muß Husserl auf eine originäre Anschauung resp. Erfahrung zurückgehen, so als ob diese vor aller Bewußtwerdung als vorprädikatives Moment gegeben sein könnten. Eine solche Erfahrung bliebe aber einerseits uneinholbar, zum anderen wäre das transzendente Projekt dadurch in Frage gestellt. 2) Husserl muß ein Fundierungsverhältnis annehmen, das sukzessive aufeinander aufbaut. Das transzendente Ego bildet Ausgang und ἄρχῆ aller weiteren Schritte, bildet den »absoluten Anfang« aller Erfahrung, kann aber selbst nicht erfahren werden, da es als jenes mit sich identische »Selbst« fungiert, wovon her alle Erfahrung kommt und wohinein alle Erfahrung läuft. Auch wenn Husserl von »transzendentaler Selbsterfahrung« (Hua I, 67 ff.) spricht, so betrifft die *Erfahrung* nicht das transzendente Ego selber.<sup>69</sup> Einerseits soll es um Erfahrung schlechthin gehen, »vor aller Theorie« (Hua III/1, 62), andererseits soll das transzendente Subjekt vor aller Erfahrung liegen. Zwei unmittelbar aufeinander folgende Passagen aus Husserls IV. Meditation bestätigen diese Ambivalenz: »Da aber stoßen wir bald auf Wesensgesetzmäßigkeiten einer passiven, teils aller Aktivität voranliegenden, teils alle Aktivität selbst wieder umgreifenden Bildung von immer neuen Synthesen, auf eine passive Genesis der mannigfaltigen Apperzeptionen als in einer eigenen Habitualität verharrender Gebilde, die für das zentrale Ich geformte Vorgegebenheiten scheinen, wenn sie aktuell werden, affizieren und zu Tätigkeiten motivieren. Das Ich hat immerzu dank dieser passiven Synthesis (in die also auch die Leistungen des aktiven eingehen) eine Umgebung von *Gegenständen*.« (Hua I, 113) Auch wenn das Ich als zentrales stete Voraussetzung bleibt, immer dann, wenn Husserl wie vor allem in den Forschungen zur passiven Synthesis *genetisch* zu denken ansetzt, vermag man in der Tendenz wenigstens sein Rütteln am Bollwerk dieses »reinen Ego« zu ersehen. Gewiß, er hat diesen Ausblickturm und diese »Ursprungsstätte« nie verlassen, aber er war sensibler geworden für die Notwendigkeit genetischer Prozesse. »(U)nd diese Zielform ist im voraus verständlich als aus einer Gene-

---

Die Folgeprobleme transzendentaler und empirischer Vermischung sind dadurch allerdings keineswegs ausgeräumt.

<sup>69</sup> Vgl. hierzu auch B. Waldenfels 1993, 263–277, hier 265 ff.

sis entsprungen. Sie weist selbst auf eine *Urstiftung* dieser Form zurück. Alles Bekannte verweist auf ein ursprüngliches Kennenlernen; was wir unbekannt nennen, hat doch eine Strukturform der Bekanntheit, die Form *Gegenstand*, des näheren die Form *Raumding*, *Kulturobjekt*, *Werkzeug*, usw.« (Ebd.) Eine »Erfahrung der Erfahrung«, die auch noch die transzendente Subjektivität miteinschliesse, also ein Begriff von »Genesis« und »Genese«, der nichts mehr zu seiner Voraussetzung und Ursache hat, auch nicht ein »reines Ego«, ein solcher Gedanke war Husserl noch verschlossen.<sup>70</sup>

So aber bleibt ein phänomenaler Befund stehen, der die Philosophie und insbesondere die Phänomenologie immer wieder beunruhigt und herausgefordert hat. In allem beruft man sich auf lebendige Erfahrungen, auf Erlebnisse und Anschauungen, ohne diese jemals erreichen oder gar erweisen zu können. Die Philosophie muß, da ihr Geschäft in der reflexiven Gewärtigung besteht, stets hinterherhinken, zehrt aber beständig vom Prius vorreflexiver Strukturen. Bleibt nun der intentionale Gestus aufrecht erhalten – und mit Husserl wird man nicht anders können –, so kann es immer nur eine »Nachträglichkeit jeder originären Erfahrung«, ein »Nachgewahren« geben, die eine »Urdifferenz« zwischen Erfahrung und Erfahrungsgewahren bzw. Erfahrungsausdruck benennt, eine Differenz, die nicht erst zeitlich, sondern schon ontologisch gesetzt ist. Übersteigt man indes diesen Hiatus zwischen Erfahrung und Erfahrungsgewahren, ein Hiatus, der selber ja erst durch diese Unterscheidung entsteht – d. h. erst das Gewahren der Erfahrung soll die Erfahrung als Erfahrung in Erfahrung bringen –, so ist dies nur möglich, *indem* die intentionale Grundstruktur des Bewußtseins als erstgebender verlassen wird.<sup>71</sup>

---

<sup>70</sup> Genau an dieser Frage hat sich das historisch-systematisch grundierte Anliegen Foucaults entzündet. Die »empirisch-transzendente Dublette« wird ersichtlich dort, wo der Mensch sich *zugleich* in seiner Endlichkeit und in seiner gleichsam überzeitlich angelegten transzendentalen Wissensform erkennt. Daraus gibt es kein Entrinnen, woraus Foucault im weiteren seinen spezifischen »Phänomenblick« des »Dispositivs«, des »Subversiven« usw. als mögliche Antwort entwickelt. Vgl. M. Foucault 1994, 377–412, hier insbesondere 389 ff.

<sup>71</sup> Die zunächst plausible Unterscheidung zwischen »vorprädikativ« und »prädikativ«, die gerade für die Erfahrungsebene höchst bedeutsam wird, schleppt ein Problem mit sich, das eine ähnliche Struktur aufweist, die Husserl schon für die erkenntnistheoretische Frage kritisch in Augenschein genommen hatte. Dort, so Husserl, wird nach einem möglichen »Vordraußen« (»Transzendenz«) gefragt, das in der Frage und ihrem Ausgangspunkt selber schon mitgesetzt ist. (Vgl. Hua I, 30 ff.) Nun entsteht dieses Ansinnen formaler Erkenntnistheorie ja gerade dadurch, daß sie sich jeglicher Psychologie

Erfahrung ist zwar immer auch eine gewußte und bewußt gemachte, und darin u. U. eine höherstufige Erfahrung, aber eben nicht nur. Bewußte Erfahrung stellt eine bestimmte Ebene des Phänomens der Erfahrung dar, nicht weniger, aber auch nicht mehr. Indessen erarbeitet die Erfahrung selber schon, d. h. als Phänomen, ein Tableau aus, auf dem sie sich allererst *in Erfahrung* bringt. ›Erfahrung‹ geschieht und entsteht, *bevor* sie als vorprädikative vorausgesetzt werden kann. Dies zeigt sich schon deutlich in Phänomenen wie etwa der Leiberfahrung, der Selbst- und Fremderfahrung, u. a. mehr.<sup>72</sup>

Konsequenterweise arbeiten daher die nachhusserlschen, phänomenologisch inaugurierten Konzepte allesamt an der Überwindung der Husserlschen Intentionalstruktur, die eine Vorentscheidung alles Gegebenen auf »Gegenständlichkeit« hin darstellt. Heidegger wird im Aufweis der Existenzialität des Ego, sprich des ›Daseins‹ fündig, Merleau-Ponty wird sich an der ›Leiblichkeit‹ als der fundierenden Verankerung der empirisch-transzendentalen Doppelstellung abarbeiten, Waldenfels bricht mit der ›Fremderfahrung‹ die intentionale Bewußtseinsstruktur auf, Rombach findet in der ›strukturellen

---

entheben möchte, da diese immer nur »empiristisch« vorgehen kann. Die daraus gezogene Konsequenz einer »Immanenz des Denkens«, dem die Aufgabe obliegt, ein »Außerhalb« seiner selbst zu denken, erweist sich schlicht als Kurzschluß, oder wie Husserl sagt, als »Widersinn«, ist doch die Beantwortung der Frage in ihrem methodischen Zugang schon vorweggenommen. – Gleichwohl: dieses »Modell« scheint auf der Erfahrungsebene von »vorprädikativ« und »prädikativ« wiederzukehren, jetzt allerdings mit umgekehrten Vorzeichen. Man fragt sich, wie man jene Erfahrungsebene erreichen kann, die zwar *als* Erfahrung stets vorausgesetzt, *in* ihrem Erfahren aber nicht oder eben nur nachträglich und nachgewahrend zur Erfahrung gebracht werden kann. Die vorprädikative Ebene zehrt also durchgehend vom methodischen Zuschnitt der prädikativen Ebene. Nun scheint es hierfür zwei Auswege geben zu können: Der eine wäre im Anschluß an Merleau-Pontys Theorem des »Chiasmus« zu suchen (sh. hierzu weiter unten), der andere würde sich näher an Husserls »Phänomenverständnis« orientieren. Diente ja Husserls Kritik an der Erkenntnistheorie dazu, den dort unterstellten »Seinscharakter«, also die Dingstruktur der Außenwelt zum *Phänomen* selber zu erheben, also zur »Immanenz des *transzendentalen* (!) Bewußtseinslebens« gehörend zu erweisen, sō wäre auch hier die Erfahrung *als Phänomen* und nicht als Begriff zu thematisieren. ›Begriff‹ bleibt sie nämlich immer, ob prädikativ oder vorprädikativ. Was sie zur Erfahrung macht und darin als ›Phänomen der Erfahrung‹ erweisen könnte, dies bleibt dem Begriff *notwendig* verborgen. Allerdings, diese Konsequenz (s. u.) hat Husserl nicht gezogen und auch noch nicht ziehen können, da er sich ja gerade erst mit viel Mühe aus der »Empirie« der »Geradeauseinstellung« zur »transzendentalen Grundlegung« emporgearbeitet hat und, durch diese hindurchgehend, sich erst langsam an einen lebensweltlichen Erfahrungsboden herantastet.

<sup>72</sup> Sh. hierzu Kap. C.I.

Phänomenologie« und der damit verbunden »Strukturgenese« die Bedingungsform dieser Doppelstellung.

Dadurch, daß Husserl die transzendente Geltungsstruktur nicht preisgeben kann, meldet sich ein empirisch konnotierter Erfahrungsbegriff als nicht einholbares Residuum. Andererseits sieht sich diese Geltungsstruktur in Frage gestellt, wenn genau diese Erfahrungsfelder hinsichtlich ihrer Boden schaffenden Genesen entscheidende Bedeutung erlangen. Husserl verbleibt hier in der Pattstellung, die ihn zwischen Phänomenologie und Psychologie, transzendentelem Bewußtsein und faktischer Gegebenheit lavieren lassen.<sup>73</sup>

Die Frage nach dem »Ich« selber, des transzendentalen wie auch des empirischen, bleibt bei Husserl unbeantwortet, ja wird gar nicht als mögliche Frage erachtet. Es bildet ja die Voraussetzung für Erfassen, Wahrnehmen, Erfahren überhaupt. Daß dadurch genau diese Phänomenfelder in entscheidendem Maße restringiert werden, kann daher nicht als Problemtitel auftauchen. Daß man nach den Voraussetzungen des »Ich« in philosophischer Weise fragen kann, wie dies etwa Heidegger oder auch Levinas getan haben, kann Husserl noch nicht sehen. Dies aber ist vermutlich auch ein Grund, weshalb zeitgenössischen empirisch veranschlagten Erfahrungsbegriffen, wie sie vom Pragmatismus über die analytische Philosophie bis hin zu Theorien der Erfahrungswissenschaften reichen, nicht mit jener kritischen Deutlichkeit begegnet werden kann, wie dies eigentlich in der Intention der Phänomenologie als Vernunftforschung liegt. So kommt es, daß erfahrungswissenschaftliche Denkformen sich auf empirische Forschungen berufen können, ohne daß die Halbheiten dieser Methoden ein Problem darstellten oder gar kritisch eingeklagt werden könnten. Sie sehen sich aufgrund ihrer Ergebnisse und Erfolge schlechterdings im Recht und in gewisser Weise sind sie es auch. Sie erhalten denn auch in der Tat kaum ein Korrektiv seitens phänomenologischer Forschungen, obwohl diese schon von ihrer Profession

---

<sup>73</sup> E. W. Orth macht im Anschluß an Husserl gleichwohl auf zwei Aspekte aufmerksam, die ich für interessant halte, da sie einerseits die Husserlsche Intention der Intentionalität nicht preisgeben, andererseits aber auch weiterführende Überlegungen anbieten. Es sind dies das Theorem der »Inter-Intentionalität« (E. W. Orth 1993, 333–351; ders., 1999, 83 ff., 160 ff.) sowie das Phänomen der »Medialität« (E. W. Orth, 1999, 84 f.; ders. 2000, 13–44). Beide Topoi, insbesondere der letztere, suchen den transzendentalen Sinn von »Erfahrung«, näherhin der kulturellen und lebensweltlichen Erfahrung, über das Motiv der Gegenständlichkeit hinaus fruchtbar zu machen.

her dazu imstande sein müßten. Auf der anderen Seite sieht sich die Phänomenologie seitens transzendentalphilosophischen Denkens dem Vorwurf ausgesetzt, sich entweder in Anschaulichkeiten und Kleinanalysen zu verlieren oder nicht wirklich Innovatives in Sachen philosophischer Begründungsarbeit auf die Beine zu stellen. Auch darin scheint eine gewisse Berechtigung zu liegen, bedenkt man, daß sich die Phänomenologie eigentlich von Beginn an die Erforschung der Vernunft selber, und dies über ihre apriorische Geltungsstruktur hinaus, auf die Fahnen geschrieben hat. Die wahren Stärken der Phänomenologie aber, und diese betreffen nicht weniger als die Erhellung und Aufklärung von Vernunft und Welt, scheinen weder für die eine noch für die andere Seite sichtbar werden zu können.

## 2.2 Fremderfahrung – eine Frage von analogischer Apperzeption, Appräsentation und Einfühlung?

Husserls Konzept der »transzendentalen Intersubjektivität« sollte, wie die abschließenden Passagen der »Pariser Vorträge« bzw. die »V. Cartesianische Meditation« eindrücklich vor Augen führen, so etwas wie den Schlußstein seiner Phänomenologie bilden. Nun machte sich in seinen Analysen zunehmend bemerkbar, daß »Intersubjektivität« keineswegs in einer homogen ablaufenden Kommunikationsgemeinschaft aufgeht, weder real noch ideal, sondern daß hier ein eigentümliches Phänomenfeld aufsässig wird, das sich symmetrischer und übergeordneter Zugriffe entzieht. *Gedacht* und einbezogen werden kann der Andere und der Fremde immer, sind sie aber darin auch schon *erfahren*? Als Phänomenologe, d. h. als jemand, der sich darum bekümmert zu fragen, *wie* etwas zu dem wird und geworden ist, als was wir es wahrnehmen und verstehen, erfaßt Husserl diese Differenz scheinbar intuitiv. So kommt es, daß der Andere und Fremde im Modus der »Erfahrung« begegnen, also die neue Themenstellung der »Fremderfahrung« evozieren, die zur konstitutiven Voraussetzung aller Intersubjektivität avanciert. Nun habe ich oben (B.II.1.4) schon dieses phänomenologische Theoriestück der Fremderfahrung bei Husserl angesprochen, durchaus schon mit kritischen Implikationen, will aber hier etwas näher auf die Voraussetzungen des Husserlschen Fremderfahrungs- und Intersubjektivitätskonzepts eingehen. Damit ist die Absicht verknüpft, auf der einen Seite das Anliegen Husserls in seiner Bedeutung zu würdigen – so etwa, worin

der Vorrang transzendentaler Herangehensweise gegenüber empiristischen Motiven besteht –, auf der anderen Seite aber auch auf Vorentscheidungen dieses Konzepts verweisen, die einer *Erfahrung des Fremden* nur schwerlich gerecht zu werden vermögen.

Husserls intentionaler Angang ist von der Grundfrage motiviert, wie Welt überhaupt konstituiert werden kann, und unter welchen Bedingungen dies möglich ist. Das Motiv der Fremderfahrung mit seiner augenscheinlichen Differenz zur Eigenheitssphäre des Subjektes erweist sich hierbei gleichwohl als kritisches Inzitant, welches einer näheren Untersuchung bedarf.<sup>74</sup> So findet das transzendente Moment der Selbstapperzeption in jenem der Fremdapperzeption dahingehend Erweiterung, daß die mit der bloßen Selbstapperzeption gegebene Gegenständlichkeit relativiert bzw. auf intersubjektiven Konstitutionsboden gestellt wird. Husserls diesbezüglichen phänomenologischen Gedankengang möchte ich daher kurz skizzieren und tue dies in einer für unsere Fragestellung relevanten systematischen Absicht: Das andere Subjekt, das immer auch ein mir fremdes ist, kann nicht in der Weise apperzipiert sein, wie dies die Objekte der Gegenstandswelt sind. Sie wären sonst keine Subjekte, sondern Objekte. Aber wir erfahren die anderen immer schon als Subjekte, Subjekte mit den scheinbar gleichen und uns ähnlichen Grundbedingungen, die eben ein Subjekt als intentional funktionierendes auszeichnen. Wie kann verstanden werden, daß wir den Anderen einerseits im Modus der Gegenständlichkeit, also mehr oder weniger in objektiver Gestalt, andererseits als Subjekt mit entsprechender intentionaler Eigenheitssphäre wahrnehmen? Wie vermögen wir diese Doppelerfahrung näherhin zu qualifizieren? Bekanntlich bedient sich Husserl hierzu der Ebene der leiblichen Erfahrung. *In* meiner leiblichen Selbstapperzeption habe ich immer schon den anderen als anderen Leib mitapperzipiert, aber nicht als einfaches »Duplikat« meiner selbst, auf das ich sozusagen von mir aus schließe, sondern so, daß der andere Leibkörper für mich »im Modus *Dort*« appräsentiert wird. Der Andere ist das »alter ego«, dessen »alter« darin besteht, daß es »dort« und nicht im »Hier« meines ego, aber eben doch das *Dort* meines *Hier* ist. So kann das Ich, das sich ja *als* dieses aus seiner »primordialen Welt« heraus erfährt, diese

---

<sup>74</sup> Ich beziehe mich im folgenden vornehmlich auf die einschlägigen Paragraphen 52–60, 62 aus der V. Meditation (Hua I, 143–168, 174ff.), sowie flankierend auf die späten Textpassagen aus dem Nachlaß in Hua XV, Nr. 35–38 (Hua XV, 613–670).

seine »monadische« Eigenheitssphäre niemals überschreiten, es sei denn in dem Sinne, daß es dem Anderen in seinem leiblich verankerten Dort diese Eigenheitssphäre ebenfalls zuschreibt. Der Originärerfahrung des eigenen Leibselbst korrespondiert die Analogenerfahrung des Anderen. Was bleibt, ist ein »Kern«, der mich mit dem Anderen zwar verbindet, dessen spezifische »Eigenart« als Anderer aber nie erfaßt werden und »Erfüllung finden« kann. (vgl., auch zum Folgenden, Hua I, 148 ff.) Gewiß, das »spezifisch leibliche Gehabe« zeigt mir das immer schon Walten einer »Einfühlung«, läßt mich gleichsam zum Anderen immer schon hingewendet sein. Allein, *der* Andere bleibt darin in seiner Andersheit abgeblendet und entzogen, was ich erfasse, ist *das* Andere, ein Allgemeines von Andersheit. Der Andere erscheint sozusagen als Abstraktion meines Ego, die als »äußeres Gehabe« zum Ausdruck kommt. Was sich zeigt, ist eben bloß ein Ausdruck, der deshalb etwas »ausdrücken« kann, weil er einer »höheren psychischen Sphäre« entstammt, in die einführend ich der »ungefähren Typik« bezüglich »meines eigenen Lebensstils« gewahr werde. Äußere Gehaben wie des »Zornigen, des Fröhlichen etc.« gehen demnach letztlich auf einen »mir empirisch [sic!] vertrauten Lebensstil« zurück. Was der mögliche Hintergrund von Zorn und Fröhlichkeit ist oder sein könnte, daß sich »dahinter« etwa ein völlig anderes Kultur- und Weltverständnis verbergen könnte, kann darin weder gesehen noch erklärt werden. »Lächeln« bspw. besagt im ganzen etwas anderes, wenn wir dies im Unterschied zum europäischen Kontext vor einem japanischen Hintergrund analysieren.<sup>75</sup> Als anthropologische Grundkonstante bliebe es nicht nur zu formalistisch und auch nicht wirklich etwas zeigend, es forciert auch Mißverständnisse, ja muß sich mit gegenseitigem »Unverständnis« begnügen. Innerhalb eines vertrauten Lebensstils kann ein Ausdruck wie Lächeln durchaus »verstanden« werden, und dies vor dem Hintergrund intersubjektiver Bewährung. Im Falle fremdkultureller Erfahrung stoßen wir hier an »unübersehbare« Grenzen. Verschärft stellt sich dieser Sachverhalt bei Erscheinungsweisen wie etwa der Gewalt dar, die, geht man nur von ihrem »Ausdruck« aus, lediglich oberflächenspezifisch behandelt und dementsprechend sanktioniert werden, nicht aber auf ihre gesellschaftlich-soziale und eben auch kulturelle Vielschichtigkeit hin verstanden werden kann. Reduziert man den Menschen auf einen wie immer gearteten anthropologischen Kern (Leib-

<sup>75</sup> Vgl. Yamaguchi, I. 1997b.

gestalt überhaupt, Gestik überhaupt, etc.), sieht man sich unweigerlich genau jenen Problemzonen gegenüber, die sich als die weithin bekannten Gefahrenpunkte und Unwägbarkeiten kultureller Differenzen entpuppen. Das Phänomen der Gewalt läßt sich durch den Hinweis auf anthropologische Generalia jedenfalls nicht erläutern.

Husserl protegiert letztlich doch eine solche »allgemeine« Auffassung des Menschseins, insofern er die Bedingungen intersubjektiver Verständigung auf die »Funktionsgemeinschaft einer Wahrnehmung« (Hua I, 150) zurückführt, die sich denn auch darin bestätigt, daß »dasselbe Naturobjekt in den möglichen Gegebenheitsweisen des Anderen« präjudiziert wird. »Das wiederholt sich mutatis mutandis für die nachmals konstituierten höherstufigen Weltlichkeiten der konkreten objektiven Welt, wie sie als Menschen- und Kulturwelt für uns immer da ist.« (153) Die objektive Natur wird als intersubjektiv konstituierte erfaßt, so daß alle Welterfahrung und alle Weltgeltung auf der »Vergemeinschaftung der Monaden« (vgl. 166 ff.) aufruht.<sup>76</sup> Man sieht auch hier: Der Weltaspekt als »objektiver« bleibt derselbe, ob er nun transzendental-subjektiv oder transzendental-intersubjektiv angegangen wird. Die von Husserl doch augenscheinlich als entscheidend eingeführte Fremderfahrung erweist sich letztlich als ohne weitere Auswirkungen für die Frage von Welterfahrung. Wo aber bleibt dann der konstitutive Sinn der Fremderfahrung, wo bleibt das Anstößige des Fremden, wenn es nur dazu dient, die für alle Subjektivität vergleichsweise triviale Selbstverständlichkeit intersubjektiver Konstitution anzugliedern? Wenn daher die aufgrund der Fremderfahrung möglichen Veränderungen und Andersheiten, die ja auch die Eigenheitssphäre des Ich betreffen, nicht in ihren konstitutiven Auswirkungen und Konsequenzen erfaßt werden, dann muß naturgemäß auch die Möglichkeit unterschiedlicher Welterfahrungen, überhaupt die Möglichkeiten pluraler Welten, abgeblendet bleiben. So ist etwa die Natur »natürlich« für alle Menschen Natur. Gleichwohl stellt sie sich doch, je nach kultureller, klimatischer und geopolitischer Situierung, im ganzen jeweils anders dar. Natur ist nicht gleich Natur. Es besagt etwas, wenn, wie hauptsächlich im westlichen Kontext, die Natur mehr als Ressource gilt, deren Kapazitäten von Rohstoffgewinnung bis hin zur Erholung für Psyche und Physis des Menschen reichen, während dessen sie, wie dies mutatis mutandis für die asiatischen Kulturen zutrifft, eine

---

<sup>76</sup> Vgl. hierzu auch Hua XV, 634 ff.



nichtverobjektivierbare Allumfassendheit anspricht, die den Menschen in die Natur zurückstellt und ihn von daher kommend versteht. Hat sich auf der einen Seite der Mensch als kulturelles Wesen über die Natur erhoben, wodurch der Verobjektivierung und Abzweckung der Natur Vorschub geleistet wurde, so versteht er sich auf der anderen Seite als Mitgestalter der Natur, wodurch diese selber zu einem gleichsam höheren Subjekt wird. Man sieht unschwer den grundsätzlichen Unterschied, der mit dem Verweis auf eine für alle in gleicher Weise geltende Natur gar nicht erst erfaßt werden kann, obwohl er für das jeweilige Kulturverständnis und d. h. auch Naturverständnis und Menschenbild konstitutiv ist. Ich erwähne diesen Zusammenhang, weil Husserl hier in gewisser Weise einem Kategorienfehler unterliegt. Er identifiziert ›Natur‹ und ›Naturbezug‹ mit ›Objekt‹ und ›Objektbezug‹ überhaupt, als ob ›Natur‹ nur eine Erscheinungsweise intentionaler Gegenständlichkeit wäre. Was aber, wenn ›Natur‹ in einer wichtigen Hinsicht gar nicht im Modus der Gegenständlichkeit erfahren wird und auch gar nicht wahrgenommen werden kann – wie dies etwa die japanische Naturerfahrung und Ästhetik eindrucksvoll demonstrieren –, sondern als ein Geschehen gesehen wird, an dem der Mensch wesensmäßig Anteil hat, so daß er als Teil der Natur erst den Sinn seines Menschseins erfährt? ›Intentionaliter‹ bleibt Fremderfahrung ausgeschlossen, insofern darin immer schon etwas apperzipiert, also verstanden ist. Verstandenes Fremdes aber ist und war nie wirklich fremd; ja es scheint geradezu ein Index für »Fremdheit« zu sein, daß es sich in dem Maße entzieht, in dem ihm ›intentional‹ beizukommen versucht wird. Allerdings – und dies ist in der Tat der punctum saliens –, einem Menschen, der sich auf ein solches »Fremdes«, wie etwa das völlig andere Naturerleben japanischer Ästhetik und Religiosität, nicht einläßt oder nicht einlassen kann, ist mit nichts diese fundamentale Differenz plausibel zu machen. Er wird immer in seine apperzeptiven Bahnen verstrickt bleiben, weil diese ja zu den Grundbedingungen seines eigenen Daseins zu gehören scheinen. Wenn aber ›Fremderfahrung‹ schon hochgradig problematisch ist, wie sollten dann Erfahrungen anderer, pluraler Welten möglich sein? Husserl scheint diese konstitutive Problematik nicht registriert zu haben und so versteht er die allumfassende Natur als Objektivität schlechthin, in die die einzelnen Kulturwelten eingliedert sind.<sup>77</sup>

<sup>77</sup> »In weiterer Folge käme in Betracht das von der angedeuteten Problematik unab-

Indem Husserl also auf der Primordialität der Eigenheitssphäre beharrt und von dieser aus auf den Anderen zugeht, und indem er zugleich damit die Eigenheitssphäre des Einzelsubjektes als *transzendente* Form ansetzt, kommt er in große Schwierigkeiten, ja er scheint sich in Widersprüche zu verstricken. Er muß, um diesem Dilemma auszuweichen, eine »*transzendente Intersubjektivität*« annehmen, welche alle anderen Analysen fundieren soll. Was aber soll die transzendente Intersubjektivität zur transzendentalen Subjektivität hinzubringen können, was diese nicht selber schon leistet? Anders gefragt: Kann Transzendentalität auf das Einzelsubjekt reduziert werden, ohne in überwunden geglaubte Psychologismen zurückzufallen? Was also ist der Grund für die Annahme einer transzendentalen Intersubjektivität? Nun, wie unsere Analysen auf verschiedenen Ebenen zu Tage förderten, erahnt Husserl durchaus dieses phänomenologische Desiderat, das durch die intentionale Grundstruktur hervorgerufen wird. Sie vermag Phänomene der Fremderfahrung, der Erfahrung der Andersheit des Anderen sowie, damit zusammenhängend, der »transzendentalen Sozialität« nicht in der zu wünschenden Weise zu fassen und aufzuzeigen.<sup>78</sup> Der Rekurs auf die *intersubjektive* Begründungsebene und deren Phänomenfelder möchte diesem Dilemma abhelfen, allein die Grundzüge transzendentaler Apperzeption in ihrer intentionalen Grundausrichtung bestätigen dieses eher.<sup>79 80</sup>

---

trennbare und in gewissem Sinn korrelative Problem der Konstitution der spezifisch menschlichen, und zwar einer kulturellen Umwelt für jeden Menschen und jede Menschengemeinschaft und ihrer obschon beschränkten Art von Objektivität. Beschränkt ist diese Objektivität, obschon für mich und Jedermann die Welt konkret nur als Kulturwelt gegeben ist und mit dem Sinn der Zugänglichkeit für Jedermann. Aber eben diese Zugänglichkeit ist aus konstitutiven Wesensgründen (...) keine unbedingte. Sie ist darin offenbar unterschieden von *der absolut unbedingten Zugänglichkeit für Jedermann, die wesensmäßig zum konstitutiven Sinn der Natur, der Leiblichkeit und damit des psychophysischen Menschen (...) gehört.*« (Hua I, 160) [kursiv, G. S.] – Und weiter: »Kehren wir zu unserem Fall der Kulturwelt zurück, so ist auch sie als Welt von Kulturen orientiert gegeben auf dem Untergrunde der allgemeinen Natur und ihrer raumzeitlichen Zugangsform, die für die Zugänglichkeit der Mannigfaltigkeiten der Kulturgebilde und Kulturen mitzufungieren hat.« (162)

<sup>78</sup> Sh. hierzu unten Kap. C.II.3; vgl. auch Rombach 1994a, 217 ff.

<sup>79</sup> Unter sprachkritischer Hinsicht sieht sich dieser Befund durchweg bestätigt. Husserls Satzbauefüge setzt stets beim »Ich« an und spricht von diesem her auf zu Zeigendes zu. Es ist das »Ich«, das »fungiert«, sei es aktivisch, passivisch, leiblich oder sonst wie angesetzt. Vgl. hierzu, da besonders auffällig, Hua XV, 644 ff., 261 ff., passim.

