

Harald Seubert

Philosophiegeschichte des 20. Jahrhunderts

Das Strahlen im Zeichen triumphalen Unheils



ACADEMIA

Harald Seubert

Philosophiegeschichte des 20. Jahrhunderts

Das Strahlen im Zeichen triumphalen Unheils



ACADEMIA

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

ISBN 978-3-89665-928-6 (Print)

ISBN 978-3-89665-929-3 (ePDF)



Onlineversion
Nomos eLibrary

1. Auflage 2021

© Academia – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, Baden-Baden 2021. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Besuchen Sie uns im Internet
academia-verlag.de

Für Kristina Schippling
Erinnerte Zukunft, antizipierte Gegenwart, Präsenz des Vergangenen

Inhaltsverzeichnis

Erster Teil: Philosophisches Erbe – Wiedergewinnung und Destruktion	31
I. Philosophie des Lebens und der Geisteswissenschaften: Wilhelm Dilthey zwischen Nietzsche und Hegel	33
1. Ausdruck und Fluktuanz	33
2. Konstellationen – Husserl und Dilthey	37
3. Nietzsche im Hintergrund	39
II. Genesis und Geltung der Phänomenologie: Edmund Husserl	43
1. Charakteristik	43
2. Husserls Anfänge	46
3. Psychologismuskritik und ‚Logische Untersuchungen‘	47
4. Das Projekt der ‚Ideen‘	52
5. Philosophie als „strenge Wissenschaft“ und Selbstbesinnung	57
6. Leiblichkeit und inneres Zeitbewusstsein	59
7. Das Ich als „Residuum in der Weltvernichtung“ und das Ideal einer geeinten Menschheit	65
8. Phänomenologie als Haltung und als Erfüllung der Philosophie	67
Exkurs Nicolai Hartmann	70
III. Neukantianismus: Epistemologie und erneuerte Metaphysik der Metaphysik: Natorp, Windelband, Rickert	73
1. Landschaft aus dem Rückblick Ernst Cassirer und der Neukantianismus	73
1. Der Philosoph im bürgerlichen Zeitalter	73
2. Symbolische Formen und Weltorientierung	78
3. Kunst: Die symbolische Leerstelle	84
4. Technik: Diesseits des „Gestells“	86
5. Der Mythos des Staates	88

2. Neukantianische Profile	89
1. Hermann Cohen: Neukantianismus als Projekt – Reine Erkenntnislehre und Logik und das Vermächtnis einer ‚Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums‘	89
2. Paul Natorp: Philosophische Systematik als Frage nach dem Absoluten	96
3. Der südwestdeutsche Neukantianismus (Wilhelm Windelband und Heinrich Rickert)	99
IV. Der Denkweg Martin Heidegger und seine Wegstrecken	103
1. Heidegger-Topologien	103
2. Holzwege: Anzeige einer Aporie	118
V. Anders als Sein geschieht. Konstellationen der Existenz jenseits des Seinsdenkens	125
1. Jaspers	125
2. Hannah Arendt: mehr als ein Exkurs	144
3. Heidegger-Jaspers: Das Antipodenverhältnis noch einmal	147
4. Anthropologie, Metaphysik und Fundamentalontologie: Max Scheler	149
5. „Vertauschte Fronten“, Jüdisches Antidotum oder: Gestörte Zeitgenossenschaft? Bemerkungen zu Franz Rosenzweig	157
Zweiter Teil: Analysis und die logische Form der Welt	165
I. Freges Neubegründung der Logik	167
II. Basissätze. Oder die Geschichtlichkeit der analytischen Philosophie	171
1. Russell und die Husserlsche Phänomenologie: Indirekte Annäherungen	171
1. Russells Denkansatz	171
2. Zum Philosophiebegriff des Logischen Atomismus	173
3. Umbau und Gehalt der Philosophie nach Russell	175
4. Der Ort der Psychologie: Neutraler Monismus	178
5. Psychologie und Moral	181
6. Russell und Husserl noch einmal: Für eine selbstbegrenzte und moralisch sensible Aufklärung	185

