

VI. Anschluß an Transzendentalphilosophie und Phänomenologie

Die »dogmatische« Metaphysik« (Frank folgt hier dem Urteil Kants) hatte naiv das Sein als möglichen Gegenstand des begreifenden Erkennens angenommen. Durch Kants Skeptizismus war die Aufgabe gestellt, sollte Philosophie das Sein überhaupt erreichen können, eine andere Weise zu suchen, ein Wissen vom Sein zu gewinnen. Frank hatte sich vor dem Ersten Weltkrieg intensiv mit den Versuchen auseinandergesetzt, den Subjektivismus in der Erkenntnistheorie zu überwinden. Die Erkenntnistheorie war, wie er feststellt, in eine Krise geraten. In ihren Stellungnahmen zu der von Kant aufgeworfenen Problematik haben Denker wie »Schuppe, Cohen, Rehmke und Husserl in verschiedenen Formen die allgemeine Überzeugung zum Ausdruck gebracht, daß es keine Erkenntnistheorie als Erforschung der ›Erkenntnis‹ außerhalb einer Untersuchung ihres Gegenstandes gibt« (GdW 83 f.). »Cohen erklärt, daß ›Erkenntnistheorie eine unklare Bezeichnung‹ sei und ersetzt sie durch eine ›Logik der reinen Erkenntnis‹; einige seiner Schüler sprechen sogar von einer ›Logik des Seins‹. Schuppe vermischt die Gnoseologie mit der Logik und die Logik mit der Ontologie, Husserl ersetzt sie von Anfang an durch die ›Phänomenologie‹ und in seinen jüngsten Arbeiten – durch eine offene Ontologie«. ¹ Die Versuche, die Erkenntnistheorie vom »Psychologismus« zu befreien, haben in der Vergangenheit dazu geführt, faßt Frank zusammen, sie als Wissenschaft, die sich von einer »Theorie des Seins« unterscheidet und ihr vorausgeht, zum Verschwinden zu bringen. Gegenwärtig sei das Bemühen darauf gerichtet, eine Philosophie zu schaffen, welche die *Einheit von Wissen und Gegenstand* umfaßt, »einerlei, ob wir sie nun als ›Phänomenologie‹, ›reine Logik‹, ›Grundlage der Wissenschaft‹ oder ›Ontologie‹ bezeichnen« (GdW

¹ S. Frank: *Krisis sovremennoj filosofii*. Antrittsvorlesung 1916. In: *Živoe znanie*, Berlin 1923, S. 256.

ebd.). Frank selber hält den aristotelischen Begriff »Erste Philosophie« für den geeignetsten, um die Frage nach dem Grund zu stellen, auf dem »die Unterscheidung zwischen Wissen und Gegenstand des Wissens überhaupt erst möglich wird«. Ausdrücklich bestätigt er bei der Entwicklung seiner eigenen Auffassung »Berührungspunkte« mit der zeitgenössischen deutschen Philosophie und durch sie vermittelt mit dem »klassischen deutschen Idealismus«. Die von Frank hervorgehobene Nähe zu Bergson und »einigen Strömungen der russischen Philosophie« weist auf das Motiv hin, das W. James mit dem methodischen Prinzip des »radikalen Empirismus« verfolgt hatte. Denn von Anfang an ist Franks Interesse an der Erkenntnistheorie auf die Begründung einer Anthropologie gerichtet, die keine bloße Naturwissenschaft ist, sondern den Menschen als besondere Realisierung des Seins versteht.

1. Kritischer Anschluß an Kant

Obwohl ausdrückliche Kommentare Franks zu Kant selten sind, läßt sich doch zeigen, wie Kants Denken für ihn zur fruchtbaren Herausforderung wurde. Der Realität »an sich« können wir uns, wie Kant gemeint hatte, weder theoretisch noch mittels intellektueller Anschauung vergewissern, aber es sei doch möglich, sie in unserem sittlichen Bewußtsein zu erreichen. Das Bewußtsein, vom Sittengesetz unbedingt gefordert zu sein und ihm frei folgen zu können, hatte Kant ein »Faktum« genannt, das »sich für sich selbst uns aufdringt«, sobald wir unserer Vernunft inne werden. Kant rekurrierte damit auf eine *Erfahrung*, die weder sinnlich noch psychisch genannt werden kann.² Diese Erfahrung bedurfte, wie Frank sah, unbedingt der weiteren Klärung. Auch in seiner »Kritik der Urteilskraft« hatte Kant die Möglichkeit eingeräumt, im künstlerischen Schaffen mit dem »Gefühl« etwas zu erfassen und in der künstlerischen »Vorstellung« zum Ausdruck zu bringen, was für die begriffliche Sprache der Philosophie »unnennbar« bleibt. Die schöpferische künstlerische Gestaltungskraft (Kant nannte sie »produktives Erkenntnisvermögen« oder »Einbildungskraft«) vermag eine »Vorstellung« zu schaffen, »die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgendein bestimmter Ge-

² I. Kant: Kritik der praktischen Vernunft, S. 55 (Originalausgabe).

danke, d. i. *Begriff*, adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann«. ³ Die Formkraft des Künstlers versetzt die Vernunft »in Bewegung«, über das *hinauszugehen*, was begrifflich »in ihr aufgefaßt und deutlich gemacht werden kann«. Der »Begriff« wird so »auf unbegrenzte Art ästhetisch erweitert«. Die bildlichen Symbole, durch die der Künstler etwa einen religiösen Gegenstand sinnbildlich darstellt, geben »der Einbildungskraft einen Schwung« und können dazu anregen, »mehr dabei, obzwar auf unentwickelte Art, zu denken, als sich in einem Begriffe, mithin in einem bestimmten Sprachausdrucke, zusammenfassen läßt«. ⁴ Die künstlerische Einbildungskraft trägt »indirekt also doch auch zu Erkenntnissen« bei. ⁵ Sie »belebt« das Erkenntnisvermögen, ja noch mehr, sie verbindet »mit der Sprache als totem Buchstaben *Geist*«. ⁶ Auch hier hatte Kant eine Realitätserfahrung angenommen, sie ontologisch aber gleichsam in der Luft hängen lassen. Über Kant hinausgehend sah Frank die Möglichkeit, gerade in der Erfahrung des sittlichen Sollens und in der Erfahrung des Schönen das Sein geistig zu »berühren«, weil der menschliche Geist selber zur Sphäre des Seins gehört.