<sup>80</sup> Genau an diesen Fragepunkten setzt das, wie ich meine, nach wie vor gültige Werk

Manche Interpreten raten daher überhaupt von einer transzendental motivierten Herangehensweise ab, mit dem Hinweis auf die »Realitäten und Gegebenheiten«, wie sie nun einmal sind. Intersubjektivität und Sozialität sind Fakten, und es bedarf nur ihrer klärenden Beschreibung. Der Rückgriff auf G. H. Mead scheint hier eine Lösung anbieten zu können, gerade auch dann, wenn man sich sozialwissenschaftlich und empirisch legitimiert. Nun hat Mead zwar die weitaus detailreicheren Analysen zur Intersubjektivität anzubieten,<sup>81</sup> aber, da er gemäß empirischer Diktion sozialbehaviouristischer Herkunft verfährt, bleiben die transzendentalen Grundlagen und Einsichten außer Betracht. Paradigmatisch kann hier auf sein »dreiseitiges« Beziehungsmodell zwischen »I« (Ich), »Me« (ICH) und »the Other« verwiesen werden, welches die Grundlagen gesellschaftlicher *und* individueller Prozesse erklären möchte. »Das ›Ich‹, in dieser Beziehung zwischen ›Ich‹ und ›ICH‹, ist also etwas, das sozusagen auf eine gesellschaftliche Situation reagiert, die innerhalb der Erfahrung des Einzelnen liegt. Es ist die Antwort des Einzelnen auf die Haltung der anderen ihm gegenüber, wenn er eine Haltung ihnen gegenüber einnimmt.« (Ebd. 221) Diese Verschränkung beider Seiten sieht sich schließlich auf einer dritten Ebene »gesellschaftlicher Haltungen« (222 ff.) und »Aktivitäten« (320 ff.) noch einmal miteinander »verschmolzen«, dergestalt daß darin allererst die eigentliche »Identität«, das Identitätsempfinden mit der Gruppe wie ein gesellschaftliches Identitätsgefühl, das schließlich auch Phänomene wie den Patriotismus etc. erklären soll, zur Erfahrung kommen. Was sich in einem ersten Hinblick durchaus überzeugend ausnimmt, da es in der Tat um intersubjektive Konstitutionsprozesse von Individuum und Gesellschaft zu gehen scheint, erweist sich bei näherem Hinsehen indes als ein Denkmodell, das sich gänzlich mechanistischer, auf Reiz-Reaktions-Schemata und Anpassungstheoremen basierender Vorstellungen verdankt. Kommunikationsprozesse werden nach Modellen der Anpassung eines Organismus an den anderen und diese wiederum an die situative Umwelt etc. verstanden, Vorgänge, die vor aller Verbalisierung schon gestisch ablaufen. Mead meint damit überhaupt die Frage von »Sinn« und seiner Erstellung beantworten zu

---

»Der Andere« von M. Theunissen (1977) an, indem es im Ausgang von Husserls transzendentalen Intersubjektivitätstheorem zu einer sozialontologischen und -phänomenologischen Dialogik durchbricht.

<sup>81</sup> G. H. Mead 1998.

können,<sup>82</sup> allein seine Analysen weisen durchgehend Voraussetzungen auf, die gerade erst Thema sein müßten. Meads Analysen mangelt es genau an der transzendentalen Einsicht, wonach die Bedingungen der Möglichkeit von »Ich«, von »ICH«, von »Gesellschaft« usw. zu eruieren wären, also zu fragen, wie es überhaupt zu diesen kommen kann. Wie hängen etwa »Ich« und »Bewußtsein« zusammen? Muß ich nicht schon die transzendental-intentionale Einsicht von Bewußtsein haben, um auf eine Definition wie die folgende überhaupt kommen zu können: »Vielmehr stellt der Begriff ›Bewußtsein‹ (in einer seiner grundlegenden Verwendungen) eine bestimmte Art der Umwelt in ihrer Beziehung zu sensitiven Organismen dar.« (378) Oder: Worin bestünde der Sinn einer »gesellschaftlichen Kooperation«, wenn diese *vor* den Prinzipien von Geist und Vernunft angesetzt werden: »Geist und Vernunft setzt gesellschaftliche Organisation und Kooperation innerhalb dieser gesellschaftlichen Organisation voraus. Denken ist einfach der Einsatz der Vernunft des Einzelnen, der Dialog zwischen ›Ich‹ und ›ICH‹. / Indem man die Haltung der Gruppe einnimmt, regt man sich selbst dazu an, auf eine bestimmte Weise zu reagieren. Diese Reaktion, das ›Ich‹, ist die Art, in der man handelt. Handelt man so, dann stellt man der Gruppe sozusagen etwas gegenüber und verändert sie dadurch.« (384) Mead scheint für die Erklärung der einen Seite die jeweils andere stets vorauszusetzen. Wie etwa soll das ›Ich‹ etwas an der Gruppe verändern können, wenn es doch erst von der intersubjektiven Verständigung der Gruppe konstituiert wird? Auf der anderen Seite: Wie können gesellschaftliche Organisation und Kooperation vorausgesetzt werden, wenn diese doch erst über die intersubjektive Vermittlung der Individuen ermöglicht werden? Mead fragt nur nach den internen Beziehungsstrukturen der drei Grundpfeiler, ohne deren jeweiligen Bedingungs Aufbau gezeigt zu haben. Habe ich aber diese Pfeiler als durchgehende Voraussetzung in Kauf genommen, ist der Schritt zu empirischen Beschreibungen ein leichtes. Empirische Fakten aber als *Grundlagen* der Beschreibung und Interpretation zu akzeptieren, mag sozialwissenschaftlich einiges zutage fördern, philosophisch bleibt der Erhellungswert mehr als bescheiden. Es sei denn, man versuchte anhand des vorliegenden Materials die phänomenologischen Strukturen, sprich das jeweilige *Phänomen* zu sehen und herauszuarbeiten. Mead beschreibt, setzt aber darin die beschriebene Konstellation

---

<sup>82</sup> Sh. etwa Kap. »Sinn«, a. a. O., 115 ff.

tion (Dreiseitigkeit bzw. Dreistufigkeit) voraus, deren Konstitutionsgeschehen doch erst zu zeigen wäre. Er nimmt die über die Einzelindividuen gestisch verankerte Sinnerstellung der Gesellschaft gleichsam als evident hin – was im übrigen einen Topos wie »Symbolischer Interaktionismus« erklärt –, eine Voraussetzung, die Husserl zumindest als offenes Kriterium für Fremderfahrung ansah. Dadurch bleiben aber mindestens zwei grundlegende Aspekte unberücksichtigt: Einmal stellt er gar nicht die Frage, *wie* denn die *konstitutive* Verbindung zwischen Individuum und Gesellschaft anzugehen sei, er setzt wie selbstverständlich deren Konnex voraus. Aber aus der gestischen Kommunikation zwischen Individuen entsteht noch keineswegs eine Gesellschaft, es sei denn, man dehne deren Begriff so weit, daß er von einem Gattungsbegriff in Form eines Termitenstaates oder ähnlichem kaum mehr zu unterscheiden ist. Zum anderen operiert er mit einem für alle gleichermaßen geltenden Gesellschaftsbegriff, wiewohl dieser ja gerade erst durch die intersubjektive Kommunikation in seinem Sinn erstellt werden soll. So kennt er auch nicht Dissonanzen, Irritationen, Erfahrung von irreduzibler Andersheit oder gar Fremdheit, welche die Vorstellung intersubjektiver Strukturen als homogene Verlaufsformen im ganzen fragwürdig erscheinen lassen. Obwohl er also an einem intersubjektiv sich erbringenden Gesellschaftsbegriff arbeitet, der qua Gesellschaft beständig zur Debatte stünde, scheint er doch die Gegebenheit von Gesellschaft (Institutionen etc.) vorauszusetzen, die es allererst phänomenologisch zu generieren und zu erweisen gälte. Mead fehlt gänzlich ein Bewußtsein für Asymmetrien und Brüche; Differenzenerfahrungen, daß etwas gänzlich entzogen und unverständlich bleiben kann, sind ihm fremd. Und dies schon deshalb, weil ihm die transzendente Dimension abgeht, die ihn zumindest für die Horizontgebundenheit allen Erfassen- und Wahrnehmenkönnens und damit aller »Empirie« empfänglich machen könnte. So aber beschreibt er empirische Gegebenheiten, die jeder schon kennt, die aber weder eine Erhellungsfunktion haben noch etwas aufzeigen, *was als Phänomen* in den empirischen Gegebenheiten steckt.

Ich habe hier, wenn auch nur andeutungsweise, auf Mead Bezug genommen, da sein Konzept für Analysen zur Intersubjektivität in besonderer Weise fruchtbar gemacht wurde<sup>83</sup> und zudem als pragmatische Überwindung transzendentalphilosophischer Bewußtseinsphi-

<sup>83</sup> Vgl. H. Joas 1989; J. Habermas 1992, 187–241.

osophie verstanden wird. Gleichwohl, der Schritt zu einem empirisch angelegten, praxisbezogenen Lebensweltbegriff scheint mit dem Verlust transzendentaler Bedingungsfragen erkaufte. Nun könnte man ja auf diese verzichten, wäre da nicht das Problem, daß sie sich beständig, d. h. aus Vernunftgründen, wieder melden. Dennoch würde m. E. eine gegenseitige Bezugnahme zwischen Mead und Husserl durchaus fruchtbar sein können, insofern mit Husserl die transzendente Notwendigkeit, mit Mead die empirisch abgelesenen, vielfältigen Intersubjektivitätsstrukturen Berücksichtigung finden würden.<sup>84</sup> Eine weitergeführte *Phänomenologie* der Intersubjektivität und Sozialität könnte hier ebenso Anleihen nehmen wie eine weitergeführte und vertiefte *Phänomenologie* der Fremderfahrung. Es wird aber auch offenkundig, daß weder die Vorrangstellung einer der beiden Seiten noch deren Doppelstellung einer transzendental-empirischen Annahme der mit der Fremderfahrung, der Erfahrung des Anderen und dem Intersubjektivitätsproblem auftretenden Problemstellung gewachsen sind, nicht zu reden von der Erfahrung der Differenz und Pluralität kultureller Welten.

Gerade den letzteren Aspekt können weder Husserl noch Mead ersehen, geschweige denn als veritable, die philosophischen Grundlagen ihres Ansatzes problematisierende Anfrage erkennen. So wird in der Sache das Theorem der Intersubjektivität und Fremderfahrung auf jenes der Interkulturalität übertragen, auch wenn diese Fragestellung natürlich noch nicht bekannt sein konnte. Was für den »Anderen« als leiblich verankertes Alter ego gilt, wird auf die »fremde Welt« hin erweitert, so daß die intersubjektive Struktur Ich-Anderer auf die gleichsam interkulturelle Struktur »Heimwelt-Fremdwelt« hin appliziert wird. Jedesmal vorausgesetzt aber ist eine allen ge-

---

<sup>84</sup> In der letzten Beilage Nr. LVI von Hua XV etwa kann man verfolgen, wie nahe sich beide Seiten von ihrer Grundintention kommen, oder besser gesagt, hätten kommen können. Ein Satz wie dieser könnte der Sache nach auch bei Mead gefunden werden: »Für die Einfühlung ist der menschliche Körper nicht als Körper in Frage nach seinen eigenwesentlichen und überhaupt rein körperlichen Beschaffenheiten, sondern sofern er ein schlicht wahrnehmbares *Aussehen* hat. So ist alles *behaviour* des Menschen, sein Mienenspiel, dem schlicht und eigentlichst Gesehenen »*Angesehenes*«. (...) Der erste und einfachste Ausdruck ist der des leiblichen Aussehens als Menschenleib, er setzt natürlich »Sehende« und Verstehende voraus. »Ich als Mensch« setze voraus die mich Verstehenden – ich verstehe mich nicht direkt als Menschen, ich sehe mich nicht als das in schlichter Einfühlung. Ich habe keine unmittelbare Erfahrung meiner, eine direkte Selbsterfahrung als menschliche Person, wie ich Erfahrung von anderen Menschen direkt habe.« (Hua XV, 664f.)

meinsame mit sich identische Welt – ähnlich dem Naturbegriff (s. o.) –, von der aus gesehen Heim- wie Fremdwelten als »relative Welten« gelten. Auch wenn Heim- und Fremdwelt immer eine konstitutive Differenz bilden, insofern jede Heimwelt sich ihrer selbst *auch* aufgrund der Absetzung von einer gleichwohl appräsentierten Fremdwelt versichert, und zudem eine jede Fremdwelt von sich aus gesehen selber eine Heimwelt ist, so daß eine Art Relativismus von Heimwelten entsteht, so laufen diese letztlich doch auf eine allen gemeinsame Welt hinaus.<sup>85</sup> Husserl betont zwar, daß die Erfahrung und das Verstehen des Fremden »eine noch unbestimmtere Horizonterfahrung« ist als die intersubjektive Erfahrung innerhalb der selben Heimwelt,<sup>86</sup> aber sie ist eben eine *Horizontfrage*, die intentional gebunden bleibt, was wiederum ein Subjekt jenseits der Welt und der Welten prätendiert. So wie der Andere nicht *als* Anderer erfahren wird, so auch die andere Welt nicht *als* Welt. Ihr ›Weltcharakter‹ wird abstrahiert, d. h. gerinnt zum ›Horizont‹, was schlußendlich zum Theorem der Invarianz der Kulturwelten führt. Das heißt, diese können gedacht oder auch imaginiert werden, sie können aber weder erfahren noch aus ihrer Erfahrungswelt heraus verstanden werden. Was aber ist dann von ihnen verstanden? Bestenfalls ihr abstrahierter Weltbegriff, der die Kulturen zwar als variable Erscheinungsweisen des Kulturbegriffs begreift, der aber diese nicht als lebendige *Kulturwelten* erfassen kann. Die Kulturen *sprechen* gar nicht als Kulturen, sie tauchen in ihrer lebendigen Erfahrungswelt schlechterdings nicht auf. Ein abstrahierter Weltbegriff ist so, genau verstanden, nur im Modus des Horizontbegriffs möglich. Wer also wie Husserl von ›Welt‹ spricht, es mag wie auch immer konnotiert sein, meint eigentlich ›Horizont‹, ein wie es scheint kleiner terminologischer Unterschied, der aber, wie sich zeigen wird, von fundamentaler Bedeutung ist. Konsequenzenreich wird dieser Unterschied schon anhand der scheinbar einfachen und doch schwierigen Frage, wie ich denn, der ich aus der lebensweltlichen Praxis meiner Heimwelt komme und bestimmte Wertvorstellungen und Normen mit mir führe, jemals in eine andere Heimwelt Eingang finden kann,

<sup>85</sup> Vgl. Hua VI, 148 ff., 229 ff.; Hua XV, 214 ff., 227 ff.

<sup>86</sup> Hua XV, 233. »(Z)u wirklich explizitem Verstehen, zu wirklicher Erfahrung des Anderen und sich voll herstellender Erfahrungsgemeinschaft mit ihm gehört, dass ich seine Heimwelt, die für ihn jeweils vorhanden ist, wirklich kennenlerne bzw. die heimatliche Menschheit in ihrem umweltlichen Leben, Wirken, Schaffen, in der diese Heimwelt ihren Seinssinn bekommen hatte und noch weiter bekommt.« (Ebd.)

ohne dabei die für meine Heimwelt konstitutiven Momente preiszugeben? Kann ich aber überhaupt diese jemals preisgeben, ohne, da diese mich doch allererst konstituieren, Verlust meines Ich? Verschärft stellt sich diese Frage auch dort, wo man in der möglichen Begegnung von Heimwelt und Fremdwelt eine Relativität unterstellt, die einerseits zwar immer schon gegeben scheint, andererseits aber die jeweilige Welt gerade nicht ernst nimmt und nicht ernst nehmen kann. Was die fremde Welt glaubt erfahren und verstehen zu können, decouvriert sich als analoge Übertragung meiner Heimwelt, mit der Konsequenz, daß sich die Fremdwelt nicht nur nicht verstanden fühlt, sondern mit Verständnislosigkeit und Ratlosigkeit reagiert, die von Mißtrauen und Abkehr begleitet werden.<sup>87</sup> Der Schritt zu gegenseitiger Verachtung ist nicht weit, und die zunehmende kriegerische Gewalt ist nicht von der Hand zu weisen, gerade dann, wenn man sie nicht einfach psychologisieren oder den Gut-Böse-Schematismen – hier die vernünftige Welt, dort der Terror – zurechnen will, sondern auf die viel weitergehende Frage der Begegnung von Heim- und Fremdwelt und schließlich der kulturellen Welten bezieht.

### 2.3 »Eurozentrismus« und Telosdenken und die Vorentscheidungen von Heimwelt und Fremdwelt

Das wohl hervorstechendste Merkmal der Husserlschen Philosophie besteht m. E. darin, daß er die Grundbegriffe und Voraussetzungen des philosophischen Denkens so auf ihre Geltungsfunktion und Wissenschaftlichkeit hin untersuchte, daß sie nur als erfahrene und zur Erscheinung kommende überzeugen und evident werden können.<sup>88</sup> *Zugleich*, und dies unterscheidet ihn noch einmal von seinen Vorgän-

---

<sup>87</sup> Vgl. hierzu auch S. Strasser 1991, 92–103, hier 102.

<sup>88</sup> Dieser Konnex bezeichnet recht eigentlich das Eintrittstor der Phänomenologie, da hier, so Husserl, »die längst erfüllte und doch stets verborgene Dimension des ›Transzendentalen‹ wirklich zu Gesicht, zu *direkter Erfahrung* kommt. Der in seiner Unendlichkeit eröffnete Erfahrungsboden wird alsbald zum Ackerfeld einer *methodischen Arbeitsphilosophie*, und zwar in der Evidenz, daß von diesem Boden aus alle erdenklichen philosophischen und wissenschaftlichen Probleme der Vergangenheit zu stellen und zu entscheiden sind.« (Hua VI, 104) Die grundsätzliche Kritik an der Kantischen Transzendentalphilosophie, deren Kritik nach Husserl notwendig zur Phänomenologie führt, ist offenkundig. (Vgl. Hua VI, §28 ff.)



gern, sieht er die Krise genau dieser Wissenschafts- und Philosophie-kultur als deren inneres Wesensmerkmal, insofern diese ihren Voraussetzungsboden der Lebenswelt verlassen oder gar vergessen hat. Die Krise stellt so nicht nur eine Krise von Wissenschaft und Vernunft dar, sie ist auch eine Krise der Kultur, oder wie Husserl sagt, »die Krisis des europäischen Menschentums«. Sie betrifft den Menschen als ganzen, als Vernunftwesen, als Kulturwesen wie als Wissenschaftsmenschen.

Es bleibt abschließend gleichwohl zu fragen, ob Husserls Konzept, obwohl es ja auf prinzipielle Geltung hin angelegt ist, und das heißt mit universalem und globalem Anspruch antritt, nicht doch der abendländisch-europäischen Denkfigur, also auch einer bestimmten Kultur verhaftet bleibt? Nun kann sich ein solcher Einwand natürlich nicht mit dem Hinweis auf eine kulturelle Relativität begnügen wollen, derzufolge es neben Europa noch andere Kulturen und Denkwelten gibt. Diese von außen herangetragene Feststellung wäre nicht nur trivial, ihr fehlte auch die Leistung der Epoché, die allererst zu den Konstitutionsbedingungen hinführt, die, wie Husserl zeigt, Europa zu Europa als einem geistigen und vernünftigen Programm macht. Der Topos des »geistigen Europa« greift ja auf die »Urstiftung« des griechischen Geistes zurück, der nicht weniger als der philosophischen Einstellung schlechthin zum Durchbruch verhalf. Was sich dort als eingeborene Idee manifestierte, dem wohnt von Anfang an ein Telos inne, dem es zu folgen gilt und dem die nachfolgenden Menschengenerationen und Epochen denn auch folgen sollten. Die Logik des Telos, seine »Teleologie« ist systematischer Natur, insofern es in ihr um die Grundbedingungen des Denkens überhaupt, der unbedingten Wahrheit ebenso wie der sich beständig vertiefenden Selbstklärung der Begriffe und Kategorien geht. Die Vernunft muß zur Vernunft kommen, und dies zu leisten ist der Mensch aufgerufen. Darin besteht die »unendliche Aufgabe«, die allein in »absoluter Selbstverantwortung« und »Selbstbesinnung« zu erbringen ist. Mit Telos ist also dieser unendliche Sinn gemeint, auf den die Vernunft qua Vernunft ausgerichtet ist. (Vgl. Hua VI, 12 ff.)

Sind nun alle kulturellen Welten zunächst einmal von ihrer gemeinsamen Lebenswelt und Gemeinschaftserfahrung geprägt, so weist der teleologische Gedanke den Menschen an, aus seinen kulturell situierten Lebens- und Sonderwelten herauszutreten, also das spezifisch »Heimweltliche« zu verlassen. Früher oder später wird sich eine jede Heimwelt transzendieren. Genauer gesagt: sie hat sich

immer schon transzendiert auf »Welt überhaupt«, nur daß ihr dies nicht deutlich war. Das europäische Programm, das heißt das Paradigma von Philosophie und Wissenschaft, erweist sich so nicht mehr nur als spezifisch europäisch im Sinne kultureller oder gar geographischer Zugehörigkeit, es erweist sich als jenes Programm, als welches die Vernunft als allgemeine und notwendige Instanz des Menschseins heraustritt, die schließlich für alle Menschen und Kulturen zu gelten hat. Der »Begriff Europa« besteht also in dieser »historische(n) Teleologie unendlicher Vernunftziele« und der Diagnose der Krisis kann allein mit der Therapie der »Wiedergeburt Europas aus dem Geiste der Philosophie« geantwortet werden. (Hua VI, 347 f.) Daß es noch andere Philosophien soll geben können, stellt sich von Husserls Denken her als »undenkbar«, wenn nicht gar als »Widersinn« dar.

Gleichwohl blieb Husserl hoch sensibel für die konstitutive Kraft der Fremderfahrung, die ja auch in der Differenz zwischen Heim- und Fremdwelt zum Tragen kommt. Ob dies allerdings ausreichend ist für eine Begründung bzw. eine Phänomenologie interkultureller Konstellationen, muß bezweifelt werden. Einerseits protegiert Husserl im Rahmen der universalen Idee der Philosophie den Gedanken einer »Übernation«<sup>89</sup>, andererseits identifiziert er diese mit Europa.<sup>90</sup> Nun ist auffallend, daß Husserl bei der näheren Erläuterung »der geistigen Gestalt Europas« (Hua VI, 319 ff.) dieses Europa gegenüber anderen, historischen und kontemporären Kulturgestalten mit den Hinweisen auf eine »eigenartige Verbundenheit« und »innere Verwandtschaft im Geiste« hervorhebt, die Europa in »Geschwisterlichkeit« und »Heimatlichkeit« eint. Die Frage ist nun, warum Husserl dieses Vertrautheitsempfinden des Europäers nicht auch den anderen Kulturen und »Übernationen« konzidiert, sondern diese im Verhältnis zum »Einzigartigen« Europas als fremd und daher als nicht erstrebenswert erachtet. Husserl leitet aus dem entelechialen Gedanken der Geistgestalt Europas einen Universalanspruch ab, der für alle Kulturen Geltung haben soll. Wie anders wäre ein Passus wie dieser zu verstehen? »Wir stellen die Frage: Wie charakterisiert sich die geistige Gestalt Europas? Also Europa nicht geographisch, landkartenmäßig verstanden, als ob danach der Umkreis der

---

<sup>89</sup> Vgl. den Brief an Lévy-Bruhl, in: E. Husserl 1994b, Bd. VII, 156–159.

<sup>90</sup> Husserl erwähnt in diesem Passus zwar auch China, führt dies aber im Gegensatz zu Europa nicht weiter aus.

territorial zusammenlebenden Menschen als europäisches Menschentum umgrenzt werden sollte. Im geistigen Sinn gehören offenbar die englischen Dominions, die Vereinigten Staaten usw. zu Europa, nicht aber die Eskimos oder Indianer der Jahrmarktsmenagerien oder die Zigeuner, die dauernd in Europa herumvagabundieren.« (Ebd. 318 f.) Und Husserl fährt fort: »Es handelt sich hier offenbar unter dem Titel Europa um die Einheit eines geistigen Lebens, Wirkens, Schaffens: mit all den Zwecken, Interessen, Sorgen und Mühen, mit den Zweckgebilden, mit den Anstalten, den Organisationen. Darin wirken die einzelnen Menschen in mannigfachen Sozietäten verschiedener Stufen, in Familien, in Stämmen, Nationen, alle innerlich geistig verbunden und, wie ich sagte, in der Einheit einer geistigen Gestalt. Den Personen, Personenverbänden und all ihren Kulturleitungen soll damit ein allverbindender Charakter erteilt werden.« (Ebd.) Was Husserl hier beschreibt, trifft aber genauso auf andere große Kulturgebilde zu, ja hat diese erst zu *Kulturen* gemacht. Nichts liegt auf der Hand, hier Europa eine Vorreiterstellung zuzuweisen. Gewiß, »Europa« mag, eben aufgrund von Philosophie und Wissenschaft, über mehrere Jahrhunderte hinweg federführend gewesen sein, allein diese Einschätzung scheint unter heutigen Bedingungen multikultureller und schließlich auch interkultureller Konstellationen reichlich veraltet. Schon die Barbareien, die im 20. Jahrhundert den »europäischen Geist« heimsuchten und die keineswegs von außen kamen, sollten eine gewisse Vorsicht walten lassen. Wie immer man die Sache gewichtet, mir scheint, daß Husserls Darstellung von »Europa« von der Sache her durchaus zuzustimmen ist, allein der damit verbundene Exklusivitätsanspruch entbehrt der Grundlage. Um es salopp auszudrücken: Husserl kannte eben nur die europäische Geistes- und Kulturgeschichte bzw. jene »Kulturgeschichten«, die von Europäern in deren Selbstverständnis von Europa und der Weltgeschichte geschrieben worden waren. Chinesisches, japanisches, überhaupt asiatisches Denken war ihm ebenso fremd und unbekannt wie arabisches, afrikanisches, usw. Die Fremdwelten waren ihm tatsächlich *fremd*, und sie waren dies vor allem deshalb, weil ihnen von der Heimwelt Europas aus betrachtet bloß der formale Indikator des Unzugänglichen zukommt.

Ich will dennoch etwas näher auf die Konstellation Heimwelt-Fremdwelt eingehen, zum einen, weil diese wichtige Implikationen birgt, zum anderen, weil mit diesem Theorem gerade in der Phänomenologie auf fruchtbare Weise weitergearbeitet wurde. D. Lohmar

hebt in direktem Anschluß an Husserl das »einstimmige System von Selbstverständlichkeiten« hervor, das für eine jede Heimwelt konstitutiv ist. Zugleich sind darin immer schon alle anderen, möglichen und auch unmöglichen Fremdwelten apperzipiert, eine Verbindung, die auf das Modell der »einen Welt« mit ihrem offenen Unendlichkeitshorizont hinausläuft. Die Einstimmigkeit der Heimwelt sieht sich gleichwohl durch fremde Heimwelten herausgefordert, erfährt ihre und die Grenzen der anderen Heimwelten, was sie sich gegenseitig relativieren läßt und zu einer »Überwindung des heimweltlichen Ethos« führt.<sup>91</sup> Nun, dieses Modell basiert letztlich auf der Grundannahme, als gehe die Fremderfahrung in »analogischer Apperzeption« auf, was im Anschluß an Husserl einerseits ja konsequent erscheint, was aber andererseits die mit dem Fremden gegebene Herausforderung bezüglich der *Erfahrung* der fremden Welt *als* Welt und damit verbunden einer korrigierenden Erfahrung der Heimwelt unterschätzt und dementsprechend auch unterminiert. (Sh. oben Kap. B.II.2.2.) Die fremde Welt taucht nicht wirklich auf, weder in ihrer faktischen Befremdung noch in ihrem eigenen Weltcharakter. Sie begegnet lediglich als »Unbekanntes« und »Unverständliches«, was wiederum nur im »Modus der Bekanntheit« statthaben kann. Ich habe zwar einen allgemeinen »Kern der Bekanntheit«, die fremde Welt aber bleibt stumm.

Unter einer ähnlichen Hinsicht nähert sich K. Held dem Phänomen von Heimwelt und Fremdwelt, wobei es ihm stärker auf die »Begegnung« beider und der damit verbundenen Konsequenzen ankommt. »Erst vor dem Hintergrund der Begegnung mit dem Fremden erlebt man das Heimische auch als das Heimatliche, als Zuhause.«<sup>92</sup> Das Eigene der Heimwelt ist mehr ein »offener Prozeß einer fortdauernden ›Aneignung‹«, wodurch zugleich der »Horizont« meiner Heimwelt deutlich wird, der »als Grenze«, und das heißt in seiner »Endlichkeit« erfahren wird. (Ebd. 311 f.) So sind die jeweiligen Heimwelten durch eine »relative Endlichkeit« ausgezeichnet, der man sich aufgrund der jeweils eigenen generativ-historischen Lebenswelt nicht entziehen kann. Genau aus diesem lebensweltlichen Hintergrund speist sich ja die Vertrautheit und das heimweltliche Empfinden. Nun kann aber die horizonthaft gebundene Grenze der Heimwelt nur dann als endliche erfahren werden,

---

<sup>91</sup> Vgl. D. Lohmar 1993, 67–95.