2. Wittgensteins Welten	187
1. Das andere „Zu den Sachen selbst“	187
2. Sagen, was der Fall ist	191
3. Bedeutung und Lebensform. Wie meinst Du das?	193
4. Das tief geheimnisvolle Ich	196
5. Kontinuitäten und die Grenzen der Sprache	199
6. Wittgensteins Fermata	204
III. Transatlantische Diskurse: A.N. Whiteheads Prozessphilosophie und Ch. S. Peirce Semiotik	205
1. Zeichenhandeln und -denken: Ch. S. Peirce	205
2. Whiteheads kosmologischer Monismus	208
3. Platons Chorá und Whiteheads Begriff des extensiven Kontinuums	213
4. Die zweifache Wahrheit: Whiteheads Konzept der Proposition und die Wahrheitstheorien der Kohärenz und Korrespondenz	215
5. Die Bestimmungen des Lebens und des Bewußtseins	215
6. Gottes Gedanken in der Schöpfung und die zwei Naturen Gottes	216
Dritter Teil: Zwischenwelten Max Weber und Sigmund Freud, oder: Ob Philosophie an ihr Ende gekommen ist	219
I. Max Weber und die <i>Conditio moderna</i>	221
1. Die strenge Wissenschaft von Geschichte und Gesellschaft	221
2. Idealtypen	225
3. Die Okzidentale Rationalität als Sonderweg	226
4. Askese und Eros	229
II. Sigmund Freud und das „innere Afrika“	233
1. Zwischen Hypnosetechnik und psychoanalytischem Imperativ	233
2. Psychoanalyse als eine spezifische Form der Hermeneutik des Gesprächs	235
3. Archäologie und Topologie der Seele	236
4. Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Freuds portatives Vaterland	240
5. Jenseits des Lustprinzips: Der Todestrieb	241

Vierter Teil: Philosophie nach 1945 – Abbrüche und Kontinuitäten – Brückenschlagen über Ströme, die vergehen	245
I. Messianität und Neomarxismus: Jüdisches Denken zwischen den Zeiten	247
1. Ernst Bloch: Die philosophische Prophetie des messianischen Zeitalters	247
1. Mangel und „unendliche Fahrt“	248
2. Eschatologie und Chiliasmus	253
3. Kunst als die „eigentlich metaphysische Tätigkeit“: Die Stimmung des ‚Geist der Utopie‘	255
4. System als Kaleidoskop: ‚Prinzip Hoffnung‘ und späte Gedanken	256
5. Tradition und Utopie	258
2. Georg Lukács: Naphta im 20. Jahrhundert	259
3. Messianität und Welterlösung, Revolution und Theologie: Walter Benjamin	266
1. Diametrale Freundschaften	268
2. Aisthetica	269
3. Das Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit und die Aura	274
4. Passagen-Werke und -Wege	277
5. Geschichtsphilosophie und Dialektik im Stillstand	279
4. Theodor W. Adorno: Das richtige Leben im falschen:	283
1. Jenseits des „Projekts Aufklärung“	283
2. Dialektik und Negativität	288
3. Kunst als Methexis am Absoluten	293
4. Kritische Theorie der Gesellschaft im Kontext	296
II. Karl R. Popper und der Kritische Rationalismus	303
1. Wissenschafts- und Erkenntnistheorie	305
2. Politische Philosophie: Zur Verteidigung der Offenen Gesellschaft	312
3. Welt 3 – Kritisch-rationale Rekonstruktionen der Metaphysik	318
4. Was bleibt? Poppersche Erbschaften	322
III. Differenz, Leben und Ecriture. Fortschreibungen der Phänomenologie aus Frankreich	325
1. Sartre und Camus: Eine Jahrhundert-Konstellation	325