Die eigentliche Auseinandersetzung mit Kant spielt sich aber auf dem Feld der Epistemologie und Ontologie ab. Franks »Gegenstand des Wissens« will den primären oder eigentlichen Gegenstand unserer Erkenntnis – das Sein – und die Weise, ihn zu erkennen, untersuchen. Es ist in seiner Intention und Anlage eine Auseinandersetzung mit Kants erkenntnistheoretischer Metaphysikkritik. Der Begriff »transzendental«, mit dem Frank sein eigenes Vorgehen charakterisiert (vor allem in seinen späteren Schriften, z. B. DU 168 f., vgl. GdW 489), zeigt an, daß er sich bewußt der Fragestellung Kants anschließt. Wie dieser fragt er nach den *Bedingungen*, welche im Subjekt vorgängig zu jedem Empfangen von Eindrücken liegen und die Gegenstandserkenntnis ermöglichen.

Wie Kant verneint Frank die Möglichkeit, eine Metaphysik auf gegenständlich erkennbare materielle oder seelische Phänomene (und sei es ihre Summe als »Welt«) zu gründen: Er nimmt so mit

³ I. Kant: Kritik der Urteilskraft, §49, A 192 f.

⁴ I. Kant: Kritik der Urteilskraft, §49, A 195–196 (Hervorh. von mir, P. E.).

⁵ I. Kant: Kritik der Urteilskraft, §49, A 198.

⁶ I. Kant: Kritik der Urteilskraft, §49, A 197 (Hervorh. von mir, P. E.).

dem transzendentalen Denken das Anliegen des Kantischen Skeptizismus auf. Kants »kopernikanischer Wende« – nach der die Gegenstände »sich nach unserer Erkenntnis richten« müssen, so daß wir von ihnen »nur das *a priori* erkennen, was wir selbst in sie legen«⁷ – folgt Frank freilich nicht, ohne deshalb auf die vorkantische rationalistische Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt zurückzugehen. Franks epistemologische Position ist *ideal-realistisch*. In realistischer Hinsicht besagt sie, daß das gegenständlich Gegebene durch sich selbst bestimmt ist und im Erkennen »für uns« faßbar wird. Unsere Erkenntnis ist »wahr«, sofern unsere Begriffe mit der »an sich seienden Bestimmtheit« der gegenständlichen Wirklichkeit zusammenfallen (DU 71). Das *ideale* Moment in Franks Erkenntnislehre besteht in der Annahme eines »Überschusses«, der in jedem Objekt über das jeweils logisch-begrifflich Erkannte hinaus vorhanden ist. Würde unser Denken von restlos bestimmten Wissensinhalten ausgehen, könnte es überhaupt keinen Zusammenhang zu anderen Inhalten als begründet erkennen. Tatsächlich geht unser Erkennen aber nicht von einzelnen bestimmten Inhalten aus, an die sich Zusammenhänge erst *anschließen*. Es geht von »ganzheitlichen Komplexen oder Einheiten« aus, welche im Erkennen »in Inhalte, die untereinander zusammenhängen, *zerlegt* werden«. Als Bedingung dafür, daß das Subjekt Begriffsinhalte und Zusammenhänge zwischen ihnen erkennen kann, muß ihm deshalb ein »*ganzheitliches Bild* des Seins« vorliegen, in dem es noch keine fixierten Inhalte und Zusammenhänge gibt, »sondern nur eine gewisse *ganzheitliche kompakte Einheit*« (DU 76). Jede Gliederung und das Begreifen ihrer Zusammenhänge stützt sich auf die »Anschauung« dieses »Bildes«, die einem »ursprünglichen Wissen« gleicht. Die transzendental gewußte Anwesenheit des Seins im gegenständlich Erkannten ermöglicht erst, wie Frank gegen Kant einwendet, immer tiefer in den Erkenntnisgegenstand einzudringen, ohne ihn wissensmäßig je erschöpfen zu können.

Wir besitzen also zwei Weisen des Wissens: das transzendente Wissen des Seins und das begriffliche Wissen des Gegenstandes. Letzteres beruht auf dem ersten und bringt es abstrakt zum »Ausdruck«. Es ist ein Wissen sekundärer Art, das zum ursprünglichen Wissen des Seins nicht in der Beziehung logischer Identität, sondern in »metalogischer Entsprechung« steht, eben weil das Sein nicht logisch bestimmt werden kann (DU 82; 78 f.; 151 f.).

⁷ I. Kant: KdrV. B XVI; B XVIII.