<sup>92</sup> K. Held 1991a, 305–337, hier 308.

wenn sie sich mit den Andersheiten der Fremdwelt konfrontiert. Allein für sich genommen liefe jede Heimwelt zu einem Absolutismus ihrer selbst auf, schon allein deshalb, weil in ihr »Welt überhaupt« implizit steckt. Husserl habe zwar die Endlichkeit der Lebenswelten wiederholt betont, er hat diese aber vorschnell als abgeschattete Horizonte der einen Welt interpretiert, was zur Voraussetzung hat, daß diese eine Welt wie ein »Gegenstand« angesetzt wird, an dem sich als dem mit sich Identischen alle Erscheinungsweisen allererst zeigen können. (Vgl. ebd. 327) »Aber Welt ist kein Gegenstand, sondern Horizont für die Erfahrung von Gegenständen.« (328) Dies entspricht wiederum aufs Genaueste dem Husserlschen Phänomenologiebegriff, allein es stellt sich die Frage, ob Husserl diesen auch für das Phänomenfeld von Heim- und Fremdwelt in der gewünschten Weise fruchtbar gemacht hat. »Gegen die Verführung, die im Unendlichkeitscharakter der Welt als Idee liegt, gilt es, sich entschiedener als Husserl auf die Endlichkeit der Heimwelt zu besinnen.« (331) Nun macht sich Held keineswegs für einen Relativismus der Heimwelten resp. der Kulturwelten stark, im Gegenteil, er sieht, ganz in Entsprechung zu Husserl, in den mit den Griechen anhebenden Urstiftungen überhaupt erst die Möglichkeit gegeben, über die einzelnen Heimwelten hinauszugelangen, eine Bewegung, die allererst die einzelnen Kulturen sich als relativ und endlich erfassen läßt. »Alle bislang introvertierten Heimwelten sind nunmehr dazu bestimmt, sich füreinander zu öffnen, aber unter Bewahrung der Eigenart ihres letztlich im Mythos verankerten Lebensnormalstils.«<sup>93</sup> Held stimmt der »Europäisierungsthese« Husserl durchaus zu, erweitert deren Begründung aber mit dem Hinweis auf das Motiv der »Gebürtlichkeit«, das die bekannten Grundpfeiler der Idee der Unendlichkeit, der theoria, des logon didonai, der Würde, der Freiheit u. a. auf ihre Weltoffenheit hin anspricht, was zudem einen Demokratisierungsprozeß freisetzt, der bis zum »genuin europäischen Gedanken der Menschenrechte« (ebd. 27) führt. Er schließt sich im Prinzip den Husserlschen Ergebnissen an, er macht nur stärker als dieser auf das Endlichkeitsmotiv der Lebens- und Heimwelten aufmerksam, was nicht eo ipso auf der Hand liegt, besteht doch die Überwindung der heimweltlichen Beschränkung bei Husserl im auf Unendlichkeit hin angelegten Telosgedanken des europäischen Geistes. Für Held sorgt aber gerade dieser, recht verstanden, für den Endlichkeitscharakter

<sup>93</sup> K. Held, 1989, 13–39, hier 24.

der kulturellen Heimwelten. »(Es) bleibt nur die ausdrückliche Wiederanerkennung des Eigenrechts der Heimwelten auf ihr Fortbestehen als endliche Horizonte, und zwar entsprechend dem unverfälschten Geist der griechischen Urstiftung gerade im Blick auf ihre Zusammengehörigkeit in der einen Welt. Politisch gewendet bedeutet dies, daß die Abkehr der introvertierten Heimwelten voneinander, die wesentlich zur Feindseligkeit tendiert, überwunden wird, aber unter Wahrung des Selbstbestimmungsrechts der Völker. (...) Europäisierung meint in diesem politischen Sinne die Durchsetzung einer durchgängigen heimweltlichen Föderalität für die planetarisch zusammenwachsende Menschheit.« (Ebd. 35 ff.) Nun, Hells Option scheint mir die Husserlsche Europäisierungsthese auf eine zeitgemäße Form bringen zu können. Gleichwohl wären insbesondere zwei Einwände zu machen: 1) Einmal abgesehen von dem doch spezifisch griechisch-europäischen Zuschnitt verlagert sich die Fragestellung Heimwelt-Fremdwelt in Hells Analysen auf die Konstellation, wie Heimwelt zu Heimwelt steht. So wird zwar einerseits das Endlichkeitsmotiv deutlich, andererseits verliert aber das Fremde seinen Stachel. Es fordert weder heraus noch erschüttert es; die »Fremdwelt« läßt nicht dazu ein, sie näher kennenlernen zu wollen, was für beide Seiten, Heim- und Fremdwelt, aber förderlich wäre. Auch vermag sie so nicht als radikale Infragestellung meiner Heimwelt aufzutauchen und darin ernstgenommen zu werden. Das Fremde bleibt auch hier eigentümlich abgeblendet. 2) Unmittelbar damit zusammen hängt die Interpretation des ›Welt‹charakters als einem ›Horizont‹begriff. Genau ein solcher hat »Fremde« im Prinzip immer schon verstanden, was sich aber als trügerisch herausstellt, erscheint es so doch nur als das Fremde der Heimwelt, also eigentlich nur als für die Heimwelt konstitutives Moment. Hinzu kommt, daß die Horizontstruktur naturgemäß schon *relativ* veranschlagt ist, insofern jeder Horizont auf andere und weitere Horizonte verweist und darüber hinaus die Vielfalt der Horizonte wiederum auf einen Endpunkt, er mag »unendliche Idee« oder »Welt« heißen, fokussiert. Unter der Hand, so scheint es, gerinnen die vielen Horizonte zu Horizonten der einen Welt und »die eine Welt« trägt das Gesicht Europas.

Die Frage von *endlichen* Verfaßtheiten und *unendlicher* Idee scheint gerade dort besonders brisant zu werden, wo es um die Heimwelt-Fremdwelt-Konstellation geht. Einerseits ist mit Husserl das transzendente Projekt auf »Unendlichkeit« hin angelegt, andererseits erfährt es sich heimweltlich, in kulturellen Größen gesprochen,

europäisch grundiert. Die mit der Krisisschrift aufgeworfene Frage nach der lebensweltlichen Verankerung der transzendentalen Subjektivität scheint in Nöte zu kommen, da sie erklären muß, wie lebensweltliche Erfahrung (Mundانيت) einerseits als Voraussetzungsboden dienen kann, andererseits selber ein Konstitut des transzendentalen Subjekts (Transzendentalität) ist. H. R. Sepp hat sich dieser Problematik angenommen, indem er in dieser offenen Frage die eigentliche »Krisis« erblickt.<sup>94</sup> Vermochte Husserl die Heim- und Lebenswelten nur als relative Horizonte zu sehen (XI, 499, passim), was sie im Verhältnis zur »Unendlichkeit« des transzendentalen Subjekts »verendlicht«, so kehrt Sepp dieses Beziehungsgefüge gewissermaßen um, indem er auf die grundsätzliche »Verweltlichung« und »Verendlichung« des weltkonstituierenden Prozesses der transzendentalen Subjektivität selber hinweist. (Ebd. 70f.) Genau in dieser Differenz und Spannung zwischen faktisch gegebenem Leben und transzendentaler Reflexion liegt die Krisis, ja diese Differenz ist in ihrer grundsätzlichen Nichtüberschreitbarkeit die Krisis. »Damit aber wird Krisis selbst zu einem wesentlichen Grundmerkmal des Weltlebens.« (Ebd.) Die »Urscheidung von Mundانيت und Transzendentalität« benennt die Krisis, die nicht ein bestimmtes Erscheinungsbild abgibt, das es zu beheben gilt, sondern die die Grundverfaßtheit des Daseins überhaupt darstellt. »Krisis verliert damit den negativwertigen Aspekt, denn so bestimmt ist Krisis un-aufhebbar: Das Leben ist in diesem Sinn stets ein Leben in der Krisis.« (Ebd.) Sepp möchte mit seinen Überlegungen gleichwohl die »transzendente Tiefe der Mundانيت« aufweisen, was aber jetzt soviel bedeutet, daß das Unendlichkeitsmotiv radikal verendlicht, d. h. verweltlicht wird. Bezogen auf die Heimwelt-Fremdwelt-Frage hieße dies – man könnte diesen Gedanken jedenfalls dahingehend verlängern –, daß die einzelnen Welten stets schon in dieser inneren Krisis der Unüberschreitbarkeit der Differenz von Mundانيت und Transzendentalität stecken, daß sie endlich und *zugleich* unendlich sind und daß dies genau ihrer Selbsterfahrung entspricht. Anders gesagt: Das die endlichen Horizonte übersteigende Unendlichkeitsmotiv sieht sich in die einzelnen Lebenswelten und deren Begegnungsformen hinein vermittelt. Nun, die Husserlsche Konzeption wäre damit gewiß verlassen – Sepp spricht denn auch von der »Grenze der Phänomenologie« (72) –, gleichwohl scheint mir Sepps Gedan-

<sup>94</sup> H. R. Sepp 1998, 59–73.

kengang durchaus eine mögliche Weiterführung Husserls sein zu können, gerade dann, wenn man die Fragen der Lebenswelt, der Heim- und Fremdwelt als Krisensymptomatik der transzendentalen Subjektivität selber zu lesen versteht. Kritisch anzumerken wäre vielleicht, ob Sepp mit der Unterscheidung von Mundanität und Transzendentalität – auch wenn er sie gerade in einer Gegenwendung zu Husserl pointiert – nicht genau jene transzendentalphänomenologische Grundfigur restituiert, die er zu durchsteigen anstrebt.

S. Strasser hat sich ebenfalls der Heimwelt-Fremdweltproblematik bei Husserl angenommen, diese aber von Beginn an unter die Leitfrage ihrer ethischen Dimension gestellt.<sup>95</sup> So buchstabiert er zunächst die Konstitutionsebenen der Heimwelt aus, um aber sodann über die »relative Horizontstruktur« der einzelnen Welten hinaus deren grundsätzliches Konfliktpotential zu benennen. Es gibt immer schon »Fremde draußen, Fremde drinnen« (94 ff.), die Fremdwelt erscheint als »Gegenwelt« (97 ff.), ihr »relativer Sinn« wiederum stellt nur vor neue Probleme (100 ff.), die dem Konflikt nicht gewachsen sind. Strasser sieht einen Ausweg aus diesem Dilemma nur dann ermöglicht, wenn – im Anschluß an Levinas – der gesamte, auf »Wahrheit« und »Sein« gehende, ontologische Grundkonsens aufgekündigt wird zugunsten einer ethischen Dimension, die beansprucht, vor aller »Reflexion« und »Apperzeption« anzusetzen. (148 ff.) Vor aller Fremderfahrung und Fremdapperzeption geht es um eine »ethische Erfahrung«, die »sich als empfänglich erweist für den Anderen« (152) und die darin im ganzen die Struktur Heimwelt-Fremdwelt aufbricht. Noch bevor ich den Anderen oder Fremden apperzipiere, befinde ich mich schon in einer unhintergehbaren »Verantwortung« dem Anderen und Fremden gegenüber, der ich mich nicht entziehen kann. Die Differenz von Heim- und Fremdwelt wird von der ethischen Differenz, in der ich mich vom Anderen her erfahre, abgelöst. Sah Strasser Husserls Spätphilosophie durchaus schon ethisch motiviert, so vermag erst mit Levinas die *ethische Dimension* als Bedingungs Ebene intentionaler Strukturen deutlich zu werden. Macht nun dieser Ansatz die uneinholbare Differenzgestalt stark, so wäre andererseits zu fragen, ob mit dieser »Philosophie und Ethik des Anderen« auch schon die Differenz zwischen den Kulturen und ihrer realen wie möglichen Weltenkonflikte erreicht werden kann. Zwei Anmerkungen hierzu: 1) Levinas Philosophie und Ethik der Anders-

---

<sup>95</sup> S. Strasser 1991.



heit des Anderen – auf deren gleichwohl wichtige Implikationen gehe ich später ein (Kap. C.I.5.4. ff) – speist sich aus einer spezifisch jüdischen Tradition, die vornehmlich auf alttestamentarische Texte und Erfahrungen rekurriert, die Levinas aber für universal gültig ausweisen möchte. 2) Dadurch bleibt bei Levinas der Weltaspekt abgeblendet, so daß jüdische Lebenswelten etwa im Unterschied zu anderen Lebenswelten nicht wirklich zum Thema werden. Die spezifische Problemstellung interkultureller Weltenbegegnung erscheint so nicht bewältigbar. Vielmehr ist seine wenngleich ganz und gar zu begrüßende Hervorhebung jüdisch-alttestamentarischer Phänomenkultur in großen Teilen mit einer Abwertung griechisch-christlicher, um nicht zu sagen, traditional-philosophischer Phänomenkultur erkaufte. Jedenfalls wäre dies als kritische Anfrage an das Levinas'sche Denken zu stellen.

Direkt *in* die Phänomenologie der Fremderfahrung, also in die innere Arbeit des Phänomens Heimwelt-Fremdwelt steigt B. Waldenfels ein, wenn er von einer »Verschränkung« beider Seiten ausgeht, die von Anfang an statthat, und die eine säuberliche Trennung von Heimwelt und Fremdwelt gar nicht zuläßt.<sup>96</sup> Es geht ihm um »ein Denken *im* Zwischen« von Heimwelt und Fremdwelt, welches sich gegen deren absolute Differenz wie deren gegenseitige Eingemeindung wendet. Entscheidend ist, daß die Analysen von Waldenfels mit der *Erfahrung* des Fremden Ernst machen, so daß nicht nur *vor* ein »Denken der Erfahrung« gegangen wird, sondern die Konstitutionsarbeit der Fremderfahrung selber zum Thema wird.<sup>97</sup> Auch Waldenfels greift die Husserl'sche Ausgangslage auf, führt sie aber in kritischer Absicht weiter.

Die unterschiedlich motivierten Konzepte zum Heimwelt-Fremdwelt-Komplex beziehen sich durchgehend auf Husserl, führen aber zugleich auch über ihn hinaus, indem sie dessen gleichsam apokryphe Implikationen herauslösen und auf erweiterte und vertiefte Möglichkeiten hin fruchtbar machen. In der Tat hat das Heimwelt-Fremdwelt-Theorem erste Spuren für ein interkulturelles Denken gelegt, das sich der Herausforderung, eine *Differenz der Welten* zu denken, nicht enthebt.<sup>98</sup>

<sup>96</sup> B. Waldenfels 1993a, 39–54.

<sup>97</sup> In Kap. C.I.6.3. entfalte ich das Phänomen der Fremderfahrung näher, z. T. in Anlehnung an das Konzept von Waldenfels.

<sup>98</sup> Vgl. hierzu Vf. 2004b, 71–82 (dt.), 83–95 (jap.).

Daher würde ich auch nicht von einem »Eurozentrismus« sprechen, sondern davon, daß Husserl eine Identifikation von Philosophie und »geistigem Europa« vornahm, die zunächst auch völlig legitim und verständlich ist. Das, was wir unter »Philosophie«, ihre Grundlagen und Grundbegriffe vor Augen führend, verstehen, hatte sich, von den Griechen über die europäische Wissenskultur führend, als Leitinstanz dieser Kultur entwickelt. Wie nirgends sonst hatte sie die Leitfunktion dieser Kulturgeschichte übernommen. Andere Kulturen haben zwar auch philosophische Programme und Konzeptionen hervorgebracht, gleichwohl haben diese vergleichsweise nie diese Stellung wie in der westlichen Hemisphäre inne gehabt. Wenn nun diese europäische Grundierung von Philosophie überhaupt in Frage gestellt wird, so nicht in erster Linie aufgrund des Hinweises auf die Existenz auch außereuropäischer Philosophien, sondern aufgrund des mit dem westlichen Denken verbundenen Bewußtseins- und Vernunftbegriff, der sich der *intentionalen* Grundstruktur als der Bedingung seiner Möglichkeit verschrieben hat. *Darin*, in diesem bewußtseins- und erkenntnistheoretischen Zuschnitt scheint in der Tat eine »Europäisierung der Menschheit« und damit eine Europäisierung der Vernunft zu liegen.

Husserl verstand sich ganz und gar als in der abendländisch-europäischen Philosophie stehend und sein Versuch, deren grundlegende Denk- und Erfahrungsstrukturen freizulegen, ließ ihn in der intentionalen Korrelationsstruktur von Subjekt und Gegenständlichkeit, von Noesis und Noema fündig werden. Hierin führt er das von Platon über Descartes, Kant und Hegel aufgewiesene Denken nur konsequent weiter. Er suchte wie diese die Geltungsstrukturen von Wahrheit, die in nichts anderem denn im Telos der Vernunft gipfeln, deren *Aufweis* aber nur einer ausgeführten phänomenologisch grundierten Philosophie gelingen kann. »Besinnung« sollte daher seit Husserl die fundierende Stellung der »Begründung« übernehmen; und in dieser besinnenden Grundeinstellung, der es um mehr geht als um die Selbstbestätigung von Reflexivität und Rationalität, nämlich um die Sinnerschließung von Leben und Denken, sah Husserl denn auch die Aufgabe zukünftiger Forschergenerationen liegen. Just an dieser Stelle aber, an der Grundstruktur der Intentionalität als solcher, mit all ihren Implikationen kategorialer und begrifflicher Grundlagen, sollte Heidegger intervenieren, indem er die Abgeleitetheit und Nachrangigkeit dieser Denkkoperationen aufwies. Husserl konnte das Anliegen Heideggers denn auch gar nicht adäquat erfassen, da dessen

Anfrage nach dem »Sinn von Sein« für Husserl durch seine Reduktion auf die transzendente Subjektivität stets schon beantwortet schien. Dieses von Seiten Husserls notwendige (!) Unverständnis und Nichtverstehenkönnen läßt sich sehr gut aus den Randbemerkungen zu Heideggers »Kantbuch« und zu »Sein und Zeit« entnehmen.<sup>99</sup> Dem aufmerksamen Leser wird dabei auffallen, wie Heidegger zum einen Husserls offene Fragen weitertreibt, zum anderen hierzu aber neue, für Husserl nicht mehr verstehbare, weil außerhalb intentionaler Denkstruktur ansetzende, Denkfelder freilegt.

Husserls Telosdenken führt das cartesianische Unendlichkeitsmotiv mit sich, dem implizit auch eine Weise der Absolutsetzung, sprich der absoluten Erkenntnis innewohnt. Hatte schon Kant die Erkenntnisleistung auf ihre Bedingung der Endlichkeit zurückgestellt, so sollte Heidegger dies in ›daseinsmäßiger‹ Weise radikalieren. Merleau-Ponty empfiehlt ein Denken »in statu nascendi«, das sozusagen von unten her, aus der Bewegung der denkerischen Erfahrung, ansetzt. Rombach entwickelt ein »Denken der Genese«, das jenseits von Unendlichkeit und Endlichkeit den Wegcharakter der Erfahrung und des Denkens zu zeigen sucht.

Gleichwohl, mit der konstitutiven Verbindung von ›Erfahrung‹ und ›Welt‹, die überall schon endliche und genetische Motive anklingen läßt, hat Husserl jene beiden Parameter eruiert, die für unsere Analyse der interkulturellen Erfahrung entscheidende Bedeutung gewinnen. Dennoch können wir Husserls Denkansatz und damit verbunden, sein Verständnis von Erfahrung und Welt, nur als Vorläufer der interkulturellen Problematik heranziehen, da er aufgrund seiner transzendental-intentionalen Grundstruktur noch gänzlich dem westlich-europäischen Philosophiebegriff verhaftet bleibt. Jedenfalls ist mit Husserl das für eine *Philosophie* der Interkulturalität notwendige Rüstzeug kaum zu gewinnen.

---

<sup>99</sup> Vgl. die Veröffentlichungen von Husserls Randbemerkungen zu Heideggers »Sein und Zeit« sowie »Kant und das Problem der Metaphysik«, in: Husserl Studies 1994, Vol. 11, Nos. 1–2, 3–63; vgl. ebenfalls die Auseinandersetzung zwischen Husserl und Heidegger anlässlich der Arbeit am »Britannica«-Artikel von Husserl, ediert in Hua IX, 237–301; hierzu: W. Biemel 1950, 246–280. Neuerdings hat sich R. Cristin 1999 mit der Zusammenstellung wichtiger Texte zu diesem Komplex sowie einem beide Seiten abwägenden Beitrag »Die Phänomenologie zwischen Husserl und Heidegger« verdient gemacht.

### III. Die existenzial-hermeneutische Fundierung (M. Heidegger)

#### 1. Die »ontologische« Wende

##### 1.1 *Historische Denkfelder und Heideggers Ansatzpunkte*

Nach wie vor gilt Heidegger als einer der großen Philosophen des 20. Jahrhunderts. Auch wenn man sich nicht direkt auf Heidegger bezieht oder sich gänzlich anderen Denktraditionen zurechnet, der Bezugspunkt »Heidegger« ist ständig präsent, es mag implizit oder explizit der Fall sein. Ob in kritischer Absetzung oder kritischer Weiterführung, ob in ungebrochener Bezugnahme oder gänzlichem Verdikt, Heideggers Denken erweist sich als philosophisches Fragefeld, das einen, hat man es nicht wenigstens teilweise bestellt, um einige Stadien philosophischer Selbstklärung zurückwirft.<sup>1</sup> Damit meine ich nicht so sehr die gründliche Rezeption des Heideggerschen Oeuvres, die man sich gleichwohl nicht wird sparen können, sondern das mehr oder weniger implizite Auftauchen des Heideggerschen Denkansatzes in den für das 20. Jahrhundert wegweisenden Theorieprogrammen wie der Phänomenologie und Ontologie, der Hermeneutik und Sprachphilosophie, der Erkenntnistheorie und Logik, der Ästhetik und Ethik, der Geschichts- und Kulturphilosophie, der Anthropologie und Technikphilosophie, der philosophischen Zeitkritik und u. a. mehr. Nun, dies hängt zunächst einmal damit zusammen, daß Heideggers Denken eine Art Engführung verschiedener philosophischer Strömungen darstellt, wie sie seinerzeit, von der Jahrhundertwende bis in die 20er Jahre, mehr oder weniger unverbindbar, widersprüchlich und unversöhnlich nebeneinander konkurrierten. Was Husserl schon mit der Phänomenologie als einer Selbstklärung der Vernunft hinsichtlich ihrer methodischen und systematischen

---

<sup>1</sup> Vgl. hierzu etwa D. Papenfuss/O. Pöggeler 1990/91; A. Gethmann-Siefert/O. Pöggeler 1989; R. Margreiter/K. Leidlmair 1991; H. Vetter 1999a; ders. 1999b.

Grundlagen versuchte, wodurch der Konnex zwischen Philosophie und Wissenschaft auf den Prüfstand kam, nahm bei Heidegger noch einmal andere Züge an. Ähnlich dem Denkschritt Kants, der mit seiner Transzendentalphilosophie die sich bis dahin ausschließenden Entwürfe des angelsächsisch geprägten Empirismus und Sensualismus auf der einen und des französisch geprägten Rationalismus auf der anderen Seite auf deren gegenseitiges Bedingtsein zusammenführte und sie somit ihrem scheinbaren Widerspruch enthob, verstand auch Heidegger seinen Ansatz als eine Art »Revolution der Denkungsart«. Lebensphilosophische Konzepte werden ebenso aufgenommen wie die historisch-hermeneutische Forschungslage im Anschluß an Dilthey, womit eine Erweiterung und Vertiefung des transzendentalphilosophischen Paradigmas einherging. Der rein formalistisch bleibende transzendente Denkgestus, wie er im Neukantianismus wenngleich kultur- und wertphilosophisch aufgeladen eine gewisse Renaissance erfuhr, wurde über die Topoi des Erlebens und Verstehens einer fulminanten Kritik hinsichtlich seiner ungeprüften Voraussetzungen unterzogen, was schließlich das Tor zu jenem Denken öffnete, das ein neues Verständnis von Sein auf den Plan hob. Das fundamentalontologische Konzept Heideggers hat sich, indem es die Frage nach dem Sein in neuer Weise, d. h. als Frage nach dem »Sinn von Sein« stellte, als aus der Sache legitimierten notwendigen Schritt empfunden, der die alten Denkweisen auf einen neuen Verstehensboden ihrer selbst zu stellen in der Lage zu sein schien. Zugute kam hier die bei Husserl erlernte Zugangsweise der Phänomenologie, insofern das Motiv des Sicherweisens und des von sich selber her Zeigens methodisch und vernunfttheoretisch gesichert werden konnte. Dies war umso wichtiger, als damit die anders gelagerte Schiene der religiös-existenzial geprägten Tradition, die vornehmlich über Kierkegaard Eingang fand, nicht in ein »Philosophieren außerhalb der Philosophie« abdriftete. War dort wie nie zuvor der Einzelne in seiner Existenz zum philosophischen Thema erhoben worden, so hat das vertiefte Studium der aristotelischen Grundbegriffe die ontologische Fragestellung in eine »Hermeneutik der Faktizität« transformiert, was in einem ersten Schritt zum »In-der-Welt-sein« des Daseins als dem herausragenden Grundbegriff des Heideggerschen Denkens führte.<sup>2</sup> Entscheidend sollte schließlich die in der zweiten Hälfte der Zwanziger Jahre erfolgte Zuwendung zu Kant werden,

<sup>2</sup> Diese verschiedenen Quellen des Heideggerschen Denkens finden sich in den frühen

insofern dessen Denkstruktur (Schematismuslehre etc.) mit nunmehr phänomenologisch-hermeneutisch geschultem Auge auf ihre konstitutiven Voraussetzungen hin angegangen wurde. Was als die Entdeckung und Herausarbeitung der ontologisch-phänomenologischen Grundzüge des Daseins, der »Existenzialien« begann, die ja nicht weniger beanspruchen als die fundierende Stellung der »Kategorien« zu übernehmen, wurde schließlich auf die weitere Bedingung ihrer Möglichkeit hin, des Horizontes der Zeit (Temporalität) vertieft.<sup>3</sup> Auch wenn dieses letztere Programm das eigentliche Desiderat von »Sein und Zeit« bleiben sollte, so war doch Heideggers Konzept der »Fundamentalontologie« als existenzialer Grundstruktur des Daseins geboren und »Sein und Zeit«<sup>4</sup> sollte trotz seines Fragmentstatus zum Grundbuch dieser Zeit werden, welches den augenblicklichen Stand des philosophischen Denkens hinsichtlich seiner Begründungsfragen gleichsam dokumentierte. Zeitlichkeit und Endlichkeit erhielten eine ganz neue konstitutive Bedeutsamkeit für alle Erkenntnis.

Heidegger, so könnten wir vorläufig festhalten, hat die unterschiedlichen und auch im Widerspruch liegenden diversen Ansätze zu Beginn des 20. Jhs. aufgenommen, um sie auf einer neuen Ebene philosophischer Fragestellung in ihrer Abgeleitetheit und Nachrangigkeit aufzuzeigen. Damit zusammen geht sein methodischer Kniff einer »Destruktion der Ontologie«, der die Grundvoraussetzungen der philosophischen Denktraditionen, wie sie mit Termini des Seins, der Wahrheit, des Subjekts, des Bewußtseins etc. bestückt sind, destruiert. Die gesamte abendländische Denkgeschichte erweist sich als eine Verdeckungs- und Verbergungsgeschichte, in der das eigentliche Grundthema aller Philosophie, das »Sein« in seinem Sein, also der »Sinn von Sein« vergessen wurde. Dieser große Wurf, der alle anderen früheren Philosophien ihrer Abgeleitetheit zieht und der dies zudem mit dem Gestus alleinigen Wahrheitsanspruchs bestärkt, hat im Gegenzug natürlich nur um so härtere Kritik und – man darf es sagen – vehementen Einspruch und unterschwelligen Neid auf sich gezogen. Ist es aber nicht geradezu ein Index großer Philosophie im-

---

Freiburger Vorlesungen wie in den ersten Marburger Vorlesungen, auch hinsichtlich ihrer Schrittfolgen, bestätigt. Vgl. GA 56/57 – GA 63 sowie GA 17–19, 22.

<sup>3</sup> Vgl. GA 24 und 25 sowie vor allem GA 3, Kant und das Problem der Metaphysik.

<sup>4</sup> Ich zitiere im folgenden nach der Niemeyerausgabe, M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen <sup>15</sup>1979, [SuZ].

mer gewesen, daß sie mit solcherlei Anwürfen rechnen mußte? Ob Descartes, Kant oder Hegel, auch sie waren zunächst ein Stein des Anstoßes, brachen doch mit ihnen die altbekannten und wohlvertrauten Denkgebäude ein. Bei Heidegger erhält dieses Moment eine zusätzliche, sich verschärfende Note, insofern sein Denken mit seinem politischen Fehlgriff, auch wenn er nur kurze Zeit andauerte, oftmals ineins gesetzt wird. Spätestens hier scheiden sich die Geister, auch wenn der Scheidungsgrund nur wenig mehr als weltanschaulichen Hintergrund zu bieten hat.<sup>5</sup> Bei keinem Denker wurde der po-

<sup>5</sup> In seinem Vorwort »Heidegger – Werk und Weltanschauung« zum Farías-Buch (ders. 1989) hat J. Habermas darauf verwiesen, daß das Denken Heideggers ab ca. 1930 weltanschauliche Motive aufzuweisen hat, die ihn sehr nahe an die nationalsozialistische Ideologie heranrücken. Gleichwohl warnt Habermas dort zurecht vor einem »kurzschlüssigen Zusammenhang zwischen Werk und Person« (ebd. 34), indem er einerseits zwar zwischen den tatsächlichen »Argumenten« und dem »weltanschaulichen Kontext« unterscheidet, andererseits aber doch einer »kritischen Aneignung« des Heideggerschen Denkens empfiehlt, »die internen Beziehungen zur Kenntnis (zu) nehmen, die zwischen Heideggers politischem Engagement und dem Wandel seiner Einstellung zum Faschismus einerseits, dem Argumentationspfad einer auch politisch motivierten Vernunftkritik andererseits bestehen.« (Ebd. 34 ff.) Nun besteht Habermas' kritisches Hauptargument gegenüber Heidegger darin, daß dieser das »begriffliche« Denken als abgeleitet erachte, womit ein »privilegierte(r) Zugang zur Wahrheit« beansprucht werde, der sich zudem »der öffentlichen Argumentation« sowie der »intersubjektiven Prüfung und Anerkennung« entziehen zu können glaubt. (Ebd.) Von Habermas' Konzept einer kommunikativen Vernunftpraxis aus scheint mir diese Einschätzung durchaus konsequent, allein es bliebe zu fragen, ob damit Heideggers denkerische Intentionen überhaupt verstanden sind. (Vgl. hierzu etwa S. Vietta 1989, insbes. 1–9, 95–103) Gewiß, die zeitbedingte Situierung seines Denkens, und davon abhängig auch die in der Tat für kurze Zeit in die »nationalsozialistische Bewegung« gesetzt habenden Hoffnungen, sollten Vorsicht walten lassen und können auch den Makel seines späteren Schweigens nicht beseitigen. Gleichwohl war es doch Heideggers Anliegen, die Voraussetzungen und Konstitutionsbedingungen genau dieses »begrifflichen« und »kategorialen Denkens« aufzuzeigen, also nicht gegen Begriffe anzudenken, sondern diese aus ihrem Entstehen und dann natürlich auch hinsichtlich ihrer »Ableitung« aufzuweisen. Die Einwände von Habermas scheinen sich in manchem gegen ihn selber wenden zu wollen. Wer, so wäre zu fragen, bestimmt denn, was ein »Argument« ist und wer nicht? Könnte es sein, daß hier ein bestimmtes Verständnis von »Argument«, das für seinen Bereich durchaus überzeugend ist, universalisiert wird? Bedürfen Argumente als Überzeugungsleistungen und Evidenzklärungen nicht der vorgängigen Horizonteröffnung, worin erst ein Argument *sein* Argument plausibel machen kann? Ja lagert nicht sogar allem Horizontbewußtsein voraus ein »Weltverständnis«, von dem her allererst »Argumente« und »Horizonte« ihre Überzeugung erhalten? Was heißt »öffentliche« und »intersubjektiv überprüfbare Argumentation«, wenn dieses Argument auch für die Zeit um 1930 gelten soll? Welche »Geste« steht dann wofür? Nun, eine etwas selbstkritischere Zurückhaltung würde Habermas vermutlich auch dazu bringen, den Einfluß Heideggers in seinem

litische Irrtum so sehr mit dem Grundgedanken verrechnet wie bei Heidegger, obwohl hierzu genügend andere Fallbeispiele (Frege, Bloch, Lukacs, Bergson, u.a.) und sauber recherchierte, Heidegger auch entlastende Arbeiten vorliegen.<sup>6</sup> Gleichwohl hat gerade diese Engführung von Philosophie und Politik in der Heideggerrezeption ihren Grund, zielt doch sein Denken auf Grundbedingungen des menschlichen Daseins ab, wie sie in Grundstimmungen und Grundhaltungen zum Vorschein kommen. Nach Heidegger kann es kein Denken geben, das nicht den ganzen Menschen beträfe, durch und durch: Genau daran aber wird sich dieses Denken messen lassen müssen, und es wird dies *auch* bezüglich politischer und sozialer, gesellschaftlicher und kultureller Fragen tun müssen.