2. Merleau-Ponty: Die Opazität und Medialität des Leibes	329
3. Jean-François Lyotard: Differenz zwischen Archipelen	332
4. Foucault: Parrhesia, in Diskurse verstrickt	338
5. Lévinas: Lehre als Gespräch oder: Der Andere als die Sache selbst	344
6. Derrida: Jenseits der Differenz von Metaphysik und Nicht-Metaphysik	346
1. Grammatik, Stimme, Idee	346
2. Differenz-Bedeutungen	349
3. Derridas spätes Denken: Recht und Politik	350
4. Die Gabe und die Verzeihung	353
5. Religion	354
6. Gadamer und Derrida: Späte Gespräche	354
IV. Nach dem Nullpunkt: Philosophische Konstellationen in Deutschland nach 1945	365
1. Umformungen der Phänomenologie	365
2. Nach Heidegger	368
3. Die skeptische Generation und ihre Traditionen	369
V. Politische Philosophie im 20. Jahrhundert: Die Antike und die Wiedergewinnung von Vernunft aus der Geschichte	381
1. Eric Voegelins Weltgeschichtliche Betrachtungen	381
2. Hannah Arendt und das Phänomen der Natalität	383
3. Leo Strauss und die Kunst des differenzierten Schreibens im Angesicht der Zensur	404
VI. Seismogramme und philosophischer Diskurs der Moderne: Jürgen Habermas	407
1. Strukturwandel und Öffentlichkeit	407
2. Debatten, Positionen, Begriffe: Was Jürgen Habermas am meisten interessiert	412
VII. Philosophie des langen Gedächtnisses: Hans Blumenberg	433
1. Der „unsichtbare Philosoph“: Anekdote und Metapher	433
2. Schreibprozesse	438
3. Geschichtliche Phänomenologie und Distanz	438

4. Humanität der Umständlichkeit	441
5. Realität aus dem Abstand	442
6. Blumenberg und Heidegger	443
VIII. Transformationen: Grundlinien analytischer Philosophie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts	449
1. Pragmatistischer Kontext	450
2. Quine: Sprachnetze	453
3. Davidson: Sprache, Wahrheit, Geist	455
4. Hilary Putnam: interner Realismus	458
5. Nelson Goodman (1906–1998): Die dynamische Erzeugung der Welt	460
6. Stanley Cavell (1926–2018): Skepsis und Tragödie	461
1. Claims of Reason	462
2. Gründungsakte	465
3. Melancholie und Zweifel	468
4. Gebrochene Treue, neuer Bund: „Remarriage“	470
5. Cinema-Philosophy	472
7. Robert Brandom: Gedankenlinien	474
Ausblick: Sinnlinien in die Philosophie im 21. Jahrhundert	477
Kleiner autobiographischer Epilog	489
Register	493
Personen	493
Sachen	497



© Matthias Lutzeyer, *ohne Titel, Eisenoxydschwarz und Rußschwarz und Leinöl auf Holz und Stahlgitter, 57x60 cm, 6-teilig, 2020. Foto: Frank Paul Kistner*

Vorbemerkung

Dieses Buch geht auf eine Vorlesung zurück, die ich zuerst im WS 2004/05 an meiner Habilitationsuniversität, der Alma mater in Halle gehalten habe. In München, Bamberg, Basel habe ich in den Folgejahren die Grundgedanken der Vorlesung ganz oder in Teilen wiederholt. Manches ist gestrafft, aktualisiert, geschärft und anderes erweitert worden. Manche neuen Elemente kamen hinzu, vor allem im Bereich der sogenannten analytischen Philosophie. An der Druckfassung habe ich seit Sommer 2020 intensiv gearbeitet, viele Partien neu geschrieben oder umgestaltet.

Eine solche Darstellung nimmt notwendigerweise eine bestimmte Perspektive ein, auch wenn sie sich um Gerechtigkeit und Abwägung bemühen sollte. Ich versuche, aus der Reflexion der Denkformen, die mich am stärksten beeinflusst haben und im antiken Denken, der klassischen deutschen Philosophie seit Kant und schließlich der Philosophie der Moderne, ausgehend von Nietzsche, diese Tour d'horizon zu beschreiten. Damit verbindet sich eine Faszinationsgeschichte (K. Heinrich), die für mich von dem jüngst vergangenen, in vielen Zügen noch gegenwärtigen Denken ausgeht. Systematisch soll die Denkbewegung des vergangenen Jahrhunderts vor der Frage nach der Metaphysik, ihren Krisen und Transformationen, als ein Bewegungszusammenhang transparent gemacht werden, an dem heutiges Denken nicht vorbeikommt. Mitunter erlaube ich mir, Hörerinnen und Hörer anzureden, um den Vorlesungsgestus in der Buchform zu bewahren. Die Zitate sind teilweise ausführlicher gehalten als in meinen anderen Büchern, weil die eigene Stimme der Autoren unerlässlich ist. Philosophischem Denken soll man ein wenig zusehen können, denn nicht nur das Was oder Wie macht sein Timbre, ja seine Aura aus. Antiauratisch zu sein, war nicht immer eine philosophische Tugend. Philosophie in ihrer Geschichtlichkeit ist nicht nur mehr, sondern ganz anderes als bloße Doxographie.¹