Das Subjekt selber gehört beiden Seinsebenen an, die sein Wissen erreicht: jener der objektiven »Wirklichkeit« und zugleich dem Sein mit seiner unerschöpflichen Fülle. Indem das unbedingte Sein sich im Subjekt mit den zu ihm gehörenden Momenten des »Habens« und »Besitzens« enthüllt, ist überhaupt die Bedingung erfüllt, bestimmte *Wissensinhalte* »haben« zu können. Das eigene »Bin-Sein« ist keine abgeschlossene und sich genügende Seinssphäre, vielmehr ist »in jedem ›ich bin‹ eo ipso unmittelbar auch das ›es ist‹ (nämlich das Sein des Objekts) als zweites korrelatives Moment des Seins gegeben – nicht *meines* Seins, sondern des allumfassenden Seins überhaupt«. Dieses Sein ist immer in uns, unabhängig davon, auf welchen abgegrenzten Gegenstand unser aktuelles Erkennen gerichtet ist, weil »*wir selbst in ihm sind* [...] und uns unserer selbst nur *durch seine eigene Selbstenthüllung in uns* bewußt werden« (DU 146). Keineswegs wird in Franks »lebendigem Wissen« die »Anschauung des Subjekts als Objekt« versucht, die Kant als Trugschluß zurückgewiesen hatte.⁸ Die Erkenntnisstruktur des Subjekts ist für Frank nicht vom Sein geschieden, das er vielmehr als lebendiges »Licht« versteht, welches die »Urbegründung« jeder Evidenz ist und Erkennen überhaupt erst ermöglicht (vgl. DU 332).

Damit ist der grundlegende Mangel genannt, den Frank in Kants Erkenntnislehre sieht. Er hat die »unklare Vermengung des ›Subjekts‹ als konkretes erkennendes Wesen, als Mensch, mit *der Potenz des Erkennens*« zur Folge. Für Frank aber ist das Erkennen eine der Realität im menschlichen Verstand »zugehörige Potenz«. *Denken* bedeutet darum, entgegen Kants Auffassung, »ein Sich-in-der-Realität-selber-Orientieren«. Daraus ergibt sich daß »die ›transzendente Logik‹ eine *Logik des Seins selber*« ist und sich nicht darauf beschränken darf, die subjektiven (genauer: subjekthaften) Bedingungen des Denkens zu analysieren.

Kant berücksichtigt auch nicht den Zusammenhang, in dem die formale Logik zur transzendentalen Logik steht. Nachdrücklich betont Frank, daß die formalen logischen Prinzipien für die Konstituierung der Gegenständlichkeit »von grundlegender Bedeutung« sind. Die transzendente Frage, die sich auf die Bedingungen der Gegenständlichkeit richtet, muß deshalb »die Besinnung auf die Prinzipien

⁸ Vgl. I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, B 399ff. über die »Paralogismen« der Vernunft.

der Rationalität« einschließen. Daraus ergibt sich die für Frank zentrale Feststellung: Transzendente Besinnung bedeutet eben, »die Grenzen dessen zu transzendieren, worauf man sich besinnt« – die »Grenzen der Rationalität« selber (DU 169–172).⁹

2. Fichtes »intellektuelle Anschauung«

J. G. Fichtes Philosophie hat Franks Denkweg von seinem Beginn an begleitet und befruchtet. Sie hat offensichtlich auch dazu beigetragen, daß Frank das transzendente Denken als »verstehendes Erleben« oder »lebendiges Wissen«, d. h. im Sinne einer transzendentalen Erfahrung verstand.

In seinem »Anhang zur Geschichte des ontologischen Beweises« hat Frank die *Wissenschaftslehre* von 1804 und *Die Anweisung zum seligen Leben* von 1806, in denen Fichte nach langem Ringen seiner Philosophie die vollendete Gestalt gegeben hatte, anerkennend gewürdigt. Fichte sei hier die Entdeckung »des profunden Gedankens« gelungen, welcher schon der Einsicht Descartes' zugrunde lag, den dieser aber »nicht nur nicht klar ausgedrückt, sondern auch nicht zu Ende gedacht« hatte, nämlich die Einsicht, daß das absolute Sein »nicht Subjekt und nicht Objekt, nicht Denken und nicht gedachtes Sein ist, sondern reines sich selbst durchsichtiges und für sich seiendes *Licht* (= Vernunft), lebendiges Denken als Einheit des Seins von Denkendem und Gedachtem«. Fichte hat die »innere Einheit« der Selbstevidenz des *Denkens*, die im cartesianischen *cogito ergo sum* ausgesagt ist, mit der Selbstevidenz des *allumfassenden Seins* verstanden.

Die vom späten Fichte immer wieder betonte *Unmittelbarkeit*, mit der das absolute Sein in uns erfahren wird, war für Franks »verstehendes Erleben« und »lebendiges Wissen« eine wichtige Anregung. Wie Frank wußte, hatte Fichte in seiner *Anweisung zum seligen Leben* geschrieben, daß »auf dem Standpunkte der Religion« die Erkenntnis gewonnen wird, daß »die Erscheinung des inneren Wesens Gottes, in uns, als dem Lichte, unmittelbar [...], – sein Ausdruck, und sein Bild, durchaus und schlechthin, und ohne allen Ab-

⁹ Daß Kant den ontologischen Gehalt seiner eigenen Einsichten nicht ausgeschöpft hat, zeigt auch J. B. Lotz: *Transzendente Erfahrung*. Freiburg 1978, S. 23 f.