Weniger im deutschen Sprachraum, wo sich das Denken Heideggers in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts ein ums andere Mal in Pro- und Contra-Expertisen festgebissen hat, zeigte vor allem die französische Rezeptionsgeschichte einen wesentlich unverkrampfteren Umgang. Man sah die *philosophischen* Eröffnungen Heideggers, gerade im Hinblick auf den Rationalitäts- und Subjektbegriff, bediente sich ihrer, ohne in den Spuren dieses Denkens bleiben zu müssen. Ob Sartre, Merleau-Ponty oder Levinas, Foucault oder Lacan, Lyotard oder Derrida, sie alle wären ohne Heidegger nicht denkbar, und dies gerade deshalb, weil sich »das Andere« ihres Denkens jedes auf seine Weise aus dem Durchgang durch Heidegger herausbildete. Ob und inwieweit Heideggers Anliegen darin jeweils aufgenommen und getroffen ist, sei einmal dahingestellt. Sein Denken erweist sich jedenfalls über seine zeitliche Bedingtheit hinaus als hochgradig innovativ für neuere und neueste Theoriekonzepte. Von ganz eigener Bewandnis ist schließlich der philosophische Rückgriff auf Heidegger seitens asiatischer Länder wie Japan, Südkorea und zunehmend China. Besonders im japanischen Denken fand man Entsprechungen mit Heideggers Konzeption vor, die sich für das eigene Erfahrungsdenken und dessen Selbst-

---

eigenen Denken stärker zu akzentuieren, als dies der Fall ist. Daß unter politischen Direktiven gleichwohl gewaltige Unterschiede bestehen bleiben, liegt auf der Hand, sollte aber auch den Umstand berücksichtigen, daß es einen argumentativen Unterschied macht, ob man Philosophie vom politischen Bewußtsein aus oder Politik vom philosophischen Bewußtsein aus versteht. »Weltanschauungen« haben immer ein Denken imprägniert – auch das Habermas'sche –, es kommt nur darauf an, wie man *philosophisch* damit umgeht.

<sup>6</sup> Vgl. O. Pöggeler 1992, 73–93, *passim*. Sh. auch H. Ott 1988.



klärung als äußerst fruchtbar erwiesen und nach wie vor erweisen.<sup>7</sup> Gerade darin, daß man mit Heidegger an die Grenzen des europäisch-abendländischen Philosophiebegriffs gelangt, ohne deshalb aus dem »Denken« auszuscheren, macht den Heideggerschen Denkansatz so attraktiv.

So hat Heidegger wohl als erster die europäische Frage aus philosophiebegrifflich interner Notwendigkeit gestellt,<sup>8</sup> was vor ihm schon Husserl in seiner Krisisschrift andachte, was aber bei ihm noch völlig im europäischen Denkkontext (»Cartesianismus«) verblieb.<sup>9</sup> Heideggers Rückgang zu den Vorsokratikern galt ja in der Hauptsache dem Versuch, *vor* die Ansätze eines Platon und Aristoteles zu gelangen, insofern dort immer schon Sein in all seinen metaphysischen Implikationen als Ausgangspunkt diente. Genau damit setzte schon eine Verbergungs- und Vergessenheitsgeschichte dessen ein, was nach Heidegger mit der »Frage nach dem Sein« allererst zum Thema gemacht werden muß. Nur so konnten Parmenides und Heraklit als Urväter des Denkens gleichsam reaktiviert werden, insofern diese von Anfang an das Grundthema allen Denkens, das »Sein« eigens, d. h. hinsichtlich seines Seinssinns zur philosophischen Aufgabe erhoben. Mit ihnen steht sozusagen das Sein selber in Frage und ist nicht schon als Substanz-, Subjekt- oder οὐσία-Begriff vorausgesetzt, über welche dann noch verhandelt wird. Nur der »Schritt zurück« kann daher den »Schritt nach vorne« erbringen, »der andere Anfang« bis an die Grenzen des mit Platon und Aristoteles ansetzenden abendländisch-europäischen Denkens führen. Anders gesagt: der Schritt über den abendländisch-europäischen Philosophiebegriff hinaus – und er war immer mit »Philosophie überhaupt« gleichgesetzt – kann unter *philosophischen* Direktiven nur erfolgen, wenn bis zu den Grundlagen und Grundvoraussetzungen dieses Denkens selber vorgestoßen wird. Darin vor allem sehe ich Heideggers großes Verdienst, daß er mit den Denkmitteln europäischer Philosophie bis an die Pforten eines Dialogs zwischen den großen Kulturwelten Europas und Asiens gelangt ist. Das interkulturelle Gespräch, von dem heute allenthalben die Rede ist, erweist sich so – auch und gerade aus phi-

<sup>7</sup> Vgl. Ohashi, R. 1989b.

<sup>8</sup> Vgl. H.-H. Gander 1993.

<sup>9</sup> Natürlich war die europäische Frage schon lange vorher Thema philosophischer Bemühungen, man denke nur an Leibniz, Novalis, Nietzsche, Valéry, Scheler, Jaspers u. a. Man hat dort aber den Schritt über das abendländisch-europäische Denken hinaus nicht aus Gründen der Grenzerfahrung *dieses Denkens selber* gemacht.

losophischer und denkgeschichtlicher Notwendigkeit – als die legitime Weiterführung der Philosophie selber. Zugleich bedeutet dies natürlich eine Erweiterung und Vertiefung dessen, was man unter Philosophie und Philosophieren versteht.

Von keinem Denker des zwanzigsten Jahrhunderts ging eine solche Wirkung aus wie von Heidegger. Vermutlich ist er auch deshalb einer der umstrittensten Philosophen, weil an seinem Werdegang die deutsche Denkgeschichte dieses Jahrhunderts wie nirgends sonst ersichtlich wird und Erhellung findet. Diese Zusammenhänge sollten stets mitbedacht werden, wenn Heideggers Denken zur Debatte steht, und sie sollten vor allzu leichten und vorschnellen Zuschreibungen schützen helfen.<sup>10</sup>

Hierzu will ich nun die folgenden Überlegungen in zwei Abschnitte gliedern: der erste Abschnitt bemüht sich um die Darstellung der wie mir scheint wichtigsten philosophischen Eröffnungen des Heideggerschen Denkens, der zweite Abschnitt möchte auf die gleichwohl bestehenden Grenzen seines Denkansatzes aufmerksam machen.

## 1.2 *Vollzugssinn des Daseins als ›Sinn von Sein‹*

Bei allen verschiedenen philosophischen Traditionen, die das Heideggersche Denken inspirierten, so war es doch das methodische Rüstzeug der Husserlschen Phänomenologie, die sich für Heidegger zum einen als die adäquate, zeitgemäße Fassung der philosophischen Problemlage darstellte, zum anderen aber gerade deswegen zur philosophischen Herausforderung wurde. Ohne Husserl kein Heidegger. Hatte Husserl das Kantische »Apriori« in das »Korrelationsapriori« von Subjektseite und Objektseite, von Noesis und Noema überführt, wodurch der *Sinn* allen Gegebenseins hinsichtlich seiner »Gegebenheitsweise« allererst deutlich werden konnte – wir erinnern uns: jede Objektverfaßtheit hat die ihr entsprechende Subjektverfaßtheit –, so hielt Husserl gleichwohl an der Relation Subjekt-Objekt fest, so daß die Grundstruktur der Intentionalität als Formalstruktur allen Erkennens und Wahrnehmens erhalten bleibt. Unschwer läßt sich hierin Husserls Leitmotiv der Wahrnehmung konstatieren, mit dem er

---

<sup>10</sup> Vgl. hierzu O. Pöggeler 1994, 12ff.; sh. auch die Aktualisierungen des 2. und 3. Nachworts, 300–410.

sich an die cartesische Tradition anschließt. Alles, was wahrgenommen werden und in Erscheinung treten können soll, vermag dies nur im Modus der »Gegenständlichkeit«. Diesem aber entspricht notwendig das Subjekt in seinem »Subjektsein«, das Husserl nun selber voraussetzen muß, auch wenn er es als »transzendentes Ego« ansetzt, das sich nicht als ein Etwas, sondern als der Leistungsgrund dieser intentionalen Grundstruktur begreift.

Heidegger, durch Husserls phänomenologische Blickwendung geschult, setzt nun genau an dieser offenen und ungeklärten Stelle an. Wenn phänomenologische Forschung darin besteht, nichts ungeprüft zu übernehmen, sondern alles unter die Bedingung der Konstitution zu stellen, so muß gefragt werden, warum Husserl nur die Objektseite, die »Realität« der Konstitution unterzieht, nicht aber die Subjektseite. Galt nicht die korrelative Grundstruktur für beide Seiten? Wenn aber beide Seiten konstituiert werden müssen, wer soll dann noch konstituieren? Heideggers Antwort lautet bekanntlich: Weder der einen noch der anderen Seite gebührt ein Vorrang. Ja, die Konstellation selber, die intentionale Struktur, und damit auch deren Weise der Konstitutionsarbeit, stehen in Frage.<sup>11</sup> Anders gesagt: Der von Husserl im transzendentalen Ego gesuchte Leistungsgrund sieht sich auf einen Konstitutionsprozeß verwiesen, der die mit dem transzendentalen Subjekt gegebenen Voraussetzungen hinsichtlich weiterer und tiefer liegenderer Bedingungen anfragt. Insofern es darin um ein Konstitutionsfeld geht, das die Bedingungsstruktur von Sub-

<sup>11</sup> In einer undatiert gebliebenen, vermutlich um 1957 entstandenen Notiz »Über das Prinzip ›Zu den Sachen selbst‹« greift Heidegger diese Differenz zu Husserl noch einmal auf, indem er nach dem *Prinzip* und *Sinn* dieses von Husserl stammenden Ausrufs »Zu den Sachen selbst« fragt: »Das genannte Prinzip sagt jedoch nicht, welches die Sachen selbst sind und wie sie als diese zu denken seien. / Warum läßt das Prinzip dieses unbestimmt? Es läßt nichts unbestimmt; denn für die Sache selbst gilt *das Bewußtsein*, d. h. das Bewußthaben, das bewußt ist, und das Bewußtsein als das wissende ›Ich‹. / *Welches die Sache selbst* sei, nimmt das Prinzip als vorentschieden und vorgegeben an. Das Prinzip ist Prinzip des Wegseins der Philosophie – als dieses Erkennen. Allerdings so, daß das ihm folgende Erkennen diese Sache nun eigens in ihrer Grundstruktur der Intentionalität festzuhalten und zu sichern sucht. Bewußtsein: Subjekt – Objekt; Ich – Gegenstand (Wie). Insofern aber als die Sache selbst [als] ›das Bewußtsein‹ (das ego cogito) angesetzt bleibt, ohne diesen Ansatz im geringsten für fragwürdig zu halten, stellt sich dieses Prinzip in den Gang des neuzeitlichen Denkens. / Das Prinzip ist daher kein prinzipielles Prinzip; kein Ursprüngliches – weder geschichtlich noch sachlich. In diesem Prinzip klingt die Forderung nach, die in der Regel liegt, sich im Denken an das zu halten, was für das Denken das Zu-denkende ist.« (M. Heidegger, Über das Prinzip ›Zu den Sachen selbst‹, in: Heidegger-Studies 11, 5)

jekt und Objekt in ihrem Zugleich erweist, legt sich eine eher neutrale Begrifflichkeit wie jene des »In-der Welt-seins« nahe. Was es damit auf sich hat und wie dies aufs Engste mit dem *Vollzug* des Seins als seiner *Sinnerstellung* verknüpft ist, möchte ich anhand einiger Aspekte darstellen, die für das Heideggersche Denken signifikant sind.<sup>12</sup>

Mit dem Korrelationsapriori öffnet Husserl die auf Urteilfunktion und Substanzbegriff gebaute Erkenntnis hinsichtlich ihres *Sinnhorizonts*, Erkenntnis wird Erkenntnis von Sinn, vor aller Erkenntnis von Wahrheit und vor jeglicher Geltungsfrage. Heidegger sieht indes in dieser Konstellation eine Vorentschiedenheit bezüglich des *Seinsbegriffs*, und dies sowohl in Hinsicht auf die Seinsverfassung des Ego als auch des Seinsbaus von Ding und Welt. Was bedeutet denn der intentionale Grundcharakter anderes als ein Beziehungsgefüge, das ich selber schon bin? Woher kommt überhaupt die Möglichkeit der Intentionalität?<sup>13</sup> Noch bevor mir Seiendes als Seiendes begegnen

---

<sup>12</sup> Mein Anliegen besteht hier weder darin, Heideggers Selbsteinschätzung bezüglich der Gewinnung seiner Fragestellung ungebrochen zu übernehmen noch eine Art Rekonstruktion des Heideggerschen Denkweges zu liefern, sondern darin, sein Denken in den weiteren Horizont der geschichtlichen Konsequenz des Denkens zurückzustellen. Das Neue und Eigenständige von Heideggers Denkansatz bleibt dadurch nicht nur in Geltung, es erhält eine weitaus umfassendere Bedeutung, wenn man es als Antwortversuch auf die Denkgeschichte und ihrer offenen Fragen aufnimmt. Nicht nur, daß Heideggers Denken dadurch, auch über seine eigenen Intentionen hinaus, fruchtbarer gemacht werden kann, es lassen sich auch die Wege zu einem interkulturellen Denken besser profilieren, zu dem Heidegger ja selber in gewisser Weise schon unterwegs war.

<sup>13</sup> Wird gewöhnlich »Intentionalität« als »Bezüglichkeit schlechthin« für alle Erkenntnis und alles Bewußtsein vorausgesetzt, so wird sie unter phänomenologischer Maxime gerade hinsichtlich ihrer Begründungsfigur und Leistungsfähigkeit untersucht. Sie wird selber zum Hauptthema der phänomenologischen Philosophie, was der Philosophie wieder ihre *Forschungshaltung* bezüglich ihrer eigenen Grundlagen zurückerstattet. »Das Große der Entdeckung der Phänomenologie liegt nicht in den faktisch gewonnenen, abschätzbaren und kritisierbaren Resultaten, die heute allerdings eine wesentliche Umgestaltung des Fragens und Arbeitens gezeitigt haben, sondern darin, daß sie die *Entdeckung der Möglichkeit des Forschens in der Philosophie* ist. Eine Möglichkeit aber ist nur in ihrem eigensten Sinne verstanden, wenn sie als Möglichkeit genommen und als Möglichkeit erhalten bleibt. Sie als Möglichkeit erhalten, besagt aber, nicht einen zufälligen Stand der Forschung und Fragestellung als endgültig wirklichen zu fixieren und verhärten zu lassen, sondern die Tendenz zu den Sachen selbst offen zu halten und von den ständig andrängenden und versteckt wirkenden unechten Bindungen der Tradition zu befreien. Das eben besagt das Motto: zu den Sachen selbst, sie auf sich selbst zurückzuschlagen zu lassen.« (M. Heidegger GA 20, 184.)

Zur »Intentionalität« als der »fundamentalen Entdeckung der Phänomenologie« sowie deren Grenze bzw. deren Abgeleitetheit sh. a. a. O., § 5 ff. sowie § 14 ff.

kann, bin ich schon in ein Grundverhältnis zu mir selber aufgespannt, *als* welches ich bin, oder besser, da dies zunächst und zu meist verborgen bleibt, *als* welches ich zu sein habe. Die in der Intentionalität gezeigte Distanznahme erweist sich jetzt als ein »offenes Entgegen«, *als* welches sich das Dasein gleichsam entgegenkommt. Dasein legt sich als es selber »in sich« auseinander, Dasein *geschieht* als »Auslegung« seiner selbst, als Selbstausslegung des »Sinns von Sein«. Darin sind sowohl der Erfassungssinn – »Selbsterfassung« wird »Selbsterschließung«; »Ichpol« wird zum »Mitenthülltsein« (GA 24, 225 ff.) – als auch der Gegenstandssinn – »Vorhandenheit« wird zur »Zuhandenheit«, »Dinge« werden ursprünglicher aus dem »Verweisungszusammenhang« und der »Bewandtnisganzheit« verstanden, werden gleichsam zu »Bahnungen« (SuZ, §§ 14–18, 28–32, 69) – so aufgenommen, daß sie zu Strukturzügen dieser Selbstausslegung des Daseins werden. Erst jetzt vermag man den Sinn der Rede vom »Dasein« in seiner Unterscheidung zum »Subjekt«-begriff und zum »Ego« zu verstehen. Insofern die Selbstausslegung des Daseins den Konstitutionsgrund für Ich und Welt erstellt, kann Heidegger im »In-der-Welt-sein« das Fundament der »Intentionalität« ausfindig machen.<sup>14</sup> »Dasein« *ist* das »In-der-Welt-sein«, und der Analytik der diesen Strukturzusammenhang aufzeigenden Grundzüge sind die Arbeiten der zwanziger Jahre gewidmet. Die hierbei herauspringende »Fundamentalontologie des Daseins« erweist sich als Voraussetzung jeglicher Erkenntnistheorie, wird doch mit jener erst der *Sinn* von Sein aufgezeigt, der in dieser noch als Seinsentität und Wesensbegriff gleichsam schlummert.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Vgl. Heidegger GA 24, 299 ff.; GA 2, 52 ff., 114 ff. Schon die frühen Freiburger wie die Marburger Vorlesungen haben diesen Schritt über die transzendente Phänomenologie hinaus im Visier. Vgl. GA 56/57; 58; 60; 17; 20.

<sup>15</sup> Vgl. hierzu die schwerwiegenden Einwände des schon ganz frühen Heidegger gegenüber den neukantianistischen Denkmodellen eines Rickert und eines Natorp, denen Heidegger nicht nur erkenntnistheoretische Vorentscheidungen vorhält, sondern auch auf »Verwechslungen« ihrerseits aufmerksam macht. Etwa: »Rickert (...) geht von der theoretischen Dingwelt aus. Das Problem der Gegebenheit erwächst aus dem Urteil über Wahrgenommenes, Tatsächliches; das sind Urteile, in denen ich einen Bewußtseinsinhalt als wirklich konstatiere. Hier liegt eine *Verwechslung*: Rickert meint den Sinn des Urteils, daß man bestimmte Tatsächlichkeiten in der faktischen Welt konstatiert; aber er verkehrt diesen Sinn in den eines Urteils über einen Bewußtseinsinhalt.« (M. Heidegger GA 58, 223 ff., hier 226. Vgl. auch GA 20, 41 ff.)

Nicht nur vor diesem Hintergrund ist es nach wie vor eine der trivialsten Bemerkungen, Heideggers Denken einer »Anti-Vernunft« oder einer Art »Gegenaufklärung«

Alles Begreifen von etwas setzt also ein Selbstverhältnis zu sich voraus, dessen Ausarbeitung Heidegger »Seinsverständnis« nennt. Wir *sind* dieses Seinsverständnis, insofern »das Verstehen (es ist), das dergleichen wie Sein allererst aufschließt oder, wie wir sagen, erschließt.« (GA 24, 24) Entscheidend hierbei ist der *ontologische* Grundcharakter des Seinsverständnisses, wie er seit der Vorlesung von 1923 (GA 63; *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*) in verstärktem Maße ins Blickfeld des Heideggerschen Denkens gerückt ist.<sup>16</sup> Die über die Brentanolektüre eröffnete neue Lesart der aristotelischen Grundbegriffe hat bei Heidegger insonderheit zwei Einsichten reifen lassen, die für die Heideggerrezeption fürderhin ausschlaggebend werden sollten: Es sind dies die hermeneutische auf der einen und die ontologische Interpretationsschiene auf der anderen Seite. Heideggers Deutung der *ουσία* als »Anwesenheit« (vgl. SuZ, 25 f.), wodurch die temporale Bedingungsstruktur alles Seienden offenkundig wurde, hat den hermeneutischen Impetus befördert. Die zeitlich-geschichtliche Dimension der Hermeneutik vermag das apriorisch grundierte Denken der Transzendentalphilosophie auf ihre konstitutive Sinn genesis hin aufzubrechen, was allerdings nur dann einen neuen Schritt nach sich zieht, wenn man mit Heidegger diese Sinn genesis und Temporalität *mit* dem Dasein in seinem Auslegungsgeschehen beginnen läßt. Dieser ontologische Grundmovers, indem also die Auslegung des Daseins allererst den Sinn von Sein *verstehen* läßt, geht indes den meisten nachheideggerschen hermeneutischen Konzepten ab, insofern sie genau diese Grundbedingung auf das alte Geleis eines Subjektbegriffs zurückgleiten lassen, so daß aus der »Hermeneutik der Faktizität«, also dem *ontologischen* Grundsinn, eine »Hermeneutik des Verstehens«, im Sinne eines bloßen Horizontverstehens, wird. Mit diesem Unterschied steht und fällt aber auch der Sinn der »ontologischen Differenz«, das sine qua non des

---

zu zeihen. Das Gegenteil scheint der Fall: Was bedeutet es denn, wenn die bislang in Geltung befindlichen Grundvoraussetzungen der Vernunft, wie etwa das »Subjekt«, die »Substanz«, das »Ding«, das »Urteil«, die »Kategorie« usf. auf ihre weiteren Bedingungsstrukturen hin untersucht werden? In diesem Sinne übt Heidegger Kritik an der Vernunft mit den Mitteln der Vernunft; allerdings eines Vernunftbegriffs, der nicht mehr bereit ist, sich auf Selbstverständlichkeiten und denkerischen Gewohnheiten gleichsam auszuruhen. Sein Denken ist daher veritable Vernunftkritik, was nicht nur seine Affinität zu Kant erklärt, sondern auch Verwandtschaften mit dem Denkgestus, nicht der Methode und Systematik, eines Adorno erkennen läßt.

<sup>16</sup> Die Bände der Gesamtausgabe GA 61–63, 17, 18 und 21 dokumentieren dies eindringlich.

Heideggerschen Denkens. Erst mit der Klärung dieser Differenz, der Differenz zwischen Sein als Seinsvollzug und Seiendem als Positum, wird der die »Bewußtseinsweise« ablösende Schritt zur »Seinsweise« verstehbar.<sup>17</sup> Voraussetzung hierfür war die Eröffnung, daß »Sein« auf unterschiedliche Weise aussagbar ist, ja daß es einen mehrfachen Sinn von Sein gibt (τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς). Jedes Seiende hat eine eigene Weise zu sein (vgl. GA 24, 24 f., auch 247 ff.), d. h. seine Weise des sich Tuns und sich Darlebens. Es hat nicht nur ein »Was(sein)«, sondern dem voraus sein »Daß(sein)« und dieses »Daß« vermag sich erst aus seinem »Wie(sein)« heraus zu verstehen. Diese *Weise* seines »Daß« ist aber nichts anders als sein ›Leben‹, seine ›Weise zu sein‹, seine »Lebensweise«. Heidegger spricht denn auch vom »Leben als Grundwirklichkeit« (GA 66, 413), wobei unter Leben das Vollzugsgeschehen des Seins selber gemeint ist, woraus es allererst seinen ›Sinn‹ gewinnt.<sup>18</sup> So erbringt und eröffnet erst die jeweilige Seinsweise den »Sinn von Sein« aufgrund ihres konstitutiven Vollzugsgeschehens. Seinsweise, Vollzugssinn und Seinssinn bilden einen sich gegenseitig bedingenden Strukturzusammenhang. So wie jedes Seiende selber seinen Seinssinn aus dem Vollzug seiner selbst gewinnt, so läßt auch der (Mit)vollzug von etwas erst dessen Sinnssinn aufgehen. »Wer aus einem fremden Kulturkreis in unser Wirtschaftsleben hineingerät und noch nicht seinen *Vollzugssinn* erfassen kann, dem wird der *Seinssinn* des Geldes, mag er es auch betasten und in der Hand wägen, verschlossen bleiben. Oder: Musik bleibt ein Geräusch, wenn ich nicht im Vollzugssinn der Musik stehe. Das

<sup>17</sup> Daß die »Seinsweise« die »Bewußtseinsweise« fundiert, kann nur verstanden werden, wenn man Heideggers *ontologische* Fragestellung adäquat aufnimmt. Wie immer das transzendente Subjekt jeglichen Erfassungssinn gründiert, es bleibt darauf angewiesen, daß jegliches Seiende eine »Seinsverfassung« haben muß, der entsprochen werden muß, soll es in seinem »Sein« verstanden werden. Ob etwas ein lebloses Ding oder ein lebendiger Organismus, ein Stein oder ein Tier *ist* und in diesem seinem Seinssinn auch verstanden wird, kann nur von dessen jeweiliger Seinsverfassung aus beantwortet werden. Ansonsten müßte der aufgespannte Horizont leer bleiben, man wüßte sozusagen nicht, ob es sich um eine Attrappe, eine bloße Wunschvorstellung, ein virtuelles Bewußtsein oder was sonst handelt. Der an die reine Bewußtseinsleistung rückgebundene Transzendentalismus vermag seine latente Gefahr des Idealismus nicht wirklich zu bannen, eine systematisch bedingte Gefahr, die sich bis in die zeitgenössischen Theoreme des Konstruktivismus fortzeugt hat.

<sup>18</sup> Die Differenz zu Dilthey liegt auf der Hand. Während dieser zwischen Leben, Ausdruck und Verstehen ein reflexives Vermittlungsgeschehen sah, das wiederum im Dual von »vortheoretisch« und »theoretisch« verharret, erfaßt Heidegger jenseits dieser Differenz deren *ontologische* Bedingungsstruktur.

gilt für die verschiedenen Seinsbereiche, die Kunst, die Literatur, die Religion, das Rechnen mit imaginären Zahlen, das Fußballspiel. (...) In vollzugsfreier Einstellung beobachtet, ist das alles gar nicht da: das Spiel, die Musik, das Bild, die Religion.«<sup>19</sup> Was ich hier nur äußerst holzschnittartig darlegen kann, hat aber Konsequenzen für Metaphysik und Phänomenologie. Nicht nur erfährt sich aller Was- und Wesensgehalt in den Vollzugssinn seines Daß überführt, auch die Trennung von Realität und Phänomen läßt sich nicht mehr aufrechterhalten. Erst das ›Wie‹, so könnte man sagen, zeigt dem ›Daß‹ seinen Sinn, indem es jenen offenen Raum seiner selbst aufspannt, aus dem es sich anhand der gleichursprünglichen, es selber hervorbringenden Grundzüge entgegenkommt. Ontologie, also Seinsverständnis, und Phänomenologie, also Erscheinungslehre, kommen so zueinander, daß sie allererst aneinander ihr gegenseitiges Angewiesensein erkennen. »Die *Methode der Ontologie* ist aber als Methode nichts anderes als die Schrittfolge im Zugang zum Sein als solchem und die Ausarbeitung seiner Strukturen. Wir nennen diese Methode der Ontologie die *Phänomenologie*. Genauer gesprochen, die phänomenologische Forschung ist die ausdrückliche Bemühung um die Methode der Ontologie. Diese Bemühungen, ihr Gelingen oder Mißlingen, hängen aber nach dem Erörterten primär von dem ab, wie weit die Phänomenologie sich selbst ihres Gegenstandes der Philosophie versichert hat, – wie weit sie ihrem eigenen Prinzip entsprechend unbefangen genug ist gegenüber dem, was die Sachen selbst fordern. (...) Denn im Wesen aller echten Methode als Weg der Erschließung der Gegenstände liegt es, sich nach dem selbst immer einzurichten, was durch sie selbst erschlossen wird.« (GA 24, 466 f.; vgl. auch SuZ 35) Anders formuliert: Aus der *transzendentalen Phänomenologie* wird mit innerer Notwendigkeit die *ontologische Phänomenologie*, insofern alles Erscheinenkönnen am Seinsvollzug hängt, der sich allein »von sich selber her zeigen« kann.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> R. Safranski 1994, 151.

<sup>20</sup> M.E. hat man den berühmten §7 von »Sein und Zeit« »Die phänomenologische Methode der Untersuchung« oftmals noch nicht in seiner methodisch-systematisch grundlegenden Bedeutung erkannt. Auf wenigen Seiten greift Heidegger hier die gesamte Denkgeschichte dessen zusammen, was unter »Phänomen« und »Logos« zu verstehen ist, um deren sich gegenseitig bedingenden Konnex aufzuweisen. Erst mit Heidegger verschwistern sich Phänomenologie und Ontologie auf eine unhintergehbare Weise. Vgl. auch GA 20, 110 ff.