1 Dies lernte ich vor allem von Werner Beierwaltes und Stephan Otto, zwei Philosophen gleichen Jahrgangs 1931 und gänzlich unterschiedlicher Grundorientierung: Während Beierwaltes: *Denken des Einen*, Frankfurt/Main 1985 und in vielen anderen seiner Bücher, lebenslang an einer Übertragung der Denkgeschichte des Platonismus in Probleme der Moderne, vor allem die Evokation mit der klassischen deutschen Philosophie und der Konfrontation mit Heidegger, interessiert war, versuchte Otto eine „blaupausige Konfrontation. S. Otto, *Rekonstruktion der Geschichte* Band II. München 1992. Die beiden Münchner Ordinarien waren in concreto weit voneinander entfernt, doch sie verfolgten, wie man aus der Rückschau sehen kann, eine ähnliche Grundfrage.

Ich bin von der Philosophie in diesem Jahrhundert der Unvernunft und der Schrecken dauerhaft fasziniert, von den Neuaufbrüchen und dem Mut, in einem szientistischen und ideologischen Zeitalter philosophischem Denken sein Recht zu geben; auch von der Art, wie die großen Inventionen von Literatur und Kunst philosophische Resonanz finden, teilweise auch den Taktschlag vorgaben. Die Faszination möchte ich weitergeben, um Sachlichkeit bemüht und in dem Versuch, den vergangenen und teils hoch aktuellen Stimmen in ihrer Verschiedenheit gerecht zu werden, sie also gerade nicht aus einem fixierten Konzept heraus abzuurteilen. Die verschlungenen Denkbewegungen lassen sich nicht leicht auf eine Formel bringen.² Sie verlaufen eher labyrinthisch als linear: Eine vertiefte Annäherung an den Grund von Sein und Selbst, die Verfahrensweisen der Archäologie und der Destruktion führen aber in den besten Fällen zu einer „Aufklärung, die in die Tiefen steigt“ (Th. Mann). Die Randgänge der akademischen Philosophie werden mitunter wichtiger als der akademische Diskurs. Tiefenpsychologie, Soziologie, Gesellschaftstheorie kreuzen den Weg der Philosophie und verändern sie ihrerseits.

Geschrieben ist dieses Buch „cum ira et studio“, nicht mit dem handbuchartigen Anspruch auf Vollständigkeit, welcher sich ohnehin nicht erfüllen lässt, wohl aber in der Absicht, das aus meiner Sicht Erinnerungswerte, Markante, auch in rettender Kritik, deutlich zu machen. Daher werden Proportionen tariert, Querverbindungen hergestellt.

Die historischen Verwicklungen, der „Verrat der Denker am Geist“, begehen auf diesem Weg immer wieder.³ Oftmals senden dieselben Persönlichkeiten unterschiedliche Signale aus. Man kann dies an Martin Heidegger auf der einen und an Georg Lukács oder Ernst Bloch auf der anderen Seite sehen. Ob man aus der Geschichte lernen, das 21. Jahrhundert die Fehlgänge des 20. korrigieren kann, ist eine Frage, die ins Offene weist, unentschieden bleibt und diesen Versuch mitbestimmt. Die Denkgeschichte des 20. Jahrhunderts bringt Belastendes und Belastetes, auch Schändliches zutage. Der „Verrat“ und die „Komplizenschaft“ sind unverkennbar. Doch der Ideenhistoriker und systematisch Mitdenkende ist nicht das Weltgericht. Ich jedenfalls bin es nicht.⁴ Dieses Denken birgt auch große Ressourcen, prominente, weniger prominente

2 Vgl. E. Hobsbawm, *Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, München 1995, S. 5 ff., siehe auch ders. *Zwischenwelten und Übergangszeiten, Interventionen und Wortmeldungen*, Köln 2009.