zug, also wie sein inneres Wesen herauszutreten vermag wie in einem Bilde«. ¹⁰ Gott tritt »in seinem wirklichen, wahren und unmittelbaren Leben in uns ein; oder strenger ausgedrückt, wir selbst sind dieses sein unmittelbares Leben« (vgl. GdW 511). Und weiter heißt es in Fichtes *Anweisung*: Im wahren religiösen Lebensvollzug schwinden die Verhüllungen, »die Gottheit selbst tritt wieder in dich ein, in ihrer ersten und ursprünglichen Form als Leben, als dein eigenes Leben, das du leben sollst und leben wirst«. Religiöses Leben wird von Fichte nicht als ein »das rationale Wissen begleitendes Gefühl« verstanden, sondern als eine »Reflexion«, die mit dem göttlichen Leben im Menschen selbst gegeben ist: Gott *ist* das, »was der ihm Ergebene und von ihm Begeisterte *tut*«. ¹¹

Zugleich konnte Frank erkennen, wie Fichte die pantheistische Vermischung (die in den Schriften vor 1800 durchaus anzutreffen ist) überwand. »Jenes unser Sein *in Gott*, ohnerachtet es in der Wurzel immer das unsrige sein mag, [bleibt] uns dennoch ewig – fremd, und so, in der Tat und Wahrheit, *für uns selbst* nicht unser Sein«. Wichtiger noch ist die Begründung dafür in der »Wissenschaftslehre« von 1812: »Gott macht sich nicht unmittelbar zum Erscheinenden, sondern nur mittelbar *in* und *vermöge* der Freiheit der Erscheinung [...]. Er kann *erscheinen* nur in einem Freien«. ¹² Fichte hat die Bahn für Franks eigenen Denkweg geebnet. Nicht ohne Sympathie nimmt Frank die »lange geistige Entwicklung« und »das tiefe Nachdenken« zur Kenntnis, mit dem Fichte seine Einsichten gewonnen hat, aber auch »die außergewöhnliche Kompliziertheit« seines Denkens (GdW 514). Beide Philosophen wissen, daß nicht die »wissenschaftliche Philosophie« es ist, die Gott allererst erkennen läßt; sie reflektiert nur den Weg, den der »natürliche Wahrheitssinn« den Gottsucher bereits geführt hat. Auch Frank weiß wie Fichte, daß der Philosoph Gott nicht rational »beweisen«, daß er aber zum »Verstehen« dieser Wahrheit führen kann. ¹³

¹⁰ J. G. Fichte: Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre. Hamburg 2001, S. 81.

¹¹ Ebd., S. 82. Vgl. S. 155.

¹² J. G. Fichte: Wissenschaftslehre vorgetragen 1812. In: Nachgelassene Werke, herausgg. v. J. H. Fichte, Leipzig (ohne Jahr), Bd. 2. S. 382.

¹³ J. G. Fichte: Die Anweisung zum seligen Leben, S. 32. Vgl. DU 338.

3. Wilhelm Dilthey – Edmund Husserl – Max Scheler – Martin Heidegger

Zur Kenntnis genommen hat Frank auch die im 19. Jahrhundert entwickelten philosophischen Lebensbegriffe. Daß ihm der irrationalistische Zug in Bergsons, erst recht in Nietzsches Verständnis des Lebens fremd war, wurde bereits erwähnt. In epistemologischer Hinsicht steht ihm Wilhelm Diltheys Lebensbegriff näher.

Dilthey fragt, wie die Realgeltung einer Erfahrung, in der uns der *Sinngehalt* eines literarischen Werkes aufgeht, begründet sei. Wir werden ihrer in einem ursprünglichen selbstevidenten Erleben inne, meint Dilthey, in dem die Selbstunterscheidung des Subjekts von den äußeren Ereignissen noch nicht vollzogen ist. Hier ist die Realität noch unmittelbar »für mich da«. Erst in der nachträglichen Reflexion, in der ich mir *etwas* als *etwas* vorstelle, setze ich es von mir ab. Dilthey schreibt über dieses *Haben* der Realität im Erleben: »Das Erlebnis tritt mir nämlich *nicht gegenüber* als ein Wahrgenommenes oder Vorgestelltes; es ist uns nicht gegeben, sondern die Realität *Erlebnis* ist für uns dadurch da, daß wir ihrer *innewerden*, daß ich sie als zu mir in irgendeinem Sinne zugehörig *unmittelbar habe*. Erst im Denken wird es gegenständlich«. ¹⁴ Schon in seiner »Breslauer Ausarbeitung« (1880–1890) hatte Dilthey (von Schleiermacher angeregt) über die »Tatsache des Bewußtseins« geschrieben: »Es gibt ein Bewußtsein, welches nicht dem Subjekt des Bewußtseins einen Inhalt gegenüberstellt (vor-stellt), sondern in welchem ein Inhalt ohne jede Unterscheidung steht. In ihm sind dasjenige, welches seinen Inhalt bildet, und der Akt, in welchem das geschieht, gar nicht zweierlei. Das, was inne wird, ist nicht gesondert von dem, welches den Inhalt dieses Innewerdens ausmacht. Das, was den Inhalt des Bewußtseins bildet, ist von dem Bewußtsein selber nicht unterschieden«. ¹⁵

Was Dilthey unter der »Realität« versteht, die im Erleben »für mich da« ist, ist allerdings nicht die Realität, von der Frank spricht. Für Dilthey ist sie eine »Bewußtseinstatsache«, die ihren »Ausdruck« in einer Gestalt des objektiven Geistes findet. Zwar betont er, das *Leben* sei das Letztgegebene und »von innen Bekannte« und deshalb

¹⁴ W. Dilthey: *Fragmente zur Poetik* (1907/1908). Gesammelte Schriften, Leipzig u. Berlin 1922 ff., Bd. VI (1924), S. 313. Hervorhebungen von mir, P. E.