## 1.3 Welt, Selbst und Endlichkeit

In allem Begreifen und Verstehen ist das Dasein immer schon in einer Grundbewegung angetroffen, als welche es sich im Umgang und besorgenden Verstehen mit den Dingen tut. Aller Dingwahrnehmung und -erfassung voraus erhalten die Dinge ihren Sinn allererst aus dem Dingzusammenhang und weiter aus dem Zeugzusammenhang, in denen das Tätigsein und der Umgang mit den Dingen als eine »Bewandtnisganzheit« begegnet, aus der heraus alles erst seine Bedeutung erhält. »Das Bezugsganze dieses Bedeuten nennen wir die *Bedeutsamkeit*.« (SuZ 87) All dies öffnet gewissermaßen – im Grunde ist er ja immer schon da – den Weltcharakter, oder wie Heidegger sagt, die »Weltlichkeit der Welt« (ebd. 86) <sup>21</sup>. Dieser Weltlichkeit der Welt – später heißt es »das Welten der Welt« (GA 79, 47 ff., 77, passim) – entspricht das Selbstsein des Selbst. Heidegger versucht diese Phänomenstruktur mit dem Terminus des »Ganzseinkönnens« zu fassen. Man muß das »In-der-Welt-sein« verbal hören, es meint – wenn man so sagen könnte – ein »Selbsten«. Mit diesem Selbst erfährt sich das Dasein als sein eigener Vollzug, der seine Seinsmöglichkeit aufspannt, die es zu sein hat. ›Selbst‹ und ›Welt‹ bilden wie zuvor ›Ich‹ und ›Gegenstand‹ (›Realität‹) *einen* Strukturzusammenhang, mit dem dimensional Unterschied allerdings, daß es jetzt um das Konstitutionsfeld beider geht, das allem Bezogenseinkönnen vorausliegt. Die Struktur ›Ich‹ und ›Erkennen‹ (Wahrnehmen, Verstand, Bewußtsein) sieht sich unterfangen von der Struktur ›Selbst‹ und ›Sorge ums Dasein‹ (Seinsverstehen, Vollzugssinn, zu-sein). Aus dem Horizontverstehen wird das Seins- und Weltverständnis. »Das Dasein ist nicht unter den Dingen auch vorhanden, nur mit dem Unterschied, daß es sie erfaßt, sondern es existiert in der Weise des *In-der-Welt-seins*, welche *Grundbestimmung seiner Existenz die Voraussetzung ist, um überhaupt etwas erfassen zu können*. Durch die Schreibweise deuten wir an, daß diese Struktur eine einheitliche ist. (...) Die Aufklärung des Welt-Begriffs ist eine der zentralsten Aufgaben der Philosophie. Der Begriff der Welt bzw. des damit bezeichneten Phänomens ist das, was bisher in der Philosophie überhaupt noch nicht erkannt ist.« (GA 24, 234) <sup>22</sup> In der Tat hat Heideggers

<sup>21</sup> »In Bedeutsamkeitszusammenhängen lebend erfahre ich die Welt. Sie bekundet sich als wirkliche in jenen.« (Heidegger GA 58, 107)

<sup>22</sup> »Weltbildung als Grundgeschehen im Dasein«, ist einer der Schlußparagrafen in

Denken den *Sinn* dessen eröffnet, was »Welt« heißt bzw. heißen kann. Ja, eine akribische Lesart der Heideggerschen Denkentwicklung vermag zu zeigen, daß der »Welt«-topos die von Anfang an leitende Grundfrage Heideggers war, der sich gleichsam inmitten der Konzepte des Daseins und des Ereignisses, der Seinsfrage und der Seinsgeschichte durchgetragen und behauptet hat.<sup>23</sup>

Mit diesem »Weltdenken« geht schließlich einher ein »Denken der Endlichkeit«, es mag daseinsmäßig und existenzial oder epochal und seinsgeschichtlich konnotiert sein.<sup>24</sup> Hatte Kant die Endlichkeitsstruktur des Menschseins aus philosophischer Notwendigkeit erwiesen, insofern alle Erkenntnis auf »Gegebenheit« angewiesen ist, greift Heidegger dieses Endlichkeitsmotiv wieder auf, führt es aber auf die *zeitliche* Struktur als konstitutiver Bedingung des Daseins zurück.<sup>25</sup> Dessen grundsätzlicher Weltcharakter sorgt nicht nur für die Endlichkeit des Daseins, er *ist* die Selbsterfassung des Daseins als endliches Wesen. Das »Selbst« steht, so könnte man sagen, für das

---

der »Metaphysik-Vorlesung« von 1929/30 betitelt, womit Heidegger darauf hinweisen möchte, daß die »Grundbegriffe der Metaphysik« auf »Welt« im Sinne eines Grundgehehens zulaufen. (GA 29/30, 507 ff.)

<sup>23</sup> Hinsichtlich der Phase vor SuZ vgl. hierzu H. Vetter 1999b, 29–43. In bezug auf das Phänomen der Stimmung und der Grundstimmung vgl. K. Held 1991c; ders. 1993, 87–103. Betreffs des gesamten Heideggerschen Denkens vgl. H. Rombach, 1980, 73–169. Zur Entwicklung zwischen Phänomenologie und »Welt«-frage vgl. Vf. 2005c.

<sup>24</sup> Über diesen Zusammenhang müßte ausführlicher gehandelt werden. Für meine Überlegungen hier muß es genügen, auf diese Aspekte als Focus des Heideggerschen Denkens hinzuweisen. Vgl. GA 29/30, GA 2, GA 4; vgl. auch E. Fink 1990.

<sup>25</sup> Die Rückführung der »Apriorität« (Kant) auf die »Temporalität« scheint mir eine der wichtigsten Einsichten Heideggers zu sein, insofern damit die mit dem Apriori-Denken verbundene *Geltungsfrage* auf ihre Zeitlichkeitsstruktur zurückverwiesen wird. Alles, was sich zeigt und zeigen können soll, also auch alles, was »Geltung« beansprucht, muß sich »von sich selber her zeigen«. Dies war denn auch schon immer impliziter Anspruch des Apriori, nur daß mit ihm vorausgesetzt wird, was sich allererst zu erweisen hätte. Die Wesensfrage so wie jeglicher Substanzbegriff sehen sich somit aus dem Zeitigungsgeschehen der drei »Zeitekstasen« herkommend, das »Apriori« vermag seinen Zeitsinn des »von Früherem her« zu erkennen, was eben nicht historisch, sondern ontologisch zu verstehen ist. Aus dem Geltungdenken wird die Frage nach dem »Sinn von Sein« als *temporaler* Grundstruktur. »Apriori heißt mithin das, was Seiendes in dem, *was* und *wie* es ist, möglich macht. (...) Erst aus der Temporalität des Seinsverständnisses läßt sich aufklären, warum die ontologischen Bestimmungen des Seins den Charakter der Apriorität haben.« (Heidegger GA 24, 461 f.; vgl. SuZ, § 65–71) Das Zeitigungsgeschehen der Zeitlichkeit wiederum öffnet das, was Heidegger »Welt« bzw. auch »Weltzeit« nennt. »(Z)unächst gilt es zu verstehen, daß die Zeitlichkeit als ekstatisch-horizontale so etwas wie *Weltzeit* zeitigt, die eine Innerzeitigkeit des Zuhandenen und Vorhandenen konstituiert.« (SuZ, § 80, 420)

*Endlichwerden* des mit dem neuzeitlichen Subjekt noch einhergehenden Ewigkeits- und Unsterblichkeitsbewußtseins, das sich seiner Überzeitlichkeit zu vergewissern sucht. Dieses Paradigma herrscht in all jenen Programmen vor, die sich mit Nachdruck der Wissenschaftlichkeit ihrer Bemühungen versichern, ohne zu bemerken, daß Wissenschaftlichkeit kein Selbstzweck sein kann, sondern im Dienste der *Selbsterforschung* und *Selbstgestaltung* von Mensch und Welt steht. So wäre gegen die Alleinigkeitsansprüche eines Cartesianismus stets ein Denken im Anschluß an Pascal zu empfehlen, gegen jene eines Hegelianismus die vergleichsweise unsystematischen Konzepte eines Kierkegaard, Marx, Feuerbach und Nietzsche, und so konnte auch die Kritik Heideggers an Husserl in dieser Frage nicht ausbleiben, insofern dieser mutatis mutandis auch noch zur Phalanx dieser teleologisch angelegten Denkweisen zu zählen ist. Welt, Selbst und Endlichkeit besagen dasselbe, indem mit ihnen die zeitliche Grundstruktur und Bedingtheit aller Welt- und Selbsterfassung deutlich wird.

#### 1.4 ›Existenzial‹ versus ›Kategorie‹

Dies hat weitere Konsequenzen: was zuvor begründungstheoretisch, d. h. »argumentativ« erwiesen werden kann, weil die Bedingungen seiner Möglichkeit vorausgesetzt sind, verliert seine Begründungsinstanz, verliert den »Grund« als der Möglichkeit des  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\ \delta\acute{\iota}\delta\omicron\nu\alpha\iota$ . Der Grund als Grundgebenkönnen, also die Möglichkeit von Begründung bricht ein und wird als »Abgrund« erfahren. Anders gesagt: Der Boden, auf den sich alle Begründung bezieht, ist nicht mehr gegeben, sondern muß allererst miterbracht werden.<sup>26</sup> Hier greift nun das spezifisch Heideggersche »ex-istere« als die Grundbewegung des Da-

<sup>26</sup> Die Abhandlung »Vom Wesen des Grundes« aus dem Jahr 1929 gilt, so könnte man sagen, allein dem Versuch, dem allem Grund und aller Begründung vorausliegenden »Phänomen der Welt« nachzugehen. Heidegger sucht dort zu zeigen, worauf »Begründung« als dem Theorem des »Grundgebenkönnens« (logon didonai) beruht und daß diese mögliche »Letzt-begründung« selber unterfangen wird von jenem Weltbegriff, wie ihn Heidegger exponiert. Pointiert gesagt: Alle »Begründung« (im klassischen Sinn) hat schon ein Verständnis von Grund und Seiendem vorausgesetzt, das sich vom ›Weltphänomen‹ her als abgeleitet erweist. (M. Heidegger 1978, 123–173, insbes. Kap. 2, 135–160) Gegen die bis heute sich durchhaltenden Mißverständnisse und Unterminderungen dieses Gedankens hat Heidegger dezidiert Stellung genommen (Ébd. 160, Fn. 59) *Hierin* liegt die eigentliche Kritik des heideggerschen Denkens an aller Bewußt-

seins in seinem Übersichhinaus, eine Transzendenzerfahrung, *als* welche sich das Dasein in seinem »In-sein« und in seinem »Seinkönnen« erfährt. Aus der Husserlschen »Transzendenz in der Immanenz des Bewußtseinslebens« wird die »Transzendenz des Daseins« selber, sein »existere«. So entspricht der »Entschlossenheit des Daseins« die »Entdecktheit der Welt«. Was auch immer begegnet, es ist schon interpretiert, das heißt ausgelegt aus diesem Gesamtzusammenhang heraus. Alles erfährt seine Bedeutsamkeit aus der ›Welt‹, die wiederum das *existenziale* Aufgespanntsein des Daseins selber ist, welches *darin* seine Seinsmöglichkeit, und das heißt auch seine Erkenntnismöglichkeit erst erbringt. *Deshalb* können, ja müssen alle Grundzüge des Daseins zu ›Existenzialien‹ werden, insofern sie die ›Kategorien‹ als die Bausteine von Verstand und Begründung auf ihren sie bedingenden Vollzugs- und Existenzialsinn hin anmahnen. Hieraus wird denn auch die Differenz zwischen »apophantischem Als«, dessen Grundstruktur auch noch Husserl bedient, und »hermeneutischem Als« ersichtlich.<sup>27</sup>

Bekanntlich unterscheidet Heidegger zwischen »innerweltlich Seiendem« und dem »In-der Welt-sein«, wodurch die Differenz zwischen »Kategorie« und »Existenzial« noch einmal verdeutlicht werden kann. Wird Welt nicht in ihrer Entfaltung gesehen und Dasein nicht in seinem den Seinssinn erbringenden Existere, so rutschen beide gleichsam auf einen dinglichen, sprich seienden Zustand ihrer selbst zurück, sie gleiten auseinander und erfahren sich in ihrem Gegenüber. Diese Selbstentfremdung und Selbstverfehlung ist aber nicht etwa ein Mangel des Daseins, sondern geschieht »zunächst und zumeist« immer. Das »Selbst« rutscht ins »man«, bzw. das »man« ist das Gewöhnliche, aus dem sich das Selbst *als* Selbstsein herauszuarbeiten, oder wie Heidegger sagt, zu »entwerfen« hat. Solange dies aber nicht geschieht, erfährt sich das Dasein als Teil einer

---

seins- und Subjektphilosophie, daß diese mit ungeklärten Voraussetzungen und Setzungen operiert, also einer »Metaphysik« anheim fällt, die sie gerade überwinden wollte.

<sup>27</sup> Man könnte, ja man müßte in diesem Zusammenhang von einem Mißverständnis Gadamers sprechen, der aus der Existenzialität des Daseins und seinem Seinsverständnis, also aus der »Hermeneutik des Daseins« eine »Hermeneutik des Verstehens« gemacht hat, welche die entscheidenden Heideggerschen Implikationen nicht mehr berücksichtigt. Gadamer blendet die Frage nach dem »Sinn von Sein« auf den »Sinn von Horizont« zurück. Gemäß Gadamer kann man »verstehen«, ohne dieses »zu sein«, nach Heidegger geht allem Verstehen ein »Seinsverständnis« voraus. (Vgl. hierzu P. Kouba 1996, 185–196)

Welt, als ein »in der Welt Seiendes« (!), ebenso wie die Dinge als innerweltliche Gegebenheiten begegnen. »Man« steht immer schon der Welt gegenüber oder auch darin, was die Bezüglichkeit zur Welt nach sich zieht. Wie immer diese aussehen mag, die gesamte Geschichte von Metaphysik und Erkenntnistheorie hat sich an dieser Frage, wie denn die Welt, das Außerhalb etc. erkannt werden können soll, abgearbeitet.<sup>28</sup> Auch wenn Husserl diesen Bezug in seiner bewußtseinsimmanenten und -konstitutiven Grundierung aufgewiesen hat, so erweist sich diese intentionale Struktur – nichts anderes meint ja dieser Bezug – als eine abgeleitete Form des existenzialen Vollzugsinns des In-der Welt-seins. Der *existenziale* Sinn führt also die Kategorienstruktur auf ihre sie bedingenden Existenzialstruktur zurück. Bleibt diese Rückführung aus, so kommt es zur »Selbstverständlichkeit« der Kategorie; aus dem »ex-istere« der Existenz wird die »Insistenz« der Urteilkategorie.<sup>29</sup> Von hier aus gesehen wäre ein

<sup>28</sup> Prominentester Vertreter ist hier gewissermaßen die Denkstruktur des »Urteils«, die sich scheinbar ungebrochen durchhalten zu können meint. Was sich ganz »logisch« geriert, erweist sich nur »logisch« aufgrund eminenter Voraussetzungen, wie etwa Grundbegriffe des Seins, der Substanz, der Wahrheit, die allererst zu untersuchen sind. Schon in seiner frühen Vorlesung aus dem WS 23/24 »Einführung in die phänomenologische Forschung« macht Heidegger »das Versäumnis der Seinsfrage« für die Geltungsinstanz des »Urteils« verantwortlich und empfiehlt die »Erforschung der Ursprungsgeschichte der Kategorien«, würde eine solche doch die Abgeleitetheit der Urteilslogik an den Tag bringen. Hierfür muß, so Heidegger, »(d)as Sehen (...) ausgebildet werden. (...) Erst eine so grundsätzlich orientierte Forschung der spezifischen *Ursprungsgeschichte der Kategorien* wird in den Stand setzen, frei von kategorialen Bestimmungen, die in einem ganz anderen Felde gewachsen sind, aus *konkreten Erfahrungen* heraus das *Dasein als solches* zu sehen und kategorial zu bestimmen.« (M. Heidegger GA 17, §49, 275 ff.) Zur Grenze der »Logik«, des »Urteils«, der »Vorstellung« und des »Repräsentationsbegriffs« im Verhältnis zum »eigentlichen Wesen« der Vernunft – man würde heute sagen: zum »Medium« der Vernunft –, vgl. den späteren Vortrag »Was heißt Denken?« (Ders. 1985, 123–137).

<sup>29</sup> Ähnliches gilt für die »Ontologie«, dem wohl am meisten mißverstandenen Begriff des Heideggerschen Denkens. Obwohl Heidegger sich vielerorts bemühte, den allzu einfachen Mißverständnissen zuvorkommen, begegnen diese bis auf den heutigen Tag, meist unter den Stichworten »Ontologismus« oder »Ontologisierung«. Eine prominente Stelle hierzu: »Wenn wir daher den Titel Ontologie für das explizite theoretische Fragen nach dem Sein des Seienden vorbehalten, dann ist das gemeinte Ontologisch-sein des Daseins als vorontologisches zu bezeichnen. Das bedeutet aber nicht etwa soviel wie einfachhin ontisch-seiend, sondern seiend in der Weise eines Verstehens von Sein.« (SuZ 12)

Die »ontologische Differenz«, von der oben die Rede war, hat eine zweifache Bedeutung: zum einen benennt sie »Heidegger intern« die Differenz von Sein und Seiendem, zum anderen markiert sie damit die Differenz des neuen Ontologieverständnisses

Vergleich mit Husserl und Merleau-Ponty nicht uninteressant, insofern es beiden auch um ein Geschehen zu tun ist, das *vor* der Urteilsstruktur liegt, das aber doch zu Bewußtsein, also zum Urteil gebracht werden muß. Mir scheint, daß die Rede eines »anonymen Geschehens« (Husserl) oder einer »vorprädikativen Ebene« (Merleau-Ponty) immer schon von der gegenstandskonstituierenden Intentionalität aus gesprochen ist, obwohl es beiden, vornehmlich Merleau-Ponty um eine Erfahrungsdimension geht, die erkenntnistheoretisch nicht einzuholen ist. Heidegger sieht indes die mit der Logik verbundenen Kategorien bei den Griechen aus deren »Erfahrung der Wahrheit des Seins [hervorgehen], nicht aber in der Betrachtung der Gegenständlichkeit des Seienden« aufgehen.<sup>30</sup> Eine wichtige und folgenreiche Unterscheidung.

Die Differenz zwischen »Existenzial« und »Kategorie« wiederholt sich auch in der Differenz zwischen »existenzial« und »existenziell«, nur daß sie hier anders konnotiert ist. Heidegger hat sich wiederholt gegen das Mißverständnis verwahrt, sein Denken sei ein Existenzialismus. Nun, aus dem bisherigen wird diese Einschätzung plausibel. Der Existenzialsinn des Daseins, so konnten wir sehen, versucht die transzendente Bedingungsstruktur auf ihren sie erst konstituierenden Selbstvollzug hin zu öffnen, was diese erst »begründen« und erweisen hilft. Erst dieser seinsmäßige, sprich »ontologische« Vollzug verleiht dem Sein erst seine Sinnsphäre. Dasein kommt als Dasein vor sich, kommt in einem exemten Sinn zur Besinnung. Auch Dasein, Welt und Selbstheit bilden *einen* Strukturzusammenhang, dessen Analyse jene in ihrem eigentlich gemeinten Sinn erst ansichtig werden läßt. Der Existenzialismus indes operiert immer schon auf dem Boden eines Subjektbegriffs, wie immer dieser im einzelnen sich darstellen mag.<sup>31</sup> Dasselbe geschieht mit dem Personalismus, ebenso wie mit dem Psychologismus, die, gewiß jeder auf

---

Heideggers zu jenem Ontologiebegriff der philosophischen Tradition bis heute, der nach wie vor vom Sein als Seiendem ausgeht.

<sup>30</sup> Vgl. M. Heidegger, Nachwort zu »Was ist Metaphysik?« (Ders. 1978, 301–310, hier 306).

<sup>31</sup> Dieser etwa gegen Sartre vorzubringende Einwand wiederholt sich bezüglich eines Verständnisses von »Humanismus«, der noch ganz »humanizistisch« an den Subjektbegriff der Moderne angeheftet ist. (Vgl. M. Heidegger, Brief über den »Humanismus« 1978, 311–360) Vgl. hierzu auch Yuasa, S., der schon in seiner Dissertation von 1934 auf den Unterschied von »existenzial« und »existenziell« aufmerksam machte, der die Differenz zwischen Heidegger und Jaspers kennzeichnet. Sh. die wiederabgedruckte Passage in: Buchner 1989, 273.

seine Weise, eine gewisse gefühlsmäßige Innenbestimmtheit des Daseins annehmen. Wie immer man es wendet, die Struktur Ich-Ding, Subjekt-Objekt, sie mag nach innen oder nach außen bezogen sein, bleibt aufrechterhalten. Gerade darin aber liegt die große Differenz zwischen Wissenschaft und Denken, die Heidegger nicht müde wird, anzumahnen, dies aber – und dies berücksichtigt man zumeist nicht – aus Gründen der Selbstklärung von Wissenschaft und Philosophie.<sup>32</sup>

### 1.5 *Abgeleitetheit der Phänomene und transzendente Selbsttäuschung – Die Gleichursprünglichkeit von Leben und Philosophie*

Ein weiterer Gesichtspunkt, der sich mit Heidegger gewinnen läßt und der konsequenzenreich für das Selbstverständnis von Philosophie ist, betrifft die Entdeckung der Abgeleitetheit der Phänomene. Ich will dies in drei Punkten kurz skizzieren.

1) Gerade weil Heidegger im Umfeld von SuZ seine Analysen an Alltagsphänomenen erprobt, ja geradezu daraus zu gewinnen scheint, hat er ein besonders wachsames Auge bezüglich der Authentizität und Richtigkeit dieser Phänomene ausgebildet. Die Phänomene haben einen inneren Bau, eine Seinsverfassung, die nicht sogleich offen zutage liegen. Während Husserl auf diese Diagnose mit der Einklammerung des Realen antwortet, um dessen Horizontbedingung freizulegen, erfaßt Heidegger, daß dieser Rückgang auf den Leistungsgrund des transzendentalen Ego nur jene Phänomenebene erreicht und zur Anschauung bringt, die das Korrelat dieser intentionalen Zugangsweise bildet. Es kann nur das erscheinen, was mir *erscheint*. Ob dies allerdings auch schon den Phänomenen in ihren umfassenden Seinsgehalten und Seinsweisen entspricht, ob sie sich darin »von sich selber her zu zeigen« vermögen, darf mehr als bezweifelt werden. Was, so Heidegger, zunächst und zumeist geschieht und wahrgenommen wird, ist nur die relativ statische Oberflächenform, die wir mehr oder weniger übernehmen und der wir mehr oder weniger ausgeliefert sind. Wir leben so dahin, Realität ist das Gegebene, zu dem wir, wissenschaftlich oder alltäglich, Stellung nehmen können. So zielt Heideggers ganzes Anliegen darauf, diese Sichtweise in ihrer Abgeleitetheit und Oberflächenstruktur aufzuzeigen. Dies gelingt durch die Erfassung der ontologischen Differenz, die alle Phä-

<sup>32</sup> Vgl. hierzu H. Vetter 1999c, 33 ff.

nomene wie ein Grund-Riß durchzieht. Die gleichsam innere Gedoppeltheit der Phänomene springt geradezu als Ergebnis dieser *ontologischen* Analyse heraus. Alles kann »eigentlich« oder »uneigentlich«, »echt« und »unecht«, »ursprünglich« oder »abgeleitet« sein. Es gibt nicht nur einen defizitären Modus der Phänomene, ihre Vorhandenheit dokumentiert diesen geradezu. Zunächst hat alles diesen defizitären Charakter. So stellt Heidegger gegen das Reduktionsprogramm Husserls den Seinsvollzug des Seienden, der dieses auf sein »inneres« Transzendieren hin anspricht. Das Ergebnis ist frappierend: Alle Grundkategorien der Philosophie müssen neu buchstabiert werden. Das »Bewußtsein« sieht sich auf das »Dasein« zurückgeworfen, »Erkennen« im »Verstehen« grundgelegt, die »Subjektivität« erfährt sich unterfangen von der »Existentialität« wie das »Ich« vom »Selbst«, »Erkennen« und »Wille« finden sich in der »Sorge« wieder, usw. Aber, und dies ist entscheidend, die Ableitungsformen und Defizienzphänomene gelten keineswegs als überwundene, sondern gehören konstitutiv dazu. »Uneigentliche Existenz besagt nicht eine scheinbare, keine unechte Existenz. Mehr noch, die Uneigentlichkeit gehört zum Wesen des faktischen Daseins. Eigentlichkeit ist nur eine Modifikation und keine totale Ausstreichung der Uneigentlichkeit.« (GA 24, 243)

So wie das transzendente Bewußtsein in seiner Selbstgewißheit die Differenz zwischen ursprünglichen und abgeleiteten Phänomenen nicht kennt, also die Möglichkeit abgeleiteter und verfehlter Phänomene gar nicht erst vor Augen bekommen kann, so vermag es auch nicht das Verdeckte und Verborgene, das Unsichtbare und Entzogene der Phänomene zu sehen, welche ihnen konstitutiv innewohnen, ja welche den weitaus größeren Part des Phänomenhaushalts ausmachen. So bleibt ihm auch notwendig deren Ruinanzen und Verzerrung, ihr Fehlgreifen- und Verlustiggehenkönnen entzogen. Das transzendente Subjekt bildet zwar Horizonte aus, aber es hat keinen Horizont für falsche Horizonte. Alles was erscheint, erscheint nicht als es selbst, sondern unter dem transzendentalen Diktat des Horizontbewußtseins. Man hat kein Kriterium zu unterscheiden, ob etwas vollgültiges oder nur abgeleitetes Phänomen ist, ja ob die Wirklichkeit auch schon *wirklich* ist. Es gibt kein Bewahrheitskriterium transzendentaler Selbsttäuschung und Selbstverstrickung, es sei denn man transzendiert mit Heidegger dieses phänomenale Horizontbewußtsein.<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Nebenbei: Dieses Problem taucht wieder in der Hermeneutik Gadammers auf, in der



Gerade für die interkulturelle Fragestellung ist dieses Theoriestück Heideggers wegweisend: Was sich als die interne Abgeleitetheit der Phänomene kundtut, verschärft sich hinsichtlich der Begegnung der einzelnen Kulturwelten. Nicht nur, daß eine jede Kulturwelt die andere stets nur aus ihrer eigenen Betrachtungsweise aus angehen kann, ihr eignet auch ein bestimmter »Realitätsblick«, der sich gerade aus der Absetzung den anderen gegenüber legitimiert und erhärtet. So bleibt es nicht aus – die gesamte Geschichte kultureller Begegnungen und Konflikte dokumentiert dies nachhaltig –, daß die Kulturwelten, gerade weil sie dem »Realitätsblick« der jeweils anderen ausgeliefert sind, *als* Kulturwelten unterminiert und geradezu verdinglicht werden. Das »Zunächst und Zumeist« benennt so das weithin sichtbare Erscheinungsbild kultureller Stereotypen und Vorurteile. Gleichsam zu lernen wäre hieraus aber dies, daß man nicht sofort auf »Gegebenes« hereinfällt, dies sozusagen für Realität schlechthin hält, sondern daß es darum gehen muß, die Dinge und Phänomene zu klären und zur Entfaltung zu bringen, sie, wenn man mit Heidegger sprechen wollte, »von sich selber her zeigen« und »sprechen lassen« und nicht vorschnellen Identifikationen aufzusitzen. Nun, Heidegger hat die Abgeleitetheit der Phänomene nicht für diese interkulturelle Fragestellung fruchtbar gemacht – die Thematik kam ja weit später erst auf und wird denn auch meist unter hermeneutischen Vorzeichen diskutiert –, aber er hat die Abgeleitetheit, wenn man so will, die interne Dimensioniertheit der Phänomene gesehen.

2) Heidegger vermittelt nicht erst, wie dies noch Dilthey und Husserl versuchen, das Leben und die Lebenswelt mit dem Denken, er läuft auch nicht Gefahr, wie dies mit Nietzsche und Bergson sich nahelegt, das Denken vom Leben her zu verstehen, er zeigt vielmehr deren Gleichursprünglichkeit auf, die von Anfang an besteht. Genau diese Einsicht war es denn auch, die das Philosophieren seit den Griechen antrieb, die aber zunehmend in Vergessenheit geriet. Platons Botschaft der »περιαγωγή ὅλης τῆς ψυχῆς«, Augustins »conversio«, Pascals »Memorial«, und man könnte die Reihe weiterführen, weisen

---

der Aufriß der Heideggerschen Differenz auf die Fragestellung von Horizontverstehen und Sachangemessenheit zurückgestutzt wird. Gadammers Hermeneutik hat keinen Blick für die Möglichkeit falscher Horizonte, was sie denn auch – darin haben die Diskurs-theoretiker recht – in einer eigentümlich *unkritischen* philosophischen Haltung verharren läßt. (Vgl. H.-G. Gadamer 1986, 270 ff.; sh. hierzu H. Rombach 1991, 67–82)

genau auf Heideggers Entwurf einer Ungeschiedenheit von konkreter Lebensexistenz und denkerischer Bewältigung vor. Zugleich ist darin gesehen, daß man stets im Gewöhnlichen ansetzt, um in dieses, d. h. in dessen Grundlagen und Voraussetzungen hinein durchzubrechen. Philosophie treiben heißt so »auf den Grund« dessen zu gehen, was das Leben im ganzen trägt. »Denken«, so kann mit Heidegger in Erfahrung gebracht werden, geschieht als Seins- und Lebensvollzug zugleich.<sup>34</sup> Philosophieren bedeutet daher auch immer »Innehalten«, »Umkehr«, zu sehen versuchen, worin der »Sinn des Ganzen« bestehen könnte, bedeutet letztlich Menschsein lernen und Menschlich-

---

<sup>34</sup> Ein kurzer Seitenblick auf Cassirers Konzept einer transzendentalen Kulturphilosophie könnte hier für die nötigen Unterscheidungen hilfreich sein: Nicht erst die berühmte »Davoser Disputation« (publiziert nach Mitschriften von Bollnow und Ritter in Heidegger GA 3, 271–296) hat die Unterschiede der beiden Denker offenkundig gemacht, es zeigte sich in ihr die grundsätzlich andere Fragestellung von »Erkenntnistheorie« auf der einen und »Ontologie« resp. »Metaphysik« auf der anderen Seite. Bemerkenswert bleibt, daß beider Denkwürfe sich ausdrücklich im Ausgang von Kant verstehen, wobei Cassirer stärker in der Spur des traditionellen Kantverständnisses bleibt, indes Heidegger kritische Anfragen an Kants Grundkonzept stellt, die in diesem schon angelegt, nicht aber gesehen sind. Cassirer, der sich Cohen und Natorp verpflichtet weiß, schließt sich der klassisch transzendentalphilosophischen Methode an, wonach man zwar mit einem Faktum beginnt, aber nur um nach der Möglichkeit und den Bedingungen dieses Faktums zu fragen. Seine bekannte Antwort ist der Entwurf der »symbolischen Formen«, die den transzendentalen *Formaspekt* aufgreift, um ihn mit *Sym-bolen* wie etwa dem Mythos und der Sprache sozusagen kulturell zu situieren und zu verankern. Von Heidegger aus wird nun gerade dieses »Faktum« zum Stein des Anstoßes, insofern ja darin immer schon über das Sein als *Seiendem* entschieden ist. Heidegger fragt also nach »etwas«, das Cassirer gar nicht als fragenswert erachten kann, nämlich nach der Bedingung der Möglichkeit von Subjekt, von Verstand und Anschauung, usf., die ihn bekanntermaßen zur Analytik des *Daseins* führen sollte. Setzt aber »Dasein« jenseits der Option von Leben hier und Erkenntnis dort an, so bleibt diese Unterscheidung für Cassirer Grundvoraussetzung allen Denkens: »Für die Philosophie, für die denkende Betrachtung des Seins, kann daher niemals das Leben selbst, vor und außerhalb aller Geformtheit, das Ziel und die Sehnsucht der Betrachtung bilden; sondern für sie bilden Leben und Form eine untrennbare Einheit. Denn erst durch die Form und ihre Vermittlung nimmt die bloße Unmittelbarkeit des Lebens die Gestalt des *Geistes* an: die Kraft des Geistes aber ist – nach einem Wort *Hegels* – »nur so groß, als seine Äußerung, seine Tiefe nur so tief, als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und sich zu verlieren getraut.« (E. Cassirer, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt 1994, 200) – Die Unterschiede liegen auf der Hand, und bei allem Für und Wider sollte man sich schon fragen, welches Konzept welches zu begründen weiß. Gegen Relativismen aller Art, insbesondere was philosophische Konzepte anbelangt, waren beide nämlich gleichermaßen. Zu fragen bliebe in diesem Zusammenhang auch, inwieweit die Gegenstellung zwischen unmittelbarem Leben und vermittelter Form nicht schon ein systemimmanentes Problem der Erkenntnistheorie ist?

keit erlernen. Deshalb erfährt jeder einigermaßen in die Philosophie Eingang gefundene Habende das »durch und durch Gehende« dieses Geschehens, das einen nicht nur mitnimmt wie Parmenides dies zeigt, sondern einen gebiert und konstituiert. Heidegger stand immer in diesem Spannungsfeld, was sich, wollte man den Ball flach halten, mit seiner Anlage zu religiöser Erfahrung auf der einen und philosophischer Theorie auf der anderen Seite erklären ließe. Sein Denkansatz galt aber nicht weniger als dem Versuch, diese beiden Stränge auf einer neuen Ebene ihrer konstitutiven Bedingtheit zusammenzuführen. Die »existenziale« vereint die »philosophische« und die »existenzielle« Dimension.