3 Vgl. P. Hazard, *Die Krise des europäischen Geistes. 1680–1715*. Aus dem Französischen übertragen von H. Wegener, Hamburg 1939 u.ö., siehe auch M. Boveri, *Der Verrat im 20. Jahrhundert*. 4 Bände. Hamburg 1956 ff.

4 Ähnlicher Tenor bei Hans Blumenberg, Gespräch mit einem unbekannten Teilnehmer des Rothacker-Kreises. Der Blumenberg-Biograph Rüdiger Zill vermutet im Contrepart Jürgen Habermas. R. Zill, Hans Blumenberg. Eine intellektuelle Biographie, Berlin 2020, S. 249 f., S. 265 ff.

und vergessene. Rettende Kritik (W. Benjamin) ist deshalb eine nahliegende Maxime. Wie weit die Kritik, wie weit die Rettung geht, ist im Einzelnen eine komplexe Frage an die Urteilskraft. Dass moralische und denkerische Erstrangigkeit oftmals im Konflikt stehen, ist ein Skandalon, aber es ist nicht zu ändern. Hans Jonas diskutierte diese Asymmetrie im vergleichenden Blick auf Martin Heidegger und den Kantinterpreten Julius Ebbinghaus, der offen eingestand, Kant habe ihn vor der nazistischen Verfehlung bewahrt.⁵ Linien werden herauspräpariert und führen am Ende zu einem komplexen, negativ dialektischen „fabula docet“, eher des Sinnes, was aus der Denkgeschichte des 20. Jahrhunderts nicht vergessen werden darf.

Die Gliederung setzt drei Grundlinien des Denkens im 20. Jahrhundert an. Eine erste (I. Teil), hat das große Verdienst, nach der Wahrheit und der Sache selbst zu fragen, Wahrheitsgeltung von der Genesis von Denk- und Fühlakten abzusetzen. Edmund Husserl und der Neukantianismus sind hier unschätzbare Wege gegangen, an die Heidegger oder Jaspers anschließen konnten.

Die phänomenologisch-hermeneutischen Linien und die axiomatisch-analytischen überkreuzen sich in der ersten Jahrhunderthälfte bereits vielfach. Dennoch werden sie getrennt behandelt. Die Keimzellen der heute weit entfernten „kontinentalen“, alteuropäischen und der „analytischen“ Philosophie (II. Teil) liegen bei Frege und Wittgenstein.

Mehr und expliziter als in anderen Epochen hat die Philosophie der Moderne mit Welten zu tun, die nicht nur in den Einflussbereich der Philosophie gehören: mit der Gesellschaft und der menschlichen Seele. Von Max Weber und Sigmund Freud muss deshalb zumindest exemplarisch die Rede sein (III. Teil); auch wenn sie nur wie große Archipele aus einer ganzen Landschaft der Gesellschaftstheorie und tiefenanalytischen Seelenlehre aufragen. Jene Philosophie, die sich in Kritischer Theorie der eigenen Zeit aussetzte, die das Risiko des unmittelbar Politischen einging, gehört unmittelbar in diese Fluchtlinie.

Das Schwergewicht und die formierenden Leistungen liegen m.E. in der ersten Hälfte des Jahrhunderts. Das Denken musste sich nach 1945 aus einem Weltalter der Unvernunft erst allmählich wieder auf die Vernunftwege bringen. Damit verbanden sich Defätismus und arbiträre Ansätze. Dennoch sind auch die Denkbewegungen der zweiten Jahrhunderthälfte sehr bedeutsam (IV. Teil). Vereinzelt Remigrationen wie der Kritischen Theorie kommt dabei hohe Bedeutung zu. Die Inzitate, die stark von deutschsprachigen Denkern gelegt wurden, strahlten zurück. Ich schließe mit einer skizzierten Fluchtlinie ins 21. Jahrhundert; einem Ausblick, der die Diagnose eines Status quo mit Erwartungen verbindet. Philosophisches Denken wird sich im Zeitalter einer nie geahnten Vernetzung und Verflechtung selbst verändern. Es wird