¹⁵ W. Dilthey: *Gesammelte Schriften*, Bd. XIX (1982), S. 66.

die »Grundtatsache« schlechthin, die »den Ausgangspunkt der Philosophie bilden« müsse. Zugleich aber heißt es, das Leben könne von der Vernunft nicht beurteilt werden, weil »die Wirklichkeit selbst in letzter Instanz nicht logisch aufgeklärt, sondern nur verstanden werden« könne.¹⁶ Dilthey hatte hier zwischen Leben und Vernunft eine Kluft aufgerissen, die Frank nicht anerkennen konnte. Das vorbegriffliche Erleben, wie Dilthey es verstand, ist deshalb nicht das lebendige Wissen im Sinne Franks. Ihm ging es um das im »Innewerden« enthaltene ontologische Moment, das Dilthey nicht sah. Für diesen war das »Erleben« ein psychischer Vorgang, der, wie sein durch begriffliche Artikulation gewonnener Ausdruck, ganz dem immanenten Weltzusammenhang in der Zeit angehört. Der ältere Dilthey konzentrierte sich folgerichtig auf diesen Ausdruck und untersuchte, wie er innerhalb des Geisteslebens hermeneutisch zu verstehen ist.

Für Frank, wie er in einem deutsch geschriebenen Aufsatz 1929 offensichtlich auch im kritischen Blick auf Dilthey (und Bergson) betont, geschieht im »Erleben« ein »ständiges Transzendieren über das Einzelleben, oder – was dasselbe ist – ein Hineinwachsen« auch in das, »was außerhalb der Grenzen eines Einzelwesens als solchen liegt«. Das wissende Erleben ist »Erfahrung im tiefsten Sinn des Wortes, nicht als sinnlich-äußere Berührung des Seins, sondern als ein In-sich-haben und In-sich-erfassen seiner. Es ist deshalb möglich, weil wir vom Sein selber in seiner allumfassenden Einheit nicht geschieden sind«. »Erleben« heißt »das konkrete Leben, als Geschehen und Wirken [...] in sich dadurch zu besitzen, daß man an ihm selber realiter teilnimmt. Zugleich aber ist Erleben als wissendes Erleben das Haben des Zeitlichen samt seinem zeitlosen Aspekt, im Lichte seiner zeitlosen Idee – mithin also das Haben der konkreten Inhaltsfülle des überzeitlichen Seins, als einer organischen Einheit von Zeitlosigkeit und Zeit, von Idee und Leben.¹⁷

Von größter Bedeutung wurde für Frank das phänomenologische Denken. Schon in seiner Erkenntnislehre macht er auf die in dieser Denkrichtung enthaltene Intention aufmerksam, die Einheit von Denken und Sein neu zu begründen und so die Kantische Trennung zu überwinden. In der Abhandlung über *Die Natur des see-*

¹⁶ W. Dilthey: Gesammelte Schriften, Bd. VII, 359 + VIII, 174.

¹⁷ S. Frank: Erkenntnis und Sein, in: Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur. Bd. 18 (1929) S. 258f.

lischen Lebens, die Frank 1927 in Berlin verfaßt hatte,¹⁸ wird sowohl der kritische Ausgang von Kant als auch das Interesse an einer »radikal empirischen« Anthropologie und Gotteslehre sichtbar. Wichtige Anstöße, um die Einheit von Person und Sache neu zu denken, gingen, so Frank, von F. v. Brentano aus, der schon 1874 in seinem Buch *Psychologie vom empirischen Standpunkte* auf die Bedeutung des Aktes aufmerksam gemacht hatte, mit dem das Bewußtsein sich *aktiv*, billigend oder zurückweisend, auf die Gegenstände richtet. Edmund Husserl hatte Brentanos Gedanken aufgenommen und zur »Phänomenologie« weiterentwickelt. In seinem Aufsatz *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1910/11) hatte Husserl den Erfahrungsbegriff auch auf die phänomenologische Wesensanalyse angewendet und diese eine »empirische Analyse« genannt. Frank unterstreicht, daß in diesem Denken die Trennung des Erlebens von den »Sachen« grundsätzlich überwunden ist, sofern das Subjekt durch die intentionalen Akte sich *sinnhaft* auf die Welt bezieht. »Im Erkennen, in Willensregungen, in Wertungen haben wir es nicht einfach mit einem Erleben zu tun, nicht mit irgendwelchem Material oder Inhalt des seelischen Lebens, sondern mit Akten, durch die gleichsam Verbindungen zwischen der Person und der Gegenstandswelt hergestellt werden«, die man »Sinnbeziehungen« nennen kann.

Als Herausgeber der *Logischen Untersuchungen* in russischer Sprache war Frank mit Husserls Anliegen vertraut. In *Der Gegenstand des Wissens* (1915) hat er sich mit dem bis dahin erschienenen Werk auseinandergesetzt; noch in seiner Religionsphilosophie hat er es anerkennend erwähnt. Zweifellos hat ihn Husserls »phänomenologische Einstellung« beeinflußt. Ihr geht es darum, den Blick weg vom Wahrgenommenen »auf das Wahrnehmen zu richten, bzw. auf die Eigenheiten der Gegebenheitsweise des Wahrgenommenen«. ¹⁹ Diese »Einstellung« sucht die »immanente Wahrnehmung«, die in scharfer Unterscheidung zur »Dingwahrnehmung« eine »Erlebniswahrnehmung« ist, als »schlichtes Erschauen von etwas ...«, und zwar in seiner phänomenalen Ganzheit, zu verstehen. Mit ihm habe ich »ein Absolutes, es hat keine Seiten, die sich bald so, bald so dar-

¹⁸ S. L. Frank: O prirode duševnoj žizni [Die Natur des seelischen Lebens], 1927 in Berlin verfaßt, veröffentlicht vom Sohn Vassili S. Frank in: Po tu storonu pravogo i levogo, Paris (YMCA) 1972, S. 155–239. Zitate S. 224–226 und 228.