3) Der Philosophie wächst eine Bedeutung zu, die sie zwar immer schon implizit mit sich führte, die aber gleichwohl immer mehr in Vergessenheit zu geraten scheint. Über die bloße theoretische Selbstklärung hinaus hat sie praktischen Lebensbezug, ja anhand der Durchdringung und »Aufklärung« ihrer Grundbegriffe, die ja allesamt auch die Wissenschaftswelten grundieren, vermag sie zu einer der wichtigen Mitgestalter lebenspraktischer, gesellschaftlich-kultureller, sozialer, ethischer und ästhetischer Grundfragen des Menschseins zu werden. Heidegger hat dazu beigetragen, das philosophische Geschäft zu erden, d. h. ihr Lebensrelevanz und welthafte Bedeutung zurückzugeben und zuzusprechen. Dies ist nicht wenig, bedenkt man, wie heute zu Beginn des 21. Jahrhunderts die Philosophie um ihr Verbleiben im hochschulpolitischen Kontext zu kämpfen hat, wie schwer es zunehmend wird, diese ihre nicht zu hintergehende *Praxis* überzeugend vorzubringen. Die Philosophie läuft, jedenfalls als akademische Disziplin, Gefahr, überflüssig zu werden. Nun, ich würde ein solches Lamento nicht in Gänze teilen, aber mir scheint, daß das akademische Alltagsgeschäft der Philosophie nicht unerheblichen Anteil an dieser Misere hat. Schon Kant hatte hier für die notwendige Unterscheidung gesorgt, wenn er die »Weltphilosophie« von der »Schulphilosophie« abhebt, und dies, wie Heidegger sagen würde, um »der Sache des Denkens« willen. Es ging, nicht nur dem frühen Heidegger, stets um den Aufweis der wissenschaftlichen Grundlegung des Denkens, allerdings wird, im Unterschied etwa zu Husserl, durch Heidegger auch klar, daß Begriff und Sinn der Philosophie nicht von der Wissenschaft her, sondern umgekehrt diese von der Philosophie her gewonnen werden müssen. Der Vortrag »Wissenschaft und Besinnung« (1985, 41–66) etwa weist auf diese anders gelagerte Einstellung hin. Während die »Theorie« im-

mer schon auf »Wirklichkeit« bezogen ist, ohne zu fragen, was diese sei und worin ihr Sinn besteht, verlangt »Besinnung« gleichsam ein sich Zurückstellen in das Denken selber, um daraus überhaupt erfassen zu können, daß das »Wirkliche« nur eine ganz vorläufige Sichtung ist, die zudem gar nicht eigens thematisiert wird. Philosophieren, mit Heidegger gesprochen, »Denken« ginge so weit über das hinaus, was gewöhnlich unter »Wissenschaft« verstanden wird. Für die philosophische Praxis stellt sich dieses Verhältnis so dar, daß zwischen Philosophie als Lehre und dem Philosophieren selber unterschieden werden muß, im übrigen eine Einsicht, die weitestgehend verloren gegangen zu sein scheint. Man versteht unter Philosophie das Thematisieren philosophischer Positionen und Probleme, um über diese zu befinden, nicht aber aus dem Gedanken heraus das Denken sprechen zu lassen, also zu philosophieren. Genau diese Unterscheidung wird von Heidegger aufgegriffen und in die Grundlagen des Denkens selber hineingearbeitet. Heideggers Denken – dies sollte man festhalten können – *denkt* einen Gedanken, und ein solches Denken kann man nur verstehen, wenn man den Gedanken mitgeht. Mitgehen und Gedanke bedingen sich geradezu gegenseitig, insofern beide erst aneinander aufgehen. Geht man nicht mit, so bleibt nur ein Zugriff von außen übrig, der »immer schon« den Gedanken auf Aussage, Prädikation und Geltung hin festgelegt hat. Kein Wunder, daß man sich dann – so der oftmals geäußerte Vorwurf an Heidegger – nur Tautologien und sprachlichen Verrenkungen gegenüber sieht. Das Kriterium aber zwischen Philosophie als Lehrgebäude und Philosophie als das Tätigsein des Gedankens selber, als Philosophieren, hat Heidegger nicht nur erneuert, sondern mit seiner späteren Unterscheidung zwischen »Philosophie« und »Denken« zum eigentlichen Eintrittstor in das philosophische *Denken* erhoben.

### 1.6 Welterschließung der Sprache und ›Ereignis‹

Die Tradition hat spätestens seit Aristoteles Denken und Sprache aufeinander zurückgeführt. Man verstand unter *λόγος* sowohl Vernunft als auch Sprache. Dieser enge Konnex zwischen Satzbau und Denkstruktur bekundet sich in der Sprache als substanziierte Sprache, die dem Schema »S (ist) P« folgt. Mit Heideggers Entdeckung des ursprünglichen Vollzugssinns des Seins kommt ein solches Sprachdenken an seine Grenzen. Alle ›Bedeutung‹ kann es nur vor dem Hinter-

grund der aus dem Vollzugssinn erstellten Bedeutsamkeit geben. Diesen Fundierungszusammenhang verkennen all jene Theorien, die Sprache von Anfang an unter dem Zeichen von ›Bedeutung‹ und ›Repräsentation‹ ansetzen. Hier ist schon alles entschieden.<sup>35</sup> Im Gegenzug versucht Heidegger der Sprache in ihrem Geschehenscharakter nachzugehen, was die eigentümlichen Nominalverbalisierungen erklärt, die schon mit den Existenzialien wie »In-sein«, »In-der-Welt-sein« usf. auftreten. War es einst die Funktion der Sprache, etwas zu benennen (Sprache als Bedeutung, Symbol, Zeichen etc.), so geht es jetzt dem zuvor um die Hervorbringung deren Voraussetzungen. Der kantische Begriff der Welt als transzendentaler Idee sieht sich in die konkrete Sprachlichkeit hinein vermittelt, so daß erst durch die Sprache die (jeweilige) Welt erschlossen wird. Mit der Sprache eröffnet sich gewissermaßen erst das Spielfeld, woraus sich die Welt als Welt im Sinne des »In-der-Welt-seins« entgegenkommt. Der Welterschließungscharakter der Sprache kommt daher fast einem Welteröffnungscharakter der Sprache gleich.<sup>36</sup> D. h., daß Spra-

<sup>35</sup> Auch ein so beeindruckender Ansatz wie jener von R. Brandom, der in kritischer Absetzung zu allen sprachphilosophischen Bedeutungs- und Repräsentationskonzepten eine normative Sprachpragmatik entwickelt, in die ein Begriffsnetz ›interferentieller Semantik‹ eingebettet ist, scheint mir am heideggerschen Anliegen vorbeizugehen. Von diesem her erweisen sich die von Brandom eruierten moralischen und normativen Implikationen der Sprache schon auf einer *begrifflich* vorverstandenen *Abstraktions-*ebene des Sprachgeschehens und Sprachhandelns angesetzt. (Vgl. R. B. Brandom 2000)

<sup>36</sup> Ich habe oben Humboldts Sprachdenken als Kritik des bei Kant noch gänzlich formal bleibenden transzendentalen Denkens angeführt, wodurch nicht nur die Vernunft praktisch-phänomenologisch situiert werden konnte, sie erfährt sich auch geschichtlich wie kulturell, der jeweiligen Nationalsprache entsprechend, konstituiert. Ich will hier noch einmal einen Passus (sh. oben Kap. B.I.2.2.) aufgreifen, in dem ich die Grenze zwischen Humboldt und Heidegger markiert habe, der jetzt im Kapitel zu Heidegger deutlicher werden kann: Humboldts Sprachdenken hat schon vieles inauguriert, worauf auch Heidegger sich beziehen wird. Es ist vor allem die Einsicht, daß Sprache stets eine Sprachwelt eröffnet, ja daß in jeder Sprache eine eigene Weltansicht zu Tage tritt. Gleichwohl sind es vor allem zwei Aspekte, durch die sich Humboldt und Heidegger gravierend unterscheiden. Für Humboldt stellt ja die Individualität das *sine qua non* aller Bemühungen dar, so daß jede sprachlich verankerte Weltansicht unmittelbar nur an das menschliche Individuum gebunden sein kann. (Vgl. W. v. Humboldt 1994, 19 ff., 135 ff., 223 ff.) Heidegger indes sucht nach einem epochal grundierten, seinsgeschichtlichen Verständnis von Sprache, das jedes Individuum *als* Individuum, d. h. im Sinne einer letzten Geltungsinstanz transzendiert. Zum Zweiten hängt für Humboldt im Unterschied zur Vorstellung von Sprache als »Werk (Ergon)« alles an der aktiven »Tätigkeit (Energeia)« des Sprechens selber, wodurch die Sprache allererst ihr »wirkliches Wesen« gewinnt. (Vgl. ebd. 418 ff.) Heidegger sieht bei aller Schätzung des Humboldt'schen

che – es gibt immer nur die jeweilige Sprache – die ihr jeweils entsprechende »Welt« eröffnet, wie umgekehrt die jeweilige Welt die ihr zugehörige Sprache eröffnet.<sup>37</sup> Um es so zu sagen: Sprache und Welt öffnen sich gegenseitig, und dieses ihr Öffnen erstellt erst den Sinn, den wir, sprechen wir von Sprache und Welt, immer schon unterstellen.

Nun, bekanntlich hat sich Heidegger in seinem Sprachdenken, welches ungefähr vom »Kunstwerkaufsatz« bis zu den Spätschriften um »Zeit und Sein« reicht, diesem Phänomen der Welterschließung der Sprache gewidmet. Der mit der sogenannten »Kehre« verbundene Gang zur »Seinsgeschichte« hat vom »Dasein« als dem fundamentalontologischen Prinzip zum »Sein« als der jeweilig epochal angesetzten Grundgestalt geführt. In gewisser Weise – so könnte

---

Sprachdenkens dieses doch noch »metaphysisch« bestimmt, insofern dort immer schon ein Begriff von Sprache, von Denken, von Individuum usw. vorausgesetzt ist, was es allererst philosophisch zu thematisieren gelte. Humboldt, so Heidegger, biegt gewissermaßen von seinem Weg zur Sprache auf jenen der Tätigkeit des Subjekts ab, wodurch Sprache von woandersher, nämlich von der »geistigen Entwicklung des Menschengeschlechtes« erklärt wird. Damit dies aber möglich ist, muß zuvor schon Klarheit darüber herrschen, daß und wie Menschsein und Sprache zueinander gehören, was Sprache und was Subjekt respektive Individuum heißen. (Vgl. M. Heidegger 1986, 246 ff.) – Wie immer man diese grundsätzlichen Differenzen einschätzen mag, eine nähere Diskussion hinsichtlich beider Sprachkonzepte wäre gewiß sehr ertragreich.

<sup>37</sup> Daß Welt und Sprache sich gegenseitig bedingen, diese Bedingungsfigur aber nun keineswegs mit den gewöhnlichen sprachphilosophischen Voraussetzungen eines Substanz- resp. Bedeutungsbegriffs verbunden sein muß – wir werden später darauf zurückkommen –, wird insbesondere dann deutlich, wenn man bspw. die japanische Sprache näher auf ihre grammatische und syntaktische Struktur hin betrachtet. Im Nachwort zu Kimura, B. (ders. 1995, 173–198) bemerkt E. Weinmayr: »Wo die europäischen metaphysik- und subjektkritischen Denker bei ihrem Versuch, das Zwischen zu denken, immer wieder an die Grenzen ihrer eigenen Sprache stoßen, deren grammatische Strukturen sie nicht sagen lassen, was sie eigentlich sagen möchten, und unaufhörlich gegen die grammatischen Suggestionen ihrer eigenen Sprache – z. B. das Satzsubjekt (»diese fatale grammatische Kategorie« [Heidegger]) oder die Trennung von aktiv und passiv, Tun und Leiden (dem »vielleicht dunkelsten Erbstück okzidentaler Philosophie« [Derrida] – andenken müssen, kann Kimura die grammatischen Strukturen des Japanischen selbst als einen Ausdruck des Selbstseins im Zwischen aufgreifen.« (Ebd. 193) Hier meldet sich ein Sprachverstehen, das auf den sprachphilosophischen Dialog zwischen Heidegger und dem japanischen Denken zurückgeht, was zugleich auf die Einbahnstraße eines Sprachbegriffs aufmerksam macht, der sich auf Repräsentations- und Bedeutungsmodelle als letzte Geltungsquellen bezieht. Der konstitutive Zusammenhang von Welt und Sprache ernötigt unter interkultureller Hinsicht noch einmal einen anderen Zugang, der die Eingeschränktheit des gewöhnlichen sprachphilosophischen Paradigmas erweist. Vgl. auch E. Weinmayr 1991.

man von heute aus sagen – war dies der Versuch, vom »In-der-Welt-sein« des Daseins zum »In-Welten-sein« der Sprachen und Kulturen zu gelangen. So weist das Phänomen der »Befindlichkeit« in jenes der »Grundstimmungen«<sup>38</sup> vor, die selber in den jeweiligen »Grundworten« zum ereignishaften Austrag kommen.<sup>39</sup> Die Dichter und Denker gelten als die Usurpatoren dieser Grundworte, die so etwas wie eine »Welt in nuce« meinen, die sich sodann in der weiteren Sprache entfaltet.<sup>40</sup> Nun liegt natürlich alles daran, wie solche Sprachkerne zu knacken sein könnten, da hiervon jegliche Verstehensmöglichkeit einer epochalen Welt abhängig ist. Aber, diese Frage stellt sich Heidegger nicht, sondern er stellt die Grundworte noch weiter in ein »Es gibt« des »Ereignisses« zurück, aus welchem sie vom Sein »geschickt« und von der Zeit »gereicht« werden. (Heidegger, 1976, 17 ff.) Die quasi-metaphysische Anleihe dieser Denkfigur macht nun allerdings etwas erstaunen: Ging es Heidegger ja gerade

<sup>38</sup> Vgl. die ungefähr zeitgleich (1936–38) verfaßten Arbeiten, erschienen in M. Heidegger, GA 45 (Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«), und GA 65 (Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)). »Alles wesentliche Denken verlangt, daß seine Gedanken und Sätze jedesmal neu wie Erz aus der Grundstimmung herausgeschlagen werden. Bleibt die Grundstimmung aus, dann ist alles ein erzwungenes Geklapper von Begriffen und Worthülsen. (...) die Grundstimmung *stimmt* das Da-sein ein und damit das *Denken* als Entwurf der Wahrheit des Seyns im Wort und Begriff.« (Ebd. 21; vgl. auch 46 ff.)

<sup>39</sup> Als Grundworte nennt Heidegger *physis, idea, ousia, energeia, Monade, Subjektivität, Wille, u. a.* (Vgl. M. Heidegger 1976, 7, *passim*)

<sup>40</sup> Auf der Ebene der »Grundworte« sieht Heidegger in den beiden »Nachbarstämmen« des Dichtens (Dichtung) und Denkens (Philosophie) eine enge Verwandtschaft, insofern dort anhand eines Grundwortes ein ganzer epochal veranschlagter Verstehensraum gleichsam als eine Verdichtung von Lebensprosa zum Ausdruck kommt. (Vgl. M. Heidegger 1981) – Hier gilt es aber zwischen verschiedenen Sprachdimensionen zu unterscheiden, wenn Verwandtschaften und Differenzen zwischen Dichtung und Philosophie thematisch werden. Vgl. hierzu etwa die anders gelagerten Konzepte von J. Habermas, *Philosophie und Wissenschaft als Literatur?*, (1992, 242–263) und M. Seel, *Über die Arbeit des Schriftstellers (und die Sprache der Philosophie)*, (1996b, 145–187), die für eine klare Trennung zwischen beiden Bereichen mit Hinblick auf die Gefährdung philosophischer Argumentationsbildung eintreten. M. E. treffen die dortigen Einwände aber weder die Anliegen Derridas, Foucaults u. a., auf die Bezug genommen wird, und auch nicht dasjenige Heideggers. Es handelt sich in der Tat um verschiedene Dimensionen der Sprache selber, nicht um eine Bereichszuordnung der Sprachbetrachtung. Bleibt man auf der Ebene der Argumentations- und Geltungslogik der Sprache, liegt die Trennung zwischen Literatur und Philosophie auf der Hand, öffnet sich indes die Welterschließungskraft der Sprache, wie mit dem Hinweis auf die »Grundworte« von Heidegger versucht, findet man engste Verwandtschaften zwischen Dichtung (Literatur) und Philosophie.



um die Überwindung jeglichen Seins als Seiendem, so – man mag es wenden wie man will – scheint es in diesem »Es gibt« des »Seinsgeschicks« doch wieder aufzutauchen. Als philosophische Konsequenz schrumpfen so die Welten, die ja jegliches Dasein und jegliches Sprachverstehen sich allererst aus der jeweiligen Welt heraus gewinnen lassen, unter der Hand zu »Horizonten« zusammen, die das überwunden geglaubte intentionale Paradigma erneut restituieren. Das anvisierte, sinnstiftende und welteröffnende Hervorbringungsmotiv der Sprache bleibt eigentümlich abgeblendet.<sup>41</sup> Ebenso würde die situativ und sprachlich sich generierende Kommunikations- und Verständigungspraxis, also die sprachpragmatische Dimension der Sprache, zur Sprachwerdung hinzu gehören, wenngleich diese mit den jeweiligen »Welten« zu verbinden wäre und nicht, wie dies die Diskurstheoretiker vermeinen, an ein Geltungsapriori verwiesen werden kann.

Gleichwohl war Heidegger nach meinem Dafürhalten mit dem Denken des »Ereignisses« auf einem guten Weg, »jenseits des Seins«, oder, was dem verwandt ist, jenseits der »Differenz von Identität und Differenz« die sich gestaltende und hervorbringende, auch sprachlich verankerte Welteröffnung aufzuzeigen.<sup>42</sup> Hierzu führt er die Grundstimmungen und Grundworte auf, die immer schon eine Welt »gründieren«, die aber nur »auftauchen« können durch »Übersetzung« in Sprache. So verlangt nach Heidegger auch schon das Verständnis der eigenen Sprache und damit der eigenen Welt ein *Über*-setzen von Grundstimmung und Grundwort in Sprache, und nur dort, wo diese »Sprachwerdung« erfaßt wird, spricht die Sprache und darin ihre Welt. Bezüglich der Übersetzungsfrage heißt es bei Heidegger: »Man

---

<sup>41</sup> Der Sprachduktus von »Zeit und Sein« scheint dies zu bestätigen, gerade dann, wenn er gegen Ende auf das »Ereignis« zuläuft: »Was bleibt zu sagen? Nur dies: Das Ereignis ereignet. (...) Es galt, Sein im Durchblick durch die eigentliche Zeit in sein Eigenes zu denken – aus dem Ereignis – ohne Rücksicht auf die Beziehung des Seins zum Seienden. (...) Wenn eine Überwindung [der Metaphysik] nötig bleibt, dann geht sie dasjenige Denken an, das sich eigens in das Ereignis einläßt, um Es aus ihm her auf Es zu – zu sagen. Es gilt unablässig, die Hindernisse zu überwinden, die ein solches Sagen leicht unzureichend machen. Ein Hindernis dieser Art bleibt auch das Sagen vom Ereignis in der Weise eines Vortrags. Er hat nur in Aussagesätzen gesprochen.« (Heidegger 1976, 24f.)

<sup>42</sup> Daß bspw. »Anwesenheit« nicht nur eine Zeitkategorie ist, die jegliches »Seiende« fundiert, sondern darüber hinaus an dem auch jegliches »Sein« bedingenden »Ereignischarakter« konstitutiven Anteil hat, versuchte Heidegger in »Zeit und Sein« (ders. 1976, 2ff., 9ff., passim) zu zeigen.



meint, das ›Übersetzen‹ sei eine Übertragung einer Sprache in eine andere, der Fremdsprache in die Muttersprache oder auch umgekehrt. Wir verkennen jedoch, daß wir ständig auch schon unsere eigene Sprache, die Muttersprache, in ihr eigenes Wesen übersetzen. Sprechen und Sagen ist in sich ein Übersetzen, dessen Wesen keineswegs darin aufgehen kann, daß das übersetzende und das übersetzte Wort verschiedenen Sprachen angehören. In jedem Gespräch und Selbstgespräch waltet ein ursprüngliches Übersetzen.« (GA 54, 17)<sup>43</sup> Es kommt, so könnte man mit Heidegger sagen, zum »ereignishaften Austrag« einer Welt. Wie jedes Volk eine Sprache hat und sich daraus versteht, so eignen ihm bestimmte Grundstimmungen und Grundworte, und der konstitutive Ereignischarakter dieser Aspekte bringt die jeweilige ›Welt‹ hervor. »Die jeweilige Sprache ist das Geschehnis jenes Sagens, in dem geschichtlich einem Volk seine Welt aufgeht und die Erde als das Verschlussene aufbewahrt wird. Das entwerfende Sagen ist jenes, das in der Bereitung des Sagbaren zugleich das Unsagbare als ein solches zur Welt bringt.«<sup>44</sup> Hierin kommt zum Ausdruck, daß im Gesagten der Sprache zugleich ein Ungesagtes und Unsagbares mitspricht, das sprachlich zwar nie eingeholt werden kann, das aber gleichwohl nie fehlt.<sup>45</sup> ›Sprache‹ meint immer mehr als Sprache.

Heidegger erfaßt wie vor ihm keiner – vielleicht außer Humboldt – den konstitutiven Verstehenszusammenhang von Sprache und Welt, ja mehr noch, anhand des ›Ereignisses‹ vermag die konstitutive Geschehenscharakteristik von Sprache und Welt deutlich zu werden. Er sieht das Dasein aus der Welt der Sprache hervorgehen, so daß Menschsein bedeutet, in der Sprache zu wohnen, nicht erst Sprache zu haben. »Die Sprache«- so der wohl prominenteste Passus hierzu – »ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch.«<sup>46</sup> Humboldt indes versteht unter Welt noch eine sprachlich

<sup>43</sup> Vgl. hierzu auch H.-D. Gondeck 1997, 263–348. – Zum Phänomen des »Übersetzens«, nicht nur in bezug auf Heidegger, vgl. Vf. 2002a, 93–122.

Zur Frage sprachlicher wie kultureller Übersetzung zwischen abendländisch-europäischem und asiatischem, vor allem japanischem Denken im Ausgang von Heidegger vgl. T. Buchheim (Hg.) 1989, hier insbesondere E. Weinmayr (a. a. O., 177–196); H. Buchner (Hg.) 1989, hier insbesondere Tsujimura, K. (a. a. O., 79–86).

<sup>44</sup> M. Heidegger 1980, 60. Vgl. hierzu auch die Vorlesung »Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache«, GA 38, 168 ff.

<sup>45</sup> Vgl. hierzu die ähnliche Konstellation von »dire« (Sagen) und »dit« (Gesagtem) bei Levinas. (E. Levinas 1992, 29 ff., 65 ff., 93 ff., 211, 330 f., 334 ff.)

<sup>46</sup> M. Heidegger 1978, 311.

vermittelte »Weltansicht« und »Weltanschauung«, weshalb diese auch an die Einzelindividualität als Ursprungspunkt zurückgebunden bleibt (Humboldt III, 19 ff.). Das ›Ereignis‹ in seiner grundsätzlichen *Geschehenstypik* anzugehen, die allererst zeigen könnte, wie etwas *wird*, was es *ist*, die also auch das ›Sein‹ als Grundtopos überschreitet, schien in Heideggers Denkfocus zu liegen.<sup>47</sup> Allein die Struktur von »Entzug« und »Austrag«, »Verborgtheit« und »Entborgtheit«, »Enteignis« und »Ereignis«, überhaupt die Differenz von »Sein« und »Seiendem« hat, da sich deren Differenz doch *als* Differenz verfestigt hat, diesen weiteren Schritt behindert.<sup>48</sup> Gerade der Versuch Heideggers, alle Substanzialisierungen und Verdinglichungen auszuräumen, hat ihn an einem *Denken des Seins*, wie »ontologisch«, nicht »ontisch«, auch immer angesetzt, festhalten lassen. Der Schritt zu einem »relationalen« oder gar »strukturealen« Denken, worin es vor allem um den Hervorgangsaspekt eines Ereignis*geschehens* geht, blieb ihm dadurch verwehrt, und so *mußte* »Sein« all jene Begrifflichkeiten und Schreibweisen gleichsam ertragen, die ihm Heidegger angegedeihen hat lassen. Das Heidegger oftmals vorgeworfene »Dunkle« und »Unverständliche«, ja geradezu »Numinose« seiner späteren Philosophie wäre aber keinesfalls dem Verdikt eines »Irrationalismus« und »Mystizismus« anheim zu stellen, es weist vielmehr darauf hin, daß, solange man am »Sein« als dem allem zugrunde liegenden Begriff festhält, dieses nur mit seinem eigenen »Dunkel« antworten kann. In dieser Hinsicht ist Heideggers Spätphilosophie nur konsequent. Allerdings vermochte Heidegger gerade dadurch das sich generierende und hervorbringende Geschehen von Sprache und Welt noch nicht zu fassen, was ja nicht nur für eine bestimmte ›Welt‹ zu gelten hätte, sondern vor allem für die Frage interkultureller Begegnungen und auch multikultureller Koexistenz von höchster Brisanz ist. Grundlagen eines möglichen *kulturellen*, nicht nur sprachlichen Dialogs zwischen den Welten können mit Heidegger

---

<sup>47</sup> Vgl. hierzu meine Interpretation von Heideggers »Humanismusbrief«, Vf. 2002b.

<sup>48</sup> Ich verweise etwa auf Pöggeler, der Heidegger prononciert aus dem Denken des Ereignisses heraus interpretiert und so seinen *Denkweg* evidentier zu machen versteht. (Vgl. O. Pöggeler 1992, 44 ff., *passim*.) Rombach sieht im »Ereignis« die entscheidende Dimension des Heideggerschen Ansatzes, insofern darin an der Überwindung der Konstellation »Sein-Seiendes« gearbeitet wird, was auf das Konzept der »Struktur« und »Strukturgenese« vorweist. (Vgl. H. Rombach 1993, 385 ff., *passim*; vgl. auch Rombach, 1980, 146 ff.)

ebenso wenig einer fruchtbaren Lösung zugeführt werden wie Fragen kultureller und gesellschaftlicher Integration.<sup>49</sup>

### 1.7 *Seinsgeschichte und Gelassenheit*

Das Konzept der »Seinsgeschichte« bei Heidegger könnte man auch als »Ereignisgeschichte« umschreiben.<sup>50</sup> Unter Ereignis ist ja keineswegs ein punktuelles Ereignis zu verstehen, sondern ein offener Raum, eine »Lichtung«, die den jeweils geschichtlich-epochalen Rahmen aufspannt. In der Sache läuft dies auf das »Weltphänomen« hinaus, auch wenn der Topos »Welt« in der Spätphilosophie Heideggers nicht mehr diese Vorrangstellung inne hat wie noch in seiner Frühphase. Das »Es gibt« des Ereignisses läßt die Welthaltigkeit eigentümlich schrumpfen, tritt als *Es* hinter die Gabe dessen, was gereicht und geschickt wird, zurück. Gleichwohl bleibt ›Welt‹ ein bestimmender Grundtopos. Das »Weltphänomen« ist nicht mehr an die Jem-einigkeit des Daseins gebunden, sondern wandert, wenn man so will, in die »epochalen Grundgestalten« ab. Dies führt zu der Konsequenz, daß der gesamte frühere Ansatz auf einen neuen Boden gestellt wird. Der aktivistische Grundzug (Entschlossenheit, Entwurf, Destruktion der Geschichte der Ontologie) wird von einem weitaus zurückhaltenderen abgelöst (Gelassenheit, Ereignis, Andenken). Wie ist das möglich? Wo bleibt die Referenz? Verliert sich Heidegger in ein neues Dunkel, eine neue Metaphysik, indem jetzt das »Sein selber« Subjekt von Mensch und Geschichte werden soll? All diese Fragen, so meine ich, mißverstehen das Anliegen Heideggers, indem sie das Ganze substanzialistisch und verdinglicht auffassen. Heideggers Neuansatz steht durchaus in Entsprechung zu seinem früheren Denken, nur daß jetzt die »Offenheit« einen weit größeren Ausgriff hat, und das einzelne Dasein von der jeweiligen epochalen Grundgestalt her verstanden wird. Dadurch erst vermag sich der Mensch als geschichtliches

<sup>49</sup> T. Rentsch hat in diesem Zusammenhang von einer »verzerrten Konstitutionsanalyse der menschlichen Welt« bei Heidegger gesprochen. Er schlägt hier die Kategorie der »Interexistenzialität« vor, welche den sozialen, sprachlichen und kommunikativen Konstitutionsvoraussetzungen des menschlichen Daseins weit mehr Rechnung tragen würde. (Vgl. T. Rentsch 1991, 143–151)

<sup>50</sup> Vgl. Passagen wie die folgende: »Das Ereignis ist die ursprüngliche Geschichte selbst, womit angedeutet sein könnte, daß hier überhaupt das Wesen des Seyns ›geschichtlich« begriffen wird.« (GA 65, 32)

Wesen zu übernehmen, insofern dieses nicht mehr nur in sein je eigenes Dasein, sondern in seine geschichtliche Bestimmung hinein ek-sistiert. Nicht mehr das Dasein ist grundlegend, sondern die jeweilige »Lichtung des Seins«, die den offenen Raum erstellt, wohin- ein und wovonher das Dasein sich versteht und wovon es gehalten ist.<sup>51</sup> ›Welt‹ erhält *geschichtliche* Dimensionalität und dies meint in der Tat etwas anderes als geschichtliche Horizonte, wie dies noch die Konzepte von Dilthey und Husserl nahelegen, denen sich in dieser Frage auch Gadamer wieder annähern wird. Um Horizonte haben und thematisieren zu können, bin ich immer schon in ein epochales Grundgeschehen (»Ereignen«) eingelassen, dem ich nur entsprechen, das ich aber niemals einholen kann. Heidegger macht auf ein vorgängiges »In-der-Welt-sein« aufmerksam, das epochal geprägt und grundiert ist. So hat das Sein nicht nur Geschichte, es *ist* selber schon durch und durch *geschichtlich*. Genau dies aber besagt: ›Sein‹ wird sprechend, spricht sich aus; Sprache ist Selbstartikulation des Seins, legt das Sein im wahrsten Sinn des Wortes auseinander. So treffen sich in der »Seinsgeschichte« zwei Aspekte: Durch das Sprechendwerden pluralisiert sich das Sein in seine epochalen Gestalten, denn alles Sprechen und Sagen bedeutet Unterschied, bedeutet aussagen zu können, was zuvor als Singularetantum nicht aussagbar war. Geschichtlich verstandenes Sein ist sprachliches Sein, und nur deshalb kann es auch verstanden werden. Zum einen wird also durch die Sprache das Sein in seine pluralen Gestalten hinein geöffnet, die epochalen Welten beginnen überhaupt erst zu »sprechen«, zum anderen wird deutlich, daß geschichtliche Worte und Begriffe sich nicht einfach tradieren, sozusagen ungebrochen ihre historische Bahn als »Begriffsgeschichte« ziehen, sondern in einen Weltzusammenhang eingelassen sind, der sie im Grunde nur aus dieser Welt heraus verstehbar sein läßt. Letztlich laufen die Grundbegriffe, zumal die philosophischen, auf ihre »Weltherkunft« zurück, ein Herkommen, das es allerdings erst noch zu entdecken und zu erforschen gilt. »Wir lernen aus der Geschichte erst, wenn wir sie zuvor und zugleich erwecken. Daß wir nichts mehr aus der Geschichte zu lernen vermögen, sagt nur: Wir selbst sind geschichtslos geworden. Keine Zeit

---

<sup>51</sup> Im Unterschied zum »Dasein« der »existenzialen Analytik« schreibt Heidegger das seinsgeschichtlich bestimmte Dasein zumeist »Da-sein«, um den unhintergehbaren Konnex von »Geschichtlichkeit« und »Da« im Sinne von »Da des Seins« auch typographisch kenntlich zu machen. Vgl. etwa GA 65, 487 ff.

kannte so einen Zustrom von Tradition, und keine war so arm an wirklicher Überlieferung. λόγος, ratio, Vernunft, Geist, alles das sind verdeckende Titel für das Weltproblem.« (Heidegger GA 29/30, 508) So wenig, wie der »Sinn von Sein« offen zutage liegt, so wenig ist der »Sinn von Geschichte« geklärt. So tut sich analog zur ontologischen Differenz eine *geschichtliche Differenz* auf, d. h. dasjenige, was zuvor auf dem Boden der Ideen- und Bewußtseinsgeschichte und schließlich auch der Interpretationsgeschichte hermeneutischer Prägung statt hatte, muß nun auf jenem der »Seinsgeschichte« noch einmal und in neuer Weise interpretiert werden.