5 H. Jonas, *Erinnerungen*. Nach Gesprächen mit Rahel Salamander, Frankfurt/Main, Leipzig 2003, S. 240 ff.

auf manche Gewissheiten und Konventionen verzichten und dennoch wird es weiter aus den alteuropäischen Quellen lernen können und ins Offene gehen. Jedenfalls dann, wenn es am Weltbegriff der Philosophie festhalten und weiter etwas zu sagen haben will.

Deutlich erkennbar ist sicher, dass der Verfasser stärker von den Tendenzen einer „kontinentalen“ Tradition von Phänomenologie, Hermeneutik, Ideengeschichte und philosophischem Kritizismus als einer analytischen geprägt ist. Ich habe aber zunehmend die fein ziselierten Argumentationsanalysen der analytischen Traditionen schätzen gelernt, dort, wo sie keinem reduktionistischen Dogma folgen und Fragen nicht vorschnell zu Scheinfragen erklären. Beide Linien in ihrer statutarischen Gegenüberstellung zu belassen, bedeutet ohnehin eine Abstraktion. Es kommt, meine ich, vielmehr darauf an, sie in einen Gesprächszusammenhang zu bringen. Die Sache der Philosophie reicht über Schulbildungen immer hinaus.

So wird man dem Buch auch anmerken, dass es sich ständig im Spannungsfeld zwischen Schul- und Weltbegriff der Philosophie bewegt. Der Weltbegriff, das, was nach Kant notwendig jedermann interessiert, ist das Telos philosophischen Nachdenkens, das nicht verliert, sondern nur gewinnen kann, es auch von existentiellen Fragen mibestimmt ist.

Dies kann man anders sehen. Man sollte aber das eröffnete Blickfeld nicht leichtfertig verengen, wie es in mangelnder Ambiguitätstoleranz und sich in ihre Hallräume verhakender Stimmen zunehmend üblich geworden ist. Eine unphilosophische Haltung wäre dies in jedem Fall.⁶

*

Die Erinnerung geht zurück und ruft Hörerinnen und Hörer aus der Vergangenheit auf, die teils zu Freunden und Freundinnen wurden: intensive symphilosophische Wegkreuzungen, die manchmal bis heute andauern, teils sich verloren haben, in beidseitigen Enttäuschungen oder in den Achtlosigkeiten des Alltags. Erst im Rückblick erkennt man, wie viel in der Zeit gemeinsamen Denkens liegt und was sie für das eigene Leben bedeutet.

Die Widmung geht über all das hinaus: in eine geistig-seelische Tiefenbegegnung, wie man sie sehr selten im Leben haben mag, und das nur, wenn man sehr viel Glück hat.⁷

*

6 Zur Ambiguitätstoleranz vgl. Th. Bauer, *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*, Ditzingen 2018, S. 7 ff.

7 Dazu auch das gemeinsame Buch: K. Schippling und H. Seubert, *Bewusstseinsprung*, Basel, Berlin 2021.

Auf Kristinas Anregung geht auch die Wahl des Untertitels zurück, in Anspielung auf die Sequenz am Beginn der ‚Dialektik der Aufklärung‘ von Horkheimer und Adorno. Jenes Diktum besagt, dass die vollends aufgeklärte Erde „im Zeichen triumphalen Unheils strahlen“ werde:⁸ Von tiefer Ambivalenz durchzogen ist das Sinnbild des Strahlens. Es kann an die finale nukleare Strahlung in einem tödlichen Desaster denken lassen, das in der bipolaren Konstellation des Kalten Krieges als Bedrohung ständig nahelag, aber auch in der heutigen fragilen Weltunordnung nach wie vor latent bleibt. Angezeigt sein könnte auch ein weniger denn je selbstverständlicher Aufschein von Schönheit und phänomenaler Wahrheit, der sich im Zeichen der Dialektik der Aufklärung einstellt, im Licht einer instrumentellen Vernunft, die jederzeit in jenes Unheil umschlägt.