¹⁹ E. Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (1913). I. Halbbd. (Husserliana III/1). Den Haag 1976, S. 201.

stellen« oder »abschatten« könnten.²⁰ Husserl nennt das Erschaute »intentionales Objekt«, das sich durch »Sinn« auszeichnet. »Sinn zu haben, bzw. etwas ›im Sinne zu haben‹ ist der Grundcharakter alles Bewußtseins, das darum nicht nur überhaupt Erlebnis, sondern sinnhabendes, ›noetisches‹ ist.«²¹ Indem ich auf den unmittelbar gegebenen Bewußtseinsstrom »hinblicke und mich selbst dabei als das reine Subjekt dieses Lebens fasse [...], sage ich schlechthin und notwendig: *Ich bin*, dieses Leben ist, Ich lebe: cogito.«²²

Das heißt, die »phänomenologische Einstellung«, in der von der »Dingwahrnehmung« ganz abgesehen wird, führt zur »immanenten Wahrnehmung« des Seins des Subjekts. Dieses erfaßt sich als »reines Subjekt« und erlebt sich selbst als einfach *seiend*. Das »absolute Sein des Immanenten« ist in seiner Gewißheit schlechterdings unbestreitbar.²³

Trotz der Nähe zu Husserls phänomenologischer Einstellung ist die Differenz nicht zu übersehen. Husserls »transzendentalen Idealismus«, in dem die Welt zum »Bewußtseinskorrelat« des Ich schrumpft, teilt Frank nicht. In seinem Aufsatz *Zur Phänomenologie der sozialen Erscheinung*, den er 1928 in dem angesehenen »Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik« veröffentlichte, stellt er fest, daß Husserls »Wesenswissenschaft«, die von jeder Realität und Tatsächlichkeit absieht, nicht fähig ist, das Wesen der sozialen Beziehung zu erfassen. Frank zufolge ist die Gemeinschaftlichkeit des Wir die Explikation des all-einen absoluten Seins; dabei bestreitet er (was Husserl postuliert), daß das Ich dem »Anderen« und der »Welt« wesentlich vorangeht. Er betont die Gleichursprünglichkeit und Nicht-zurückführbarkeit von Ich und Du zugleich mit der Notwendigkeit, sie als transrationale Einheit zu denken, um ihre unauflöbliche Beziehung (die als Ich-Du-Begegnung eben nicht nur die Beziehung zu einem jeweils *Anderen* ist) und ihre unaufhebbare Differenz verstehen zu können. Frank vertritt entschieden eine *ideal-realistische* Position, weil er weiß, daß dort, wo die »Welt« idealistisch als durch das Ich konstituiert gedacht wird, der »Andere« nicht als Du, sondern nur als Fremd-Ich erreicht wird.²⁴

²⁰ Ebd., S. 92.

²¹ Ebd., S. 201.

²² Ebd., S. 97.

²³ Ebd., S. 91; 96 f.

²⁴ S. Frank: *Zur Phänomenologie der sozialen Erscheinung*. In: *Archiv für Sozialwissen-*

Von nicht geringer Bedeutung für Frank ist auch Max Schelers methodisches Vorgehen. »Wenigstens prinzipiell« sei durch Scheler »der Weg eröffnet, um das menschliche Leben in seiner konkreten Fülle und Lebendigkeit zu erforschen und zu begreifen«, bemerkt Frank in seinem Aufsatz über *Die Natur des seelischen Lebens*.²⁵ Schon in seiner Erkenntnislehre hatte er Scheler mit Bezug auf dessen grundlegendes Werk *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913) als »sehr talentierten zeitgenössischen deutschen Autor« bezeichnet (GdW 305). Wie Frank hält auch Scheler es für ausgeschlossen, das Sein der Person *vergegenständlichend* begreifen zu können. In seinem frühen Hauptwerk schreibt er: »Ist aber schon ein Akt niemals Gegenstand, so ist erst recht niemals Gegenstand die in ihrem Aktvollzug lebende Person. Die einzige und ausschließliche Art ihrer Gegebenheit ist vielmehr allein *ihr Aktvollzug selbst* [...] – ihr Aktvollzug, in dem lebend sie gleichzeitig sich erlebt«. Eine »psychologische Objektivierung« der Person wäre, so Scheler, gleichbedeutend mit ihrer »Entpersonalisierung«.²⁶ »Das Sein des echten Aktes besteht in seinem Vollzug, und er ist eben darin absolut – nicht relativ – vom Begriff des Gegenstandes verschieden«. Was hier »Reflexion« heißt, »ist allein ein *Mitschweben* des völlig unqualifizierten ›Bewußtseins von‹ mit dem sich vollziehenden Akt«. ²⁷ Der phänomenologische Akt ist keine Wahrnehmung eines Geschehens als eines »dinglich gegebenen Etwas«; vielmehr ist die Aufmerksamkeit vom sinnlich vermittelten Gegenstand abzuwenden und auf das Vollzogenwerden des Aktes selbst zu richten. Schelers phänomenologische »Einstellung« ist dem »lebendigen Wissen« Franks sehr ähnlich. Scheler verwendet den Begriff »Mitschweben«, mit dem Frank das Wissen der Koinzidenz des Widerprüchlichen beschreibt.