Wo aber bleibt, so wäre zu fragen, das spezifisch Geschichtliche der Seinsgeschichte? Wenn das »Sein« durch seine eigene Geschichtlichkeit ausgezeichnet ist, so müßte auch die innere Konsequenz dieser Seinsgeschichte ersichtlich werden. Die »Grundworte« als die *grundlegenden* Ausgangspunkte des Verstehens hätten sich in ihrer geschichtlichen Konsequenz zu erweisen; man hätte näherhin nach den Übergängen und dem Zusammenhang der Grundworte zu fragen. Dies findet bei Heidegger weder Berücksichtigung, noch scheint es überhaupt in sein Blickfeld zu treten. Unklar bleibt auch das für die Seinsgeschichte konstitutive Verhältnis von Lichtungs- und Verbergungsgeschichte. Wie hängen beide zusammen? Bleibt das Sichverbergende (Sein, Ereignis, »Es«) selber ungeschichtlich, und wie sollte dies zu denken sein, ohne die grundsätzliche Geschichtlichkeit (des Seins und des Denkens) wieder rückgängig zu machen?

So scheint in der Konzeption der Seinsgeschichte eine eigen tümliche Ambivalenz zwischen dem Entzug des »Seins« auf der einen und den epochal geprägten »Schickungen« auf der anderen Seite zu liegen. Dieser versucht Heidegger mit der »Haltung der Gelassenheit« zu begegnen, die er jenseits von Aktivismus und Indifferenz, von »Aktivität und Passivität« situiert.<sup>52</sup> Gegen die Geschichts- und Fortschrittseuphorie, die jedem geschichtsphilosophischen Denken inne wohnt, insofern es teleologisch und dialektisch angelegt ist, sucht Heidegger mit der eher defensiv ausgerichteten Gelassenheit zu begegnen. »Wir wissen nicht, was die ins Unheimliche sich steigernde Herrschaft der Atomtechnik im Sinn hat. *Der Sinn der technischen Welt verbirgt sich.* Achten wir nun aber eigens und stets darauf, daß uns überall in der technischen Welt ein verborgener Sinn anrührt, dann stehen wir sogleich im Bereich dessen, was sich uns

<sup>52</sup> Vgl. M. Heidegger 1982, 33, *passim*.

verbirgt und zwar verbirgt, indem es auf uns zukommt. Was auf solche Weise sich zeigt und zugleich sich entzieht, ist der Grundzug dessen, was wir das Geheimnis nennen. Ich nenne die Haltung, kraft deren wir uns für den in der technischen Welt verborgenen Sinn offen halten: *die Offenheit für das Geheimnis*. / Die Gelassenheit zu den Dingen und die Offenheit für das Geheimnis gehören zusammen. Sie gewähren uns die Möglichkeit, uns auf eine ganz andere Weise in der Welt aufzuhalten. Sie versprechen uns einen neuen Grund und Boden, auf dem wir innerhalb der technischen Welt, und ungefährdet durch sie, stehen und bestehen können.« (Ebd. 24) Heidegger beläßt es also bei der Differenz von Seyn und Ereignis auf der einen und Seiendem und Ding auf der anderen Seite. In einer gewissen Weise bestätigt er damit aber das überholt geglaubte Geschichtsdenken in seiner Allmächtigkeit, indem nur entgegengenommen werden kann, was eh' schon geschieht. »Die Offenheit für das Geheimnis« und »die Gelassenheit zu den Dingen« appellieren zwar an eine Grundhaltung, die angesichts planetarischer Bedrohung allzu verständlich und löblich ist, sie kommen aber über ihren quasi religiös-theologischen Gestus nicht hinaus. Angesichts solcher Bedrohungen wie »Technik«, »Atomzeitalter« und »Nationalsozialismus«, denen ja stets ein bestimmtes Bewußtsein korrespondiert, ist dies nicht nur zu wenig, es vermag auch nicht wirklich aus dem Dilemma herauszuführen. Das berüchtigte Schweigen Heideggers zum Nationalsozialismus hat m. E. hierin seinen systematischen Grund, insofern darin der konstitutive Zusammenhang von seinsgeschichtlicher Schickung und faktischer Begebenheit nicht geklärt werden kann. Auch wenn sein Topos der Gelassenheit sich der Alternative von Aktivität und Passivität versperrt und sich in einer Art »Zwischen« anzusiedeln scheint, das den »Übergang aus dem Wollen in die Gelassenheit« (ebd. 33) anstrebt, so hebt dies doch nicht die in sich ambivalente Denkfigur Heideggers auf. Die Gelassenheit *reagiert* sozusagen noch auf ein Geschehen, das daher in seinem numinosen und schicksalsträchtigen Charakter bestärkt wird. So würde ich auch Verwandtschaften hinsichtlich des Grundbegriffs der Gelassenheit zwischen Heideggers Denken und jenem ostasiatischer Herkunft für nicht überzeugend halten. Heideggers »Gelassenheit« fußt auf dem griechischen Denken mit all seinen Implikationen von Menschsein auf der einen und Schicksal auf der anderen Seite, jedenfalls versteht es sich als Antwort darauf. »Gelassenheit« im asiatischen Kontext liegt gerade jenseits dieser Paradigmen; hier geht es um ein »Lassen«,

das auch noch das »Lassen läßt«, das also weder ein Woher noch ein Wozu und Weshalb der Gelassenheit kennt. Auch hier wäre für Differenzierungen und Differenzen einzutreten, die welthaft konnotiert und daher auch nur von da aus zu sehen sind und einsichtig gemacht werden können.

Zu fragen wäre schließlich auch, woher und wie es denn zu so etwas wie den »Grundworten« kommt? Sind sie vielleicht selber schon Abstraktionen und »uneigentliche« Repräsentationen von *Grunderfahrungen*, die, da in Wort und Begriff gefaßt, ihres Ereignis- und Geschehenscharakters wieder verlustig zu gehen drohen? Wie könnten diese Grunderfahrungen und »Grundphilosophien«, die als sie selber zwar nicht erscheinen, die aber gleichwohl das jeweilige epochale Grundverständnis tragen, näherhin zur Darstellung gebracht werden, ohne – und das ist entscheidend – auf die Ebene von (Re)-präsentations- und Darstellungsfunktion zurückzugleiten?<sup>53</sup> Hier melden sich Phänomenologien interkultureller Welten an, die struktural und medial konstituiert sind und die darin zu erweisen wären.

## 2. Kritische Anfragen

### 2.1 *Frontstellungen und ihre versteckten Reduktionismen*

Im ersten Teil ging es mir darum, die mit Heidegger eröffneten Denkebenen und -dimensionen zu erinnern, zugleich aber auf dortige Implikationen zu verweisen, die ein interkulturelles Denken mitzubereiten helfen. Auch wenn Heideggers Denken durchaus schon historisch eingeordnet werden kann, m. E. sind elementare Schritte, die mit ihm gemacht werden können, in vielen philosophischen Diskursen der Gegenwart entweder nicht präsent oder einfach nicht verstanden. Hat man einmal die Subjekt-, die Bewußtseins- und Sprach-

---

<sup>53</sup> Hier wird das Desiderat der »Fundamentalgeschichte« sowie der »Bildphilosophie« offenkundig, wie sie Rombach entwickelt hat. (Rombach 1977; Tsujimura/Ohashi/Rombach 1981; Rombach 1991; ders. 1996) Das dort angepeilte Bildverständnis stellt den Versuch dar, jene grundphilosophischen Ereignisse aufzuhellen, die bei Heidegger noch zu den erratischen Blöcken der Grundworte geronnen waren. »Bild« in diesem Sinne setzt demnach auf einer Ebene an, die unter metaphysischen, repräsentationstheoretischen, metaphern- und symboltheoretischen sowie kunsttheoretischen und ästhetiktheoretischen Gesichtspunkten gerade nicht zu fassen sind.

kritik Heideggers aufgenommen, so kann man eigentlich nicht mehr dahinter zurückgehen. Es sei denn, man nähme entweder diesen historischen und vor allem systematischen Rückschritt in Kauf oder aber man übt Kritik an diesem Konzept, was unter philosophischen Prämissen allerdings nur mit einer Kritik auf gleicher Augenhöhe, d.h. unter Berücksichtigung der Aufnahme der Heideggerschen Eröffnungen Sinn machen kann. Gleichwohl kann man nicht bei Heidegger stehen bleiben. Sowohl in bezug auf bestimmte Felder, die sein Philosophieren unberücksichtigt gelassen hat, als auch – was damit zusammenhängt – hinsichtlich seines ontologischen Gesamtprojekts gilt es Einschränkungen zu machen, Kritik zu üben und auf mögliche Grenzen hinzuweisen.

Als erstes fällt in Heideggers Oeuvre die eigentümliche Aussparung und Nichtberücksichtigung so wichtiger Themen wie des sozialen und politischen Feldes, der gesamten Rechtsebene wie auch die Fragen der Notwendigkeit von Institutionen auf. Gewiß, ein Denker vom Kaliber eines Heidegger hat immer irgendwie alles aufgenommen, aber es erscheinen bei ihm, wenn überhaupt, diese Felder unter der Prämisse der Abgeleitetheit und Nachrangigkeit, der Festgefahrenheit und Vorhandenheit. Nun, dies hängt wie angedeutet an seinem Gesamtkonzept. Der oben gezeigte konstitutive Zusammenhang von Selbst, Welt und In-der-Welt-sein ist ja vom Dasein als dem alles fundierenden Prinzip umfassen; alles weitere hat sich daraus zu ergeben. So entspricht Heideggers Differenz zwischen eigentlichen und uneigentlichen Phänomenen genau seinem Ansatz, wonach etwas zunächst und zumeist so ist wie es ist, um daraus den Entwurf des »zu-seins« zu leisten. Nun identifiziert Heidegger die »durchschnittliche Alltäglichkeit« mit einem »Benommensein« von der Welt, worin sich das Dasein als *Dasein* genommen ist. Es existiert nicht wirklich, sondern tut, was alle tun, redet, wie und was alle reden, lebt wie alle leben. Darin ist zunächst erfaßt, daß zum Menschsein konstitutiv die gesellschaftlichen und sozialen Ordnungen gehören, so daß ohne diese Menschsein, sprich Dasein gar nicht möglich wären. Zugleich aber sieht Heidegger diesen Sachverhalt als Derivat des Daseins. Was gilt jetzt? Werfen wir einen kurzen Blick auf seine Analyse der Zeugwelt, mit der ja der Schritt von der Vorhandenheit zur Zuhandenheit gemacht wird, d.h. daß die Dinge, sieht man sie auf den Umgang mit ihnen, auf ihren Umzu-charakter zurück, ursprünglicher an der Selbstausslegung des Daseins mitarbeiten. Die Charakteristik der Verlässlichkeit und Dienlichkeit, wie etwa im



Kunstwerkaufsatz gezeigt, oder auch jene der Aufdringlichkeit und Aufsässigkeit, wie in SuZ (§ 16) vorgeführt, bleiben als nähere Bestimmungsgründe der Dinge stets auf das Dasein gerichtet, sie bleiben von ihm her in einer bestimmten Weise interpretiert. Gehen aber darin schon die Dinge auf? Trifft dies die Bauernwelt oder auch die Werkstattwelt, die Heidegger vor Augen hat, in ihrem gesamten Umfang? Hängt die Zeugwelt nicht in einem ursprünglichen Sinn mit weiteren »Welten« wie der Arbeitswelt, der Sozialwelt u. a. zusammen? In der Tat, wie jedes Werkzeug, so ist auch schon der Pflug aus einer langen Sozial-, Arbeits- und Technikgeschichte hervorgegangen, und der Bauer ist in seiner Existenz selber schon Interpret dieser Pflug- und Traktorenwelt, auf die er als Bauer beständig antwortet. Bauer und Bauernwelt mit dem Hintergrund ihrer gesamten historischen Bedingungen und Entwicklungen bedingen und beantworten sich gegenseitig, ja mehr noch, sie arbeiten sich beständig aneinander ab, bringen sich gegenseitig hervor. Eine bloße Zeugwelt, wie sie Heidegger ansetzt, bildet nur einen Teilbereich dessen, was konstitutiv zur Bauernwelt gehört. Nicht erst, daß noch andere Bereiche hinzukämen, schon mit dem »Zeug« sind breite Sozialfelder, Arbeitssituation, Produktionsverhältnisse, Mitarbeit am gesellschaftlichen Bruttosozialprodukt, Bewirtschaftung des Ackerlandes, überhaupt eine bestimmte Naturinterpretation aufgeblendet, die zum Seinsverständnis und seiner Analyse hinzugehören. Damit einher geht etwa auch die Veränderung und Uminterpretation der Bauernwelt hin zur Welt der Landwirtschaft, was nicht einfach einen Verlust darstellt, sondern neue Beschreibungskriterien erfordert. Heidegger indes zieht eine sehr enge Linie um die Dinge und das Zeug, indem er sie auf ihren für das Dasein konstitutiven »Gebrauch« reduziert. Daß hier auch schon Sozialphänomene wie etwa das »Mitsein« in einem *eigentlichen* Sinne und nicht erst unter der Direktive »einspringender« oder »vorausspringender Fürsorge« des *Daseins* auftreten,<sup>54</sup> hat Heidegger nicht gesehen. Genau dadurch aber rutschen ihm diese umfassenderen Felder wie etwa die Sozialität gleichsam ins Abseits ihrer Abgeleitetheit und werden zu bloßen Voraussetzungen gesellschaftlicher und kultureller Verhältnisse, die sich im Dasein als dessen Geworfenheit bekunden. *Dagegen* hat sich das Dasein zu behaupten und so entstehen die beiden Spannungspole der »Geworfenheit« und des auf ein »Worumwillen« gehenden »Ent-

<sup>54</sup> Vgl. SuZ, § 25–27.

wurfs«. Das Dasein kann sich zwar nicht der Geworfenheit entziehen, vermag ihr aber doch entgegenzutreten. Dieser Gegenzug erst öffnet die Spanne zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, zwischen »Selbstwelt« und »Mitwelt«, zwischen »Selbst« und »Man«. So verständlich zunächst diese Unterscheidung zwischen dem alltäglichen Man und dem eigentlichen Selbst anmutet, so schleppt sie doch in ihrem Gefolge eine Sichtweise mit, die einen Großteil der menschlichen Lebenswelt und Daseinsbedingungen als Derivat stigmatisiert. Das Dasein in seiner Jemeinigkeit steht so bei Heidegger in einem eigentümlichen Gegensatz zu sozialen und gesellschaftlichen Phänomenen, das Dasein steht, um es so zu sagen, gegen die Öffentlichkeit, und es gewinnt sich *als* Dasein erst aus der Absetzung zu dieser.<sup>55</sup>

Mir scheinen diese Absetzungen, die Unterscheidung von eigentlichem und uneigentlichem Dasein und damit verbundener ursprünglicher und defizitärer Phänomene eine Schwierigkeit aufzuwerfen, die Heideggers Denkansatz in entscheidenden Punkten relativiert. Einerseits ist deren Erfassung äußerst fruchtbar, da mit ihr das *kritische* Potential des Philosophierens hinsichtlich seiner Grundlagen (Was heißt »Realität«, was heißt »Subjekt«?) weiter verfolgt wird, andererseits kommt eine Wertung ins Spiel, die manche Phänomenkonstellationen zum Eigentlichkeitsbereich rechnen, andere nicht. Nun, wie wir sehen konnten, hängt dies an Heideggers Denkgestus der Absetzung des je konkreten, sich auf seinen Seinsinn hin entwerfenden Daseins gegen das der Öffentlichkeit und der politisch-sozialen wie technischen Welten ausgelieferten »Man«. Schon die einfache Frage, woher denn das Dasein die Möglichkeit des Selbstentwurfs haben können soll, wenn nicht selber konstituiert aus den Gesamtfeldern gesellschaftlich-kultureller Ordnungen, wirft Probleme auf. Mir scheint, daß die Frontstellungen selber, gerade indem auf ihnen beharrt wird und sie nicht auf ihr mögliches Konstitutionsgeschehen hin weiter entwickelt werden, den problematischen Angelpunkt bilden. Sieht man nämlich näher hin, so steht das Dasein nicht gegen seine defizitären Modi, so wenig wie gegen das nicht-daseinsmäßige Seiende, sondern es versteht sich allererst aus

---

<sup>55</sup> Bekanntlich hat H. Arendt auf das Desiderat des Politischen und Öffentlichen bei Heidegger aufmerksam gemacht. (Vgl. H. Arendt 1989) Allerdings bliebe zu fragen, ob durch ihre Engführung von »Handeln« und »Öffentlichkeit« letztere auch schon umfassend gezeigt ist. (Vgl. hierzu A. Großmann 1999, 85–107).

dem konkreten Umgang mit Mitmensch und Ding. Genauer formuliert: Das Dasein erfährt seinen »Seinssinn« aus dem Mitgehen mit den Dingen, aus einem konkret vermittelten Gesprächsgeschehen zwischen Mensch und Welt, auf das es beständig antwortet. Es hat nicht nur »Umgang mit«, es versteht sich vielmehr als Teilnehmer an einem konkreten Antwortgeschehen der *Überformung* und des  *kreativen Umgangs*, welche die Vorgegebenheiten umstrukturieren. Der Einzelne steht nicht isoliert gegen sein soziales und kulturelles Umfeld, noch geht er völlig darin auf, als Rollen- oder gar Funktions-träger. Beides wären ungute Vereinseitigungen und Substanialisierungen, die das gegenseitig dynamische Interpretationsgeschehen, *aus welchem und als welches* man sich allererst versteht, auf statische Größen reduziert. Die Fronstellungen zwischen »gesellschaftlichem Menschen« und »individuellem Menschen«, politisch gesprochen, zwischen Sozialismus und Liberalismus, sind obsolet geworden, und dies nicht nur in politischer Hinsicht, sondern in »ontologischer«. Heidegger war wohl auch in dieser Hinsicht noch ein Kind seiner Zeit, wenn seine Option auf eine der beiden Seiten fiel, und so verwundert es auch nicht, daß er einem Demokratiebegriff nicht viel abgewinnen konnte. Dies hängt aber aufs engste mit seinem Denken der Eigentlichkeit mit seinen bekannten dezisionistischen Intarsien zusammen, die dort einen Schnitt machen, wo es allererst um den Werde- und Gestaltungsprozeß ginge, der ein demokratisches Bewußtsein mit auf den Weg bringt. Hier ergeben sich weitere Anschlußfragen wie jene des gegenseitigen Hervorbringungsgeschehens von Demokratie und Verrechtlichung, das auch einen Daseinsbegriff im Sinne Heideggers nicht mehr jenseits von Recht, Gesetz und Institution ansetzen kann.<sup>56</sup> Heideggers Entgegenstellungen, so wäre zu ergänzen, behindern aber auch noch andere, für das Dasein konstitutive Felder. Insofern sein Begriff des Denkens prononciert gegen den gewöhnlichen Philosophiebegriff und in dessen Gefolge auch gegen den Begriff der Wissenschaft(en) konzipiert ist, können Disziplinen wie Anthropologie, Ästhetik, Ethik, u. a. nur als Derivate erschei-

<sup>56</sup> Hier wäre auf Derrida zu verweisen, der sich in zunehmendem Maße um diese Fragen bekümmert hat, die dann auch zwischen »Gesetzesrecht« und »Gerechtigkeit« zu unterscheiden vermögen. Derrida differenziert hier zwischen einem formal bleibenden Gesetz und seinem doch nur stets konkret auftretenden »Sinn«, an welchem die Frage der Gerechtigkeit hängt. Gerechtigkeit kann es nur »im Kommen« geben, sie »bleibt im Kommen, sie muß noch kommen, sie hat, sie ist Zu-kunft, sie ist die Dimension ausstehender Ereignisse, deren Kommen irreduktibel ist.« (J. Derrida 1996, 56)

nen. Aber so wie die sozialen Phänomene, so arbeiten auch schon anthropologische, ästhetische und ethische Phänomene an der Konstitution des Daseins mit, auch wenn deren etablierter Wissenschaftsbegriff in der Tat einer Revision bedarf.<sup>57</sup> Zusammenfassend könnte man sagen: Aufgrund der begrifflichen und dimensional *Frontstellungen* bleiben der gesellschaftliche wie auch der kulturelle Mensch gewissermaßen Randerscheinungen der Jemeinigkeit des Daseins, obwohl sie zuinnerst dessen Dasein schon ausgelegt haben und die Grundfolien bilden, von denen her sich der Mensch versteht und auf die er antwortet.

## 2.2 Erfahrungssinn

Der Denkweg Heideggers erweist sich in zunehmendem Maße als *Denkerfahrung*. Von Anfang an stand der Vollzugssinn im Vordergrund, der jegliches Repräsentationsmodell und jegliche Objektsetzung als abgeleitete Denkmuster aufgewiesen hat; jeglicher Setzung und damit verbunden jeglicher Intentionalstruktur und jedem Modus der Gegenständlichkeit liegt ein Konstitutionsweg zugrunde. Allgemein gesagt: Die Geltungsoption, die ja nach wie vor nicht wenige Anhänger hat, wird auf ihr ontologisches Herkommen hin unterfangen, so daß in der Tat ›Denken‹ zu einem *Denkweg* und einer *Denkerfahrung* wird. Dieses Erfahrungsmoment erhält zudem Unterstützung von dem existenzial grundierten Denken, welches unterhalb der Dichotomie von Theorie und Praxis ansetzt. Heideggers Denken versteht sich als erfahrendes Denken wie als denkende Er-

---

<sup>57</sup> An dieser Stelle möchte ich noch einmal auf Cassirer zurückkommen, dessen kulturphilosophisches Konzept eben doch Desiderate benennt, die bei Heidegger ausgeblendet sind. Auch wenn wie oben erwähnt, Cassirers erkenntnistheoretische Zugangsweise im entscheidenden Punkt hinter Heidegger zurückbleibt, so stellt sein »Symbolbegriff« eben doch eine kulturphilosophische Variante dar, die aufgrund ihrer kulturgeschichtlichen Weiträumigkeit und Umfassendheit konkretere Bezüge und mediale Vermitteltheiten zu einem epochalen »Weltbegriff« herzustellen vermag als dies die schroffe Heideggersche Gegenstellung von »Metaphysik des Daseins« und die »Systematik der Kulturgebiete und der philosophischen Disziplinen« erlaubt. (Vgl. hierzu, GA 3, 290f.) Man müßte sozusagen das philosophische Methodenbewußtsein Heideggers mit dem philosophischen Kulturbewußtsein Cassirers zusammenbringen. Meist stellt man sich aber auf eine der beiden Seiten. Vgl. hierzu die ausgewogene Darstellung von R. Margreiter 1999, 109–134, im Unterschied zu einer eher polemischen, gegen Heidegger gerichteten Interpretation von C.-E. Geyer 1994, 11 ff., 46 ff.

fahrung. Hatte noch Kant strictissime zwischen Erkenntnis und Erfahrung unterschieden, so fällt auf, daß die phänomenologisch-hermeneutische Tradition wieder auf ›Erfahrung‹ setzt; dieses Mal geht es aber um einen Erfahrungsbegriff, der sich durch die transzendente Bedingungsstruktur ebenso wie durch die ontologischen Sinnkriterien durchgearbeitet hat. Hierin liegt denn auch die wichtige Differenz zu Erfahrungsphilosophien vorkantischer Prägung sowie empirischer und pragmatistischer Konzepte. Schon Husserl spricht von »transzendentaler Erfahrung«, Fink von »ontologischer Erfahrung«, Merleau-Ponty von einer »vorprädikativen Erfahrung«, der die Wahrnehmungs- und Leibebene zum Fundus aller philosophischen Bemühungen wird, Gadamer setzt sein Konzept dezidiert als eine »hermeneutische Erfahrung« an.

Gleichwohl bleiben bezüglich des Heideggerschen Erfahrungsphänomens einige Bedenken. ›Welt‹ und ›Selbst‹ bilden eine Struktur, erarbeiten sich aneinander, wodurch das Ganze als eine ›Bewandtnis‹ begegnet, die die Dinge ›bedeutsam‹ werden läßt, überhaupt ›Bedeutsamkeit‹ als Verstehensgrundlage erstellt. Die Frage ist nur, wie dies konkret geschieht, wie sozusagen die Welt zur Welt kommt und wie das Dasein zum Dasein wird. Irgendwie scheint Heidegger beide schon vorausgesetzt zu haben, weshalb überhaupt etwas bedeutsam werden und Bedeutung annehmen kann. Etwas erhält seine Bedeutung *aufgrund* des jeweiligen Daseinsentwurfs, der ihm gleichsam übergeworfen wird. Der spezifische Erfahrungssinn, der die Dinge konkret erfährt, indem er sich auf sie einläßt, ihren Tendenzen folgt und mit ihnen mitgeht, bleibt ausgeblendet. Genau daran aber, an der *materialen Erfahrung* hängt alles. Das Kind, das Fahrradfahren lernen will, erfährt dies nur im konkreten Vollzug; es *erfährt*, daß erst ab einem bestimmten Tempo das Rad fährt und nicht umfällt, daß man also gewissermaßen schon fahren muß, bevor man fahren kann. Es muß diesen Schritt zwischen Stehen und Fahren *tun*, und in dem Maße, in dem ihm dies gelingt, geht ihm auf, was Fahrradfahren heißt. Nicht nur erlernt es das Fahrradfahren, Fahrradfahren wird ihm zu einer elementaren Erfahrung, ja es will »nur noch Fahrradfahren«. Diese Erfahrung vermochte es aber nur zu machen, weil es einen bestimmten Schritt mitgemacht hat, wo die Dinge gleichsam antworten, und dies gegen alle vorherigen Widerstände und Unwägbarkeiten. Ja diese Widerstände sind geradehin konstitutiv für ein mögliches Gelingen. So wie die Dinge in Erfahrung kommen, so auch das Kind als das diese Erfahrung machende, es geht selber als Fahr-

radfahrenkönnendes allererst aus dieser Erfahrung hervor. Es ist dann das in dieser Sache Erfahrene und nur deshalb vermag es sie zu »verstehen«. Es versteht sich dann aufs Fahrradfahren. Die Dinge gehen so erst auf und mit ihnen das Selbst; die »Welt des Fahrradfahrens« geht auf. Ob Schreiner oder Bauer, Sportler oder Philosoph, ohne diese mit den Dingen vollzogene und aus ihnen gewonnene Erfahrung wären diese nicht das (geworden), was sie »sind«, und dies deshalb, weil sich die jeweilige Welt nicht aufgetan hat. Ähnliches hätte für die Begegnung mit dem Anderen zu gelten, die ohne die *Erfahrung* des Anderen in seiner Andersheit diesen auf ein Mitsein des Daseins »denkerisch« reduziert.<sup>58</sup>

Es geht hier also nicht um eine bloße Rehabilitierung der Erfahrung, sondern um die Eröffnung einer Ebene, die nicht nur *vor* aller Erkenntnis, sondern auch noch *vor* allem Denken des Seins liegt. Einen solchen »Gedanken« hat H. Rombach im Sinn, wenn er an die Stelle des »Seins« den Grundbegriff der »Struktur« setzt. Neben den anders gelagerten »ontologischen« Grunddispositionen, wie diese in Topoi der Funktionalität und Relationalität auftreten, geht es hierin vor allem um den allem zugrunde liegenden dynamischen und schöpferischen Werdeprozeß allen Geschehens, worin mit jedem Schritt der Weg, auf dem gegangen wird, allererst miterstellt wird.<sup>59</sup> In dieser Hinsicht kommt der »strukturgenetische« Ansatz jenem Erfahrungsmoment am nächsten, welches bei Heidegger zwar angezielt, aber noch nicht in seiner Dimension erfaßt ist. Es ist kein Zufall, daß die veritablen nachheideggerschen Konzeptionen allesamt mutatis mutandis diesem Erfahrungsmoment auf der Spur waren und noch sind. In seiner umfassenden »Phänomenologie der Situation« hat Rombach denn auch das sich konkret erwirkende Geschehen von jeweiliger Situativität und Welt aufgewiesen, wodurch der gesuchte Zusammenhang von Erfahrung und Weltaufgang deutlich wird.<sup>60</sup> Bei Heidegger besteht hingegen noch eine Differenz zwischen Situation und Welt, ebenso wie zwischen Ding und Welt,<sup>61</sup> was eine

---

<sup>58</sup> Hierin liegt wohl auch der kritische Aspekt von Levinas gegenüber Heidegger, der nach Levinas den Anderen noch »denkt« und »versteht« und damit das Denken der Onto-logie von Aristoteles bis Hegel nur weiterführt. Vgl. E. Levinas 1993, 190 ff., 392 ff., passim; ders. 1992, 103 ff., passim; ders. 1991, 152 ff., passim.