Doch darf nicht übersehen werden, daß Scheler in seiner Auffassung vom Sein sich von Frank erheblich unterscheidet. Schelers Interesse ist auf den Aktvollzug und dessen Zentrum, die Person,

schaft und Sozialpolitik (Mohr, Tübingen 1928), Bd. 59, S.75–95. Zur Beziehung von Ich und Du bei Husserl und Buber vgl. M. Theunissen, *Der Andere*. Berlin 1981.

²⁵ S. L. Frank, a. a. O.

²⁶ M. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Gesammelte Werke, Band II, S. 397, S. 484, vgl. auch S. 50 f.

²⁷ M. Scheler: *Idole der Selbsterkenntnis*. II. Täuschung und innere Wahrnehmung«. In: *Vom Umsturz der Werte*. 1. Aufl. 1915, 3. Aufl. 1923. Gesammelte Werke, Band 3, S. 230 und 234.

gerichtet. Das transzendierende absolute Sein, das die Person und jedes Phänomen, weil und sofern sie an ihm teil haben, erst *sein* läßt, bleibt ihm fern; den ontologischen Status des Personseins hat Scheler nicht geklärt.

Die Beziehung Franks zu Martin Heidegger verdient besondere Aufmerksamkeit. Die Auseinandersetzung mit Heideggers *Sein und Zeit*, das 1927 erschienen war, bezeugen die Notizen, die Frank zur Vorbereitung eines Vortrags am »Russischen Wissenschaftlichen Institut« in Berlin niedergeschrieben hat; sie stammen etwa aus den Jahren 1931 bis 1933.²⁸ In *Das Unergründliche* (1939) wird der Begriff »Fundamentalontologie« mit Bezug auf die neuere philosophische Diskussion zustimmend erwähnt, nicht aber Heideggers Name.

Von den wenigen ausdrücklichen Stellungnahmen, die Frank zu Heideggers frühem großen Werk abgegeben hat, sind die Bemerkungen in einem Brief vom 24. Juli 1942 an den Schweizer Psychiater und persönlichen Freund Ludwig Binswanger am ergiebigsten. In ihm hatte Frank auf Binswangers Buch *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* reagiert, das in jenem Jahr in Zürich erschienen war. Da Binswanger sich nach Franks Erachten zu sehr von Heidegger beeinflusst zeigte, begründete Frank seine Ablehnung von Gedanken Heideggers und betonte im Sinne seiner eigenen Philosophie, »daß das menschliche Dasein ein zweifaches Antlitz trägt – zugleich Tragik des In-der-Welt-Seins und Ruhe des Über-die-Welt-hinaus-Seins«. Heidegger aber verkenne das zweite Moment. Seine »Beschreibung des Wesens der Tragik ist ganz einseitig und willkürlich – ein krampfhaftes Erstarren in Verzweiflung«. Seine Philosophie sei deshalb »reiner Nihilismus«. Heideggers »Grund« sei kein wahrer Grund, auf dem man stehen könne: »Er ist so etwas wie ein Felsen, an dem man sich anklammert am Rande und angesichts des Abgrundes. Ich frage mich immer: wieso Angst – und nicht Vertrauen? Wieso soll Angst ein ›ontologisch‹ fundierter Zustand sein, und Vertrauen – schon eine vermaledeite ›Theologie‹ ? [...] Wahrer Grund ist nur das, was weiter ist als meine eigene Existenz; wahrer Grund ist nur ›Heimat‹, Boden, ›Wir-Sein‹ und dgl.; alle Isolierung und Tragik findet statt schon im Rahmen dieses primären Grundes und hat deshalb

²⁸ Vgl. N. Plotnikow: »Heidegger-Rezeption in Rußland: Semen L. Frank und Ludwig Binswanger. In: *Daseinsanalyse. Zeitschrift f. phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie*. 1994, H. 11. S. 119. Hier sind auch die Briefe Franks an Binswanger, 24.07.1942 und 30.08.1950, veröffentlicht, in denen Frank auf Heidegger zu sprechen kommt (s. u.).

einen Ausweg. Schon ›Sorge‹ ist so etwas, wie ein Ausweg; Sorge selbst um mich selber ist schon vernünftige Überwindung der Not, um so mehr Sorge um Andere, die Ausdruck der Liebe ist. Auch ist ›Sein zum Grunde‹ nicht ein krampfhaft-heroisches Sich-zurückziehen auf sich selber, sondern im Gegenteil Selbstüberwindung, das Augustinische *transcende te ipsum*«. Heidegger verkenne auch »die wahre Quelle aller Tragik« des Seins, nämlich »das Dämonische, Böse, das Chaotische, Zerstörende«, das, was die Bibel »Sünde« nennt; »denn es ist Folge der Vereinzelnung«. Dieses »Dämonische« ist »keine ›theologische‹, auch keine rein ›ethische‹ Idee, sondern der grundlegende ontologische Zug des menschlichen Daseins«. ²⁹

Wie sehr Frank, ungeachtet seiner scharfen Kritik, den deutschen Philosophen schätzte, zeigt sein letzter Brief an Binswanger. Frank schrieb ihn am 30. August 1950, knapp vier Monate vor seinem Tode. Er hatte auf dem Krankenlager die Abhandlungen in Heideggers *Holzwege* gelesen und äußerte sich erfreut, »daß der größte deutsche Denker auf *seinem* eigenen Weg zum Ergebnis kommt, das als Grundintuition, gleichsam als Offenbarung mein ganzes Schaffen seit 40 Jahren leitet«. Frank beschloß seinen Abschiedsbrief an den Freund: »Sollte die europäische Kultur ihrer Vernichtung entgegengehen, so ist Heideggers letztes Buch ihr bestes Abschiedswort – freilich für diejenigen, die Ohren haben zu hören«. ³⁰ Heideggers *Humanismusbrief* (1946) kannte Frank offensichtlich nicht.

Mehr als die wenigen ausdrücklichen Bemerkungen Franks zu Heidegger verdient die ontologische Fragerichtung, die beide Denker verbindet, Aufmerksamkeit. Ob Frank einige seiner Überlegungen in seiner Religionsphilosophie und Anthropologie in direkter Auseinandersetzung mit Heidegger entwickelt hat, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Sowenig auszuschließen ist, daß Frank sich von Heideggers Daseinsanalyse hat anregen lassen, so ist doch unbestreitbar, daß Frank auch dort, wo eine Nähe zu Heideggers Denken erkennbar wird, aus eigenem Ursprung denkt.

Der Satz, mit dem Heidegger sein Seinsverständnis charakterisiert, könnte auch aus Franks Feder stammen: »*Sein ist das transzendens schlechthin*«. Das gilt auch für die Erläuterung zu diesem Satz: »Sein und Seinsstruktur liegen über jedes Seiende und jede mögliche

²⁹ Zitiert nach Plotnikow, a. a. O., S. 123.

³⁰ Zitiert nach Plotnikow, a. a. O., S. 126.

seiende Bestimmtheit eines Seienden hinaus«. ³¹ Sowohl für Frank als auch für Heidegger ist *Erschlossenheit von Sein* »*veritas transcendentalis*«. ³² »Der Überstieg geschieht in Ganzheit und nie nur zuweilen und zuweilen nicht, etwa gar lediglich und zuerst als theoretisches Erfassen von Objekten. Mit dem Faktum des Da-seins ist vielmehr der Überstieg da«, heißt es ergänzend in Heideggers Schrift *Vom Wesen des Grundes* (1929). ³³

Heidegger betont: »Wir nennen das, *woraufhin* das Dasein als solches transzendiert, die *Welt* und bestimmen jetzt die Transzendenz als *In-der-Welt-sein*. Welt macht die einheitliche Struktur der Transzendenz mit aus; als ihr zugehörig heißt der Weltbegriff ein *transzendentaler*. Mit diesem Terminus wird alles benannt, was wesentlich zur Transzendenz gehört und seine innere Möglichkeit von ihr zu Lehen trägt«. »Zur Transzendenz gehört Welt als das, woraufhin der Überstieg geschieht«. ³⁴ »Nur solange Dasein *ist ...*, »gibt es Sein« ³⁵, hieß es schon in »Sein und Zeit«, und: »Sein ist jeweils das Sein eines Seienden«. ³⁶

Heideggers nachdrückliche Mahnung, das Sein nicht doch als Seiendes zu verstehen und so wieder aus dem Blick zu verlieren, ist der Leitgedanke, unter dem auch Franks gesamte Philosophie steht. Beide begreifen die Seinsfrage als *transzendente* Frage. Sie zielt auf die »apriorische Bedingung der Möglichkeit« dafür, daß überhaupt Seiendes sein kann: »Jede Erschließung von Sein als des transcendens ist *transzendente* Erkenntnis« ³⁷, – diese Einsicht Heideggers ist auch die Franks seit seiner Erkenntnislehre. Darum gilt auch für ihn, was Heidegger in seiner Vorlesung »Grundprobleme der Phänomenologie« (1927) schreibt: Die »transzendente Wissenschaft vom Sein [...] übersteigt das Seiende, um zum Sein zu gelangen«. Dabei »versteigt« sie sich aber »nicht wiederum zu einem Seienden, das etwa hinter dem bekannten Seienden läge als eine Hinterwelt« ³⁸.

³¹ M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1963, S. 38. Hervorheb. von Heidegger.

³² Ebd., S. 38. Hervorheb. von Heidegger.

³³ M. Heidegger: *Vom Wesen des Grundes*, 1929. In: *Wegmarken*. Frankfurt ²1978, S. 139.

³⁴ Ebd., S. 139.

³⁵ M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1963, S. 212.

³⁶ Ebd., S. 9.

³⁷ M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1963, S. 11 und 38.

³⁸ M. Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Marburger Vorlesung Sommersemester 1927, GA (Frankfurt 1975), Bd. 24, S. 23.

Der A-Theismus, der in Heideggers Daseinsanalyse in *Sein und Zeit* unübersehbar ist, ist in der Aversion gegen ein Verständnis Gottes als »idealisiertes absolutes Subjekt« begründet.³⁹ Daß Frank nicht minder entschieden einen Gottesbegriff zurückweist, der Gott in der Art eines jenseitigen Subjekts denkt, das als *causa prima* oder als *sum-mum ens* gleichsam an der Spitze einer Seins-Pyramide steht, kann durchaus auch durch Heideggers Kritik veranlaßt sein.

Der tiefreichende Unterschied in der Seinsauffassung zwischen Frank und Heidegger ist, ungeachtet der Ähnlichkeit ihrer Formulierungen, nicht zu übersehen. Frank geht in *Das Unergründliche* von der Analyse des Selbstseins aus. Dieser Begriff scheint nicht ohne den Blick auf Heideggers »Dasein« gewählt; doch im »Selbstsein« ist mit dem Sein in der Zeit – anders als im »Dasein« – zugleich die zeitent-hobene Ewigkeit des Absoluten gegenwärtig.

³⁹ Zum Beispiel: »Die Behauptung »ewiger Wahrheiten« ebenso wie die Vermengung der phänomenal gegründeten »Idealität« des Daseins mit einem idealisierten absoluten Subjekt gehören zu den noch längst nicht ausgetriebenen Resten von christlicher Theologie innerhalb der philosophischen Problematik«. M. Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 229.