<sup>59</sup> H. Rombach 1988b; ders. 1994b.

<sup>60</sup> Vgl. H. Rombach 1993, 133–318, zur Situationsanalyse bei Heidegger, ebd. 339–345.

<sup>61</sup> Daß an der Beantwortung dieser Frage die Philosophie seit ihrem Bestehen durchweg gearbeitet hat – man denke nur an die diversen Versuche, wie denn Identität und Diffe-

Art »Weltüberwurf« (vgl. Heidegger, GA 9, 156 f.) über die Situation und die Dinge braucht, um sie ihrer Welthaftigkeit zu versichern. Woher dieser aber kommen soll, jenseits metaphysischer Avancen, diese Antwort muß Heidegger schuldig bleiben.<sup>62</sup>

### 2.3 Zeit(lichkeit) und Geschichte(lichkeit)

a) Es war der Kerngedanke von »Sein und Zeit«, in der Zeitlichkeit den transzendentalen Horizont für die Frage nach dem Sein zu finden. Wiewohl Heideggers gesamte Anlage auf den Erweis der Zeitlichkeit als Letzthorizont hinauslief, blieb ihm dieser Aufweis bekanntlich versagt. Auch ein erneuter Anlauf im WS 1927 (GA 24, 2. Teil) vermochte in dieser Frage nicht viel weiter zu führen und mußte sich mit Prolegomena begnügen. Dies hatte sachlich-systematische Gründe, und war nicht nur, wie Heidegger vermeinte, eine Frage des Sichversagens der Sprache. Das auf Zeitlichkeit und damit auch auf Endlichkeit gestellte Dasein fand sich in der Sorgestruktur wieder, die dem Dasein sein »Ganzseinkönnen« und dem damit verbundenen Anspruch auf sein eigenes Seinsverständnis deutlich vor Augen führte. Nun hat die Entdeckung des existenzial gefaßten Vollzugsinns des Daseins, die ja die transzendentalen Bedingungsstrukturen überhaupt ablöste, Heidegger dazu verleitet, die einmal gewonnenen Strukturzüge für universal zu erachten. Daß die Sorgestruktur des Daseins indes – man sehe sich einmal die Phänomene der Angst, der Langleweiligkeit u. a. näher an – eine ganz *bestimmte* Zeiterfahrung transportiert, die keineswegs für alle Zeiten Geltung hat, mußte Heidegger verborgen bleiben und ist vermutlich auch nur im Rahmen der Geschichtlichkeit des Denkens einzusehen. Die Sorgestruktur des Daseins ist jedenfalls in hohem Maße geschichtskontingent. So hätte

---

renz in ihrem Zueinander zu denken seien –, darauf macht Heidegger selber aufmerksam: »Mehr denn zweitausend Jahre brauchte das Denken, um eine so einfache Beziehung wie die Vermittlung innerhalb der Identität eigens zu denken. Dürfen wir da meinen, die denkende Einkehr in die Wesensherkunft der Identität lasse sich an einem Tage bewerkstelligen?« (Heidegger 1990, 30) Die Vermittlung von »Ding« und »Ereignis« sollte sich für Heidegger gar als eine Aufgabe darstellen, die von ihm nicht mehr zu leisten ist: »In einem Brief an Medard Boss glaubt der Mehr-als-Achtzigjährige jedoch, Jüngeren die »Lockfrage« überlassen zu müssen, wie das Ding in das »Ereignis« gehört. »Ich schaffe es wohl nicht mehr.« (Zit. nach O. Pöggeler 1992, 59 f.)

<sup>62</sup> Vgl. auch H. Rombach 1985b, 1–16.

etwa schon der freie Entwurfscharakter des Daseins als ein wichtiger Baustein der Sorgestruktur in einer Zeit wie dem Hochmittelalter sein blaues Wunder erlebt. Ein Sichherausnehmen aus der Alltäglichkeit, oder wie es dort heißt, der Schöpfung bedeutete entweder sich dem Bösen anheimstellen, sprich sich versündigen oder aber wegen Häresie und Asebie angeklagt zu werden. Heidegger hat die »Zeit« gewissermaßen zu formalistisch verstanden und den spezifischen Zeitigungssinn nicht mit der jeweilig konkreten Zeitsituation, die ja immer auch eine Daseinssituation ist, verbunden. Dieses Unterfangen würde allerdings auch bedeuten, eine Art Geschichtlichkeit des Daseins selber zu erarbeiten, so daß gewissermaßen für jede Epoche ein eigenes »Sein und Zeit« geschrieben werden müßte. Für diesen für das Dasein konstitutiven *Erfahrungssinn* blieb Heidegger eigentümlich blind und somit auch hinsichtlich seiner zeitlichen und geschichtlichen Situierungen.

Allerdings hat Heidegger auf diese offenen Fragen mit dem Konzept des »Ereignisses« und der »Seinsgeschichte« reagiert. Die einstmals von der Zeit her verstandene und existenzial erfahrene Abgründigkeit des Daseins wird jetzt zu einer »Lichtung« und Offenheit des Seins, die, wie wir oben sehen konnten, sich allererst als Sprache und mit der Sprache öffnen. Sprache, so könnte man sagen, ist gestaltende Zeitlichkeit, ist Gebung und Gabe von Zeit. Heidegger sieht diese Gestaltung in den »Grundworten« verankert, die, wenn man so will, die Gabe des Grundes der Sprache sind. Diese Grundworte, die nur durch die »wesentlichen Denker und Dichter« gegeben werden, bilden so etwas wie den Ursprungspunkt, dem die Sprache als das entfaltete Grundwort entwächst. In und mit der Sprache hat der Mensch das jeweilige epochal situierte Grundwort zu beantworten, die Sprache ist so Antwort auf das Grundwort. Sprache ist gelichtetes Grundwort und diesem gilt es zu entsprechen. Der Mensch ist deshalb der »Hirt und Hüter des Seins«, weil zuvor »die Sprache das Haus des Seins ist, in der der Mensch wohnt«. (Vgl. GA 9, 311) Wie eindrucksvoll auch immer Heideggers Rekurs auf die Grundworte ist, sein Konzept scheint doch zu eng an die Sprache geknüpft, deren wahre »Urheber« denn auch nur Dichter und Denker sein sollen. Der typisch Heideggersche Denkstil greift hier wieder, der stets zum »Anfang« und »Ursprung« vorzudringen sucht, wovonher sich alles Weitere ergeben soll. Sieht man indes, daß zur Hervorbringung und Selbstklärung geschichtlicher und epochaler Welten weit mehr als nur die Sprache notwendig ist, so – wir erinnern uns der oben



gezeigten Desiderate – wird man an Denker wie Dilthey verwiesen, der auf den spezifischen Wirkungszusammenhang »geistiger« Felder verwiesen hatte. Auch wenn Dilthey schon aufgrund seiner kantisch legierten Denkstruktur der Heideggerschen Fragedimension noch nicht ansichtig werden konnte, seine Sensibilität für die konstitutive Kraft historischer Sinnbildungen und Verstehenshorizonte, wie sie sich bezüglich ihrer »geisteswissenschaftlichen« Fundierung in den verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen etablieren sollten, hätte Heidegger gut angestanden. Bleibt Dilthey noch gänzlich dem Subjektbegriff verhaftet – auch wenn sich sein Subjektbegriff zum Erlebnissubjekt erweitert –, so fehlt Heidegger der laterale Ausgriff in die eine Geschichtszeit tragenden Felder und Strukturen, die für das menschliche Dasein aber konstitutiv sind. Es lag durchaus in der Spur des Heideggerschen Denkens, die »historische Vernunft« Diltheys in »historische Daseinsvollzüge« und ihrer lebensweltlichen und welthaften Strukturen zu transformieren, allein er beließ es bei seinem relativ abstrakten Programm der Seinsgeschichte, das denn auch im Topos des »Seinsgeschicks« seine metaphysischen Anleihen nicht verbergen kann. Dabei würde schon ein erster Blick etwa auf die geschichtliche Entwicklung des Rechtsbewußtseins, überhaupt der Rechtskultur, der Sozialgeschichte, der Geschichtlichkeit des Wahrnehmens und Empfindens usf. diesen Schritt mehr als nahe gelegt haben.

b) Der Clou der Grundworte liegt ja nicht darin, daß Heidegger bei den großen Denkern deren Grundbegriffe aufgreift und ihnen eine Leitfunktion zuspricht, sondern darin, daß die Grundworte so etwas wie Zeitkondensate bilden, von denen ausgehend eine Zeit ihr Selbstverständnis auszubilden vermag.<sup>63</sup> Die jeweilige »Zeit« spricht in den Grundworten, so wie das Denken in ihnen denkt. Das aristotelische ἐνέργεια besagt im ganzen etwas anderes als der Leibniz'sche »Kraft«begriff, zu dessen Grundlage bspw. ein Funktionalismus und Relationalismus gehören, die die Antike noch gar nicht kannte. Das Denken, so besagen die »Grundworte«, wandelt sich geschichtlich, es ist von Grund auf ein anderes *Denken*. Nun, diesen Gedanken hat Heidegger nur für die Grundworte reserviert und nicht gesehen, daß diese selber schon »begriffene« Synthesen jeweilig historischer Grundüberzeugungen, bestimmter Daseinsentwürfe und Zeitverständnisse, spezifischer Lebensbegriffe und Gottesbilder, bestimmter

<sup>63</sup> Sh. im folgenden hierzu Heidegger, *Zeit und Sein*, 1976, 1–25.

Sozialstrukturen und politischer Verhältnisse etc. sind, die es allererst phänomenologisch auszufalten gälte. Überhaupt wäre so jenem Sinnverständnis näher zu kommen, das ja erst die Epochen als Epochen ausweist. So aber bleibt mit Heidegger das *historisch* sich eröffnende Sinngeschehen in seiner konstitutiven Grundbedeutung gleichsam verschüttet. Als Ergebnis diagnostiziert Heidegger die Verbergungs- und Verdeckungsgeschichte des Seins, was die eigentümliche »Seinsvergessenheit« erklärt. Und insofern die gesamte Geschichte des Abendlandes eine zunehmende Verdeckungsgeschichte des Seins darstellt, müßten auch schon die Grundworte als die Erkennungszeichen der Epochen mit diesem Makel behaftet sein. Hier scheint mir eine Inkonsequenz im Theorem der Grundworte vorzuliegen.

Stellt sich einerseits die Geschichte als eine Verdeckungsgeschichte des Seins dar, kommt andererseits das Sein zur Geltung, indem es sich in das »Es« entzieht, das die jeweiligen Lichtungen »schickt« und »reicht«. Die darin einbehaltene Denkfigur aber, wonach jenseits der Lichtungen noch ein »Es gibt« (Enteignis-Ereignis) anzusetzen wäre, gibt die radikale Geschichtlichkeit preis. Der Seinsgeschichte scheint ein eigentümliches Moment der Ahistorizität innewohnen. Heidegger hat jedenfalls keine wirkliche Geschichte der Geschichte erarbeitet, was eine Art Gestaltwandel des geschichtlichen Bewußtseins und Daseins auf den Plan gerufen hätte, dem sich dann auch ganz andere Chancen eröffneten, als es mit einer Hegelschen Geschichtslogik möglich ist. So wie Heidegger die Zeitlichkeit als Konstituens des menschlichen Daseins nicht wirklich einlöste, so blieb ihm auch der Aufweis seiner radikalen Geschichtlichkeit verwehrt. Gleichwohl, sein Verdienst bleibt unbestritten, hat er doch auf diese fundamentalen Dimensionen überhaupt erst aufmerksam gemacht.

#### 2.4 *Pluralität der Welten vs. das »Eigene«*

Heideggers Denken führt uns an die Grenzen und Bedingungsstrukturen des abendländisch-europäisch-westlichen Philosophiebegriffs heran. Sein Rückgang zu den Vorsokratikern, also zu den Anfängen der abendländischen Denkgeschichte selber, geschieht aus systematischen Gründen. Von dort aus hält Heidegger einen »anderen Anfang« des Denkens für möglich, indem dieser *vor* den bekannten

Grundbegriffen der *ἰδέα*, der *οὐσία*, des *ὑποκείμενον*, des *τὸ τί ἦν εἶναι*, usf. ansetzt. Die Vorsokratik hatte Sein noch nicht auf Seiendheit hin festgelegt, also noch keine Metaphysik betrieben. Nun verstand sich Heidegger gleichwohl ganz im Zeichen der abendländischen Denkgeschichte stehend, er war aber auch jener Denker, der mit seiner fundamentalen Metaphysik- und Erkenntniskritik des westlichen Denkens zugleich erste Schritte zu einem Europa übersteigenden Denken vorbereiten half. Vor allem die Begegnung des ostasiatischen Erfahrungsdenkens mit jenem Heideggers hat auf beiden Seiten zu fruchtbaren Selbstklärungen geführt. Insbesondere das japanische Denken sah seine eigene »Philosophie« durch Heidegger besser denn je angesprochen, insofern dessen Entdeckung des ›Weltphänomens‹ und des ›Selbst‹ zur Erhellung ihrer eigenen kulturellen Erfahrungswelten und Tiefenstrukturen beitragen konnte. Diese denkerischen Gesprächsbegegnungen sind vielfacher Natur und auch schon gut dokumentiert.<sup>64</sup> Näherhin könnte man hier m. E. drei Aspekte besonders hervorheben: 1) Zwischen der existenzialen Dimension und dem, was vor allem im Anschluß an die Philosophie Nishidas auf der einen und der zenbuddhistischen Tradition auf der anderen Seite »Erfahrungsdimension« genannt werden könnte, lassen sich viele Entsprechungen ausfindig machen. Damit verbunden ist eine Kritik der »Erkenntnis« im Sinne der Bewußtseinsleistung, also der grundsätzlich intentionalen Verfaßtheit des Denkens. 2) ›Welt‹ wird nicht mehr nur und erst »gedacht«, sondern sie wird in realem Sinne »existiert« und so als Welt geöffnet und erfahren. Dadurch erhalten auch die ›Dinge‹ einen ganz anderen Stellenwert. Auch diese öffnen sich, werden sprechend, offenbaren im Kleinsten wie im Großen Weltcharakter. Ein Stein, ein verdorrter Ast, ein Krug, sie alle können das Bild einer Welt sein, das alles sagt und nicht mehr zu steigern ist. 3) Was Heidegger, etwa in SuZ, schon »Strukturzüge« nennt, was jeglichem »Seienden« voraus auf die unhintergehbare Bedeutsamkeits- und Bewandtnisstruktur des Daseins aufmerksam macht, wodurch Grundbegriffe wie Substanz und Subjekt an ihre Grenzen stoßen, weist auf Traditionen asiatischen Denkens hin, die sich von Anfang an nicht substanzial, sondern *relational* ver-

<sup>64</sup> Vgl. H. Buchner (Hg.) 1989; T. Buchheim 1989; G. Parkes 1987; Ohashi, R. 1989, 23–37; ders. 1990; D. Papenfuss/O. Pöggeler 1990/91, 3. Bd.; O. Pöggeler 1992, 102 ff., 387–425, passim.

standen. Nicht zufällig war Heidegger von Laozi ebenso wie von Zhuangzi fasziniert, insofern er dort über die Grundtopoi des ›Dao‹ wie des ›wu‹ (›Nichts‹) Entsprechungen zu seinem Denken glauben finden zu können. Gleichwohl war sich Heidegger stets darüber im Klaren, daß zwischen den beiden Hemisphären westlicher und östlicher Prägung »Welten« liegen, und daß diese niemals ineinander überführt werden können.<sup>65</sup>

Anhand zweier Aspekte will ich nun das »interkulturelle Konzept« Heideggers, das er durchaus avisiert hat, näher unter die Lupe nehmen: Je konkreter die gegenseitigen Aufnahmen und Erfahrungen vonstatten gehen, desto mehr wird man der Besonderheit und Lebendigkeit einer Kulturwelt inne. Es wird also alles auf eine gegenseitig produktive »Auseinandersetzung« ankommen, die sich weder vor denkerischen Zumutungen und Härten scheut noch sich in die Nivellements vergleichender Forschungen verliert.<sup>66</sup> Eine »schöpferische Auseinandersetzung«<sup>67</sup> betont die Notwendigkeit der Begegnung, das bis in sein Grundverständnis hinein reichende sich Aussetzen, das sich selber besser verstehen lernt, indem es den anderen besser kennen lernt. In der Tat ein Aus-einander-setzen, welches da-

---

<sup>65</sup> Als einer der ersten sah Tanabe, H., der gleichwohl stets in kritischer Distanz zu Heidegger verblieb, das für das japanische Denken Sprengende der Heideggerschen Phänomenologie. Der schon 1924 publizierte Aufsatz »Die neue Wende in der Phänomenologie – Heideggers Phänomenologie des Lebens« (ders. 1989, 89–108), der Heidegger in Japan bekannt machte, sollte eine bis heute andauernde Rezeption des Heideggerschen Denkens in Japan einläuten. Das große Buch von Nishitani, K., Was ist Religion? (1982), jap. ›Shûkyô towa nanika‹, zeigt eine Philosophie, die aus der Grunderfahrung des Zenbuddhismus kommend in ein fruchtbares Gespräch mit europäischen Denktraditionen eintritt, wobei Heidegger den wohl wichtigsten Meilenstein darstellt. (Vgl. ebd. 16 ff., passim) In zahlreichen Abhandlungen hat sich Tsujimura, K. um das Verhältnis und die gegenseitige Befruchtung von japanischem Denken und der Konzeption Heideggers verdient gemacht. (Vgl. etwa Tsujimura 1989, 159–165) Von deutscher Seite aus wäre besonders H. Buchner zu nennen, der sich nachhaltig um das Gespräch und die Begegnung beider Seiten bemüht hat. (Vgl. H. Buchner 1989) H. Rombach hat von den Grundworten »Sein« und »Nichts« aus das Gespräch zwischen Europa und Japan, hier mit Rückgriff auf Heidegger und Nishida, neu belebt. (Vgl. H. Rombach 1987, 23–48) Ôhashi, R. ist mit mehreren Arbeiten zum Verhältnis Japan – Heidegger hervorgetreten, worin er ebenfalls nach Möglichkeiten interkulturellen Denkens sucht. (Vgl. Ôhashi, R. 1989a, 1989b, 1990, 1996, 1999b) Zu erwähnen ist an dieser Stelle auch als eine der ersten Arbeiten zu Heidegger und Japan unter interkulturellem Vorzeichen, F. Vetsch 1992.

<sup>66</sup> Vgl. M. Heidegger GA 55, 68 f.

<sup>67</sup> M. Heidegger 1983, 21.

durch – dies wäre der zweite Punkt – besser in sein jeweils »Eigenes« findet. »Das Sichverstehen ist auch hier – und hier zuerst – ein Kampf des wechselweisen Sich-in-Frage-Stellens. Nur die Auseinandersetzung setzt jeden je in sein Eigenstes, wenn anders die Auseinandersetzung anhebt und bestanden wird angesichts der drohenden Entwurzelung des Abendlandes, deren Überwindung den Einsatz jedes schaffenskräftigen Volkes fordert.« (Ebd., 20) So wie schon die Daseinsanalyse vor Augen führte, so gebührt auch hier dem »Jem-einigen« und »Eigenen« ein Vorrang. Das Dasein findet sich konstituiert in kultural und epochal konnotierten »Grundstimmungen« (Vgl. GA 45 und 65), die jedes »Eigene« nicht nur orthaft zuschreiben, sondern dessen Ausarbeitung auch zur Aufgabe erheben. Für das philosophische Denken bedeutet dies nach Heidegger den Ausgang zu nehmen von einem abendländisch-europäischen Denken, das sich allerdings seiner eigenen Grundbegriffe und Grundlagen neu zu besinnen hätte. So wird auch das Eintreten für den Begriff der »Heimat« verständlich, der gegen die »Weltverlorenheit« des »rechnenden« und »vorstellenden Denkens« für eine weltträchtige Besinnung eintritt, die keineswegs einem »planetarischen Denken« widersprechen muß.

Für die interkulturelle Frage der Weltenbegegnung wäre also eine Gesprächskonstellation zu suchen, die an der Öffnung und dem Aufgang der jeweiligen Welten in ihrem Weltcharakter interessiert ist, was zugleich bedeutet, daß sich die Welten darin gegenseitig auf ihre Tiefendimensionen hin anzusprechen und freizugeben in der Lage sehen, wodurch ihnen u. a. auch der positive Sinn ihrer Unvergleichbarkeit deutlich wird. Die Welten lernen sich nicht nur kennen und verstehen, auch nicht nur gegenseitig tolerieren, achten und anerkennen, sie lernen sich schätzen und hochschätzen und lernen sich darin *als Welten* begreifen. Allerdings, und hier sind dann doch erhebliche Einschränkungen gegenüber Heidegger vorzubringen, hinge der Erfolg dieses »Weltengesprächs« an der konkret durchgeführten Analyse wie auch an der Praxis realer Begegnungen. Erst so vermag die Auseinandersetzung fruchtbar zu werden; ihr wächst eine Dynamik zu, aus der die Welten allererst als Welten hervorgehen. Das Abblenden verschiedenster, aber für eine Kulturwelt konstitutiver Felder, von denen oben im Zusammenhang sozialer Ordnungen die Rede war, tut ein Übriges. Gleichsam als Platzhalter dieses Fehlens muß dann die Sprache erhalten, die Heidegger hinsichtlich ihrer »Grundbedeutungen« auszulegen sucht, was – man

denke nur an seine Versuche zu Topoi wie »Iki« oder »Tao« –, einen gewissen Dilettantismus nicht verhehlen kann.<sup>68</sup>

Es käme daher nicht nur auf »das Eigene« an, welches im übrigen stets schon von »Fremdem« durchzogen ist,<sup>69</sup> sondern auf gegenseitige Achtung und Zurückhaltung einerseits, aber zugleich auch auf ein gegenseitiges Korrektur- und Rekonstitutionsgeschehen, das die Welten *als* diese hervortreten läßt. Damit verbunden wäre das Aufmerken auf die Unterschiedlichkeiten jeweiliger Geschichtsverständnisse,<sup>70</sup> überhaupt für Differenzgestalten, die von bestimmten Grundüberzeugungen bis hin zu völlig divergenten Naturbegriffen reichen. Ein asiatisches Naturverständnis sagt Elementares nicht nur über die Natur, sondern auch über die Stellung des Menschen darin aus.<sup>71</sup> Heideggers Unterscheidung zwischen »daseinsmäßigem« und »nicht-daseinsmäßigem Seienden« wäre spätestens von hier aus einer Revision zu unterziehen. Und so wie der Gesamtbezug zur Natur ein anderer ist, so auch jener zum »Absoluten«, ja »das Absolute« ist selber jeweils ein anderes. Heidegger hat zwar die Auseinandersetzung betont, er hat aber nicht den diese tragenden Geschehensprozeß und die dadurch ermöglichte Gestaltungs- und Hervorbringungsarbeit der Welten gesehen. Es scheint überhaupt die Frage, ob er die für das »Gespräch der Welten« notwendige »Pluralität der Welten« erfassen und denken konnte. Er war zwar an anderen Kulturen und Denkweisen interessiert, aber ihm war die Notwendigkeit eines »interkulturellen Weltengesprächs« noch verschlossen.<sup>72</sup>

Mit Kant, Husserl und Heidegger habe ich drei Stadien der

---

<sup>68</sup> Vgl. hierzu das sog. »Japaner-Gespräch« von M. Heidegger 1986, 83–155. Ebenso Tsujimura 1989, 79–86. Von afrikanischer Seite hat O. Okolo auf das Desiderat der praktischen und handlungsorientierten Relevanz der Philosophie bei Heidegger aufmerksam gemacht, was u. a. daran hängt, daß Heidegger lediglich die Sprache, und dies allein hinsichtlich ihrer Wesensfrage thematisiert habe. Vgl. O. Okolo 1989, 264–272.

<sup>69</sup> Vgl. B. Waldenfels 1997c.

<sup>70</sup> Vgl. zu dieser Frage und zur Frage unterschiedlicher Rezeptionsgeschichten F. M. Wimmer 1990.

<sup>71</sup> Vgl. hierzu Cho, K. K. 1987; H. Vetter 1998, 1–16.

<sup>72</sup> Das von H. Buchner wiedergegebene Zitat Heideggers bestätigt dies, insofern darin schon die gegenseitige Spiegelung für alles sorgen soll, was aber weder der Differenz der Welten noch deren notwendigem Auseinandersetzungsgeschehen Rechnung trägt: »Als wir einmal von einem geliebten Menschen sprachen und davon, daß es schwer sei zu sagen, worin Liebe denn bestehe: ›Es ist, wie wenn zwei Spiegel ineinander scheinen – in jedem spiegelt sich Unendlichkeit und jeder ist doch nur er selbst.« (H. Buchner 1977, 48).

westlichen Denkgeschichte benannt, die sich der Grundvoraussetzungen der Vernunft angenommen und diese in steigendem Maße ihrer vertieften Selbstklärung zugeführt haben. Es zeigte sich, daß in diesem Gang der Vernunft zu sich selber sich nicht nur ihr Gegenüber, die Welt als Welt öffnete, es wurde zunehmend klarer, daß und wie Vernunft und Welt sich gegenseitig bedingen, schärfer gesprochen, sich gegenseitig hervorbringen. Der Weg von der »Idee« der Welt über den »Horizont« der Welt zum »In-der-Welt-sein« dokumentierte sich uns auch hinsichtlich der Urteilsfrage. Ist Kants Denkstruktur noch ganz an die Formalbedingung des Urteils gebunden, klammert Husserl diese in seinem Theorem der »epochè« ein, um deren Wie, d. h. deren Gebungssinn ihres Gegebenseins zu erhalten. Heidegger zeigt schließlich die Abgeleitetheit und Nachrangigkeit der Urteilsstruktur, indem er diese als internen Reflex des defizitären Charakters des Daseinsvollzugs aufweist. Die Urteilsfunktion wird hinsichtlich des sie bedingenden und erklären könnenden Erfahrungs- und Vollzugssinns überschritten. Damit zusammen hängt ein jeweils spezifischer Realitätsblick und Realitätssinn. Das »Ist« von Realität, das Kant noch gleichsam in seiner Unschuld belassen kann, wird fragwürdig. Husserl wird dieses »Ist« auf seine Sinnfolie hin durchbrechen, was regionale und laterale Verfaßtheiten des Seins eröffnet. Heidegger entdeckt schließlich eine Art Tiefengrammatik des Seins, was ihn u. a. auch zwischen ursprünglichen und abgeleiteten Phänomenen unterscheiden läßt.

Insgesamt können wir festhalten: Die Notwendigkeit von Vorausgesetztheit und Geltungsinstanz der Vernunft und die ihr korrespondierende Gegebenheitsstruktur (Kant) werden in das Korrelationsapriori ihrer Selbstgegebenheit (Husserl) überführt, wovon aus der Schritt zum existenzialen Vollzugscharakter des Daseins (Heidegger) möglich wird. Der Schritt von der Transzendentalphilosophie, die selber ja schon eine Revolution des Denkens darstellt, indem sie Rationalismus und Empirismus zusammenführt, hin zur Phänomenologie, erweist sich als steigende Selbstklärung und vertiefenden Selbstausweis der Vernunft. Die Phänomenologie, vornehmlich in der Husserl'schen Ausrichtung, scheint in der Tat die legitime Nachfolgerin des philosophischen Programms von Neuzeit und Moderne sein zu können. Hat Husserl die Grundbedingungen der neuzeitlichen Philosophie aufgezeigt, so sieht Heidegger auch diese noch einem bestimmten Vorstellungsmodus von Sein verhaftet, was ihn zurück zu den Anfängen des Denkens, zur Metaphysik und zum Seinsdenken

treibt. Klärt Husserl den »Sinn von Bewußtsein«, so deckt Heidegger den »Sinn von Sein« auf. Insofern Husserl eine »Phänomenologie des Bewußtseins« und Heidegger eine »Phänomenologie des Seins« erarbeiten, stellt die Phänomenologie als philosophische Forschungsarbeit die methodische und systematische Selbstklärung der Vernunft dar. Mit dem phänomenologischen Forschungsimpetus pocht, so könnte man sagen, die Vernunft an die Pforten dessen, was sie allererst als selbstgestaltende, d. h. als erkennende und verstehende, und als selbsthervorbringende, d. h. als freie und selbst handelnde, ermöglicht. Als deren Focus erwies sich das »Phänomen der Welt«, das es nunmehr in ein Gespräch zwischen den Welten und Kulturen zu transformieren gilt. Der Gang von Kant über Husserl zu Heidegger stellt sich als ein Weg *differenzierender* Selbsterfahrung der Vernunft dar, der sich durch Bereitstellung von Kriterien der Unterscheidung, der Pluralisierung und dimensionaler Differenzen auszeichnet. Kants »Kritiken« dienen der internen Unterscheidung der Vernunft selber, Husserl entdeckt die Pluralität und Verschiedenheit der Seinsregionen, Heidegger schärft den Blick für dimensionale Differenzen. Der Werdegang dieser Konzepte führte uns, unter historischem wie systematischem Gesichtspunkt, an jene Stelle, an der das *philosophische* Denken *interkulturell* werden muß. Ein solches Denken sieht sich, will es nicht hinter die erreichten Selbstklärungen und Eröffnungen zurückfallen, einer Pluralität der Welten und damit verbunden einer Differenz der Welten gegenüber, auf deren Herausforderung es eine Antwort finden muß.<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> Zum Heidegger-Kap. insgesamt vgl. auch Vf. 2002e, 53–85.