Dieser Titel thematisiert die Bruchlinien des Denkens im Zeichen der Moderne, das an seine eigenen Grenzen geht und nicht einfach als „Philosophischer Diskurs der Moderne“ zu situieren ist.

Der zunächst anvisierte Untertitel „Aufklärung aus der Tiefe“ beschreibt im Anklang an Thomas Manns Rede zum 80.Geburtstag Sigmund Freuds⁹ und seine Josephs-Romane die Tiefensemantik einer angesichts der Moderneerfahrung transformierten Vernünftigkeit.

✱

Die Zusammenarbeit mit Academia/Nomos, mit Dr. Martin Reichinger und Dr. Steffen Burk, war wieder eine reine Freude.

Für Hilfe bei Redigation und Literaturhinweise danke ich Frau Dr. Manuela Massa (Lüneburg, Neapel, Okoyama), meinen Assistenten Herrn Dr. Thomas Dürst (Basel) und Frau Dina Rubner (Basel) sehr herzlich. Mein Nürnberger Sekretariat mit Arlinda Merdani (Nürnberg), über die Nehemiah-Gateway Stiftung, trägt die täglichen Notwendigkeiten in liebenswerter Weise. Auch der Stiftung und ihrem Vorstand gilt mein großer Dank für ihre Großzügigkeit.

HS

Basel, Amrum, Nürnberg im Hochsommer 2021

8 Horkheimer, Adorno, Dialektik der Aufklärung, Frankfurt/Main 1969, S. 7.

9 Th. Mann, Freud und die Zukunft (1936), in: Ders., Reden und Aufsätze, Band 1, Werke Band IX, Frankfurt/Main 1990, S. 478–502.

Einleitung: Verwickelte Linien – Die philosophischen Konstellationen am Beginn des 20. Jahrhunderts

I. Der Übergang vom 19. in das 20. Jahrhundert: Eine Silvesternacht, philosophiehistorisch

1. Der Titel *Philosophie des 20. Jahrhunderts* soll eine Differenz anzeigen. Würde diese Differenz nicht mitgedacht, so würde suggeriert, dass Zeitgeschichte und Gedanke einander unmittelbar finden und einen *Pas de deux* tanzen. Das lässt das 20. Jahrhundert aber nicht zu. Seine tektonischen Beben in weltpolitischer und sozialer Hinsicht reichen in die Gegenwart hinein. In seinem Fanatismus, seinen Verhetzungen scheint es ferngerückt. Und vieles, zumal an Geist und Kunst, ist in alle Windrichtungen zerstoßen. In KZs und Gulags sind Künstler, Intellektuelle, auch Philosophen ermordet worden. Der Suizid der Höchstbegabten war nicht selten. Unzeitiger Tod, so zeigte Jean Améry,¹⁰ verhindert als eine große Ungerechtigkeit, dass ein Werk oder ein Leben das Telos finden, zu dem sie fähig wären. Hermann Kesten, der als Schriftsteller und Emigrant über seine Zeit nachdachte, bestimmte seinen Ort und den anderer Intellektueller mit der Formel „Allein im 20. Jahrhundert“.¹¹ Es gibt gute Gründe diese Formel auch für philosophisches Denken selbst zu verwenden.

Das 20. Jahrhundert ist ein Jahrhundert des Verrats der Intellektuellen gewesen (Margret Boveri) – ihrer selbst-gewollten, selbst-gewählten oder mehr oder minder unbewussten Verstrickung, aus Opportunismus und verhexter Vernunft. Gerade Philosophen neigten dazu. Eine besonders signifikante Inkunabel ist Heideggers Illusion, „den Führer“ (philosophisch) „führen“ zu können, die noch lange in antisemitischen Rankunen fortwirkt. Signifikant sind auch Brechts oder Ernst Blochs Stalin-Enthusiasmus, die Selbstopferung bürgerlicher Denker auf dem Opferstein der Agitation, die je unterschiedlich Walter Benjamin und Georg Lukács vollzogen. Das Golgatha der Individuen, die Rede vom ‚Kalvarienberg des Geistes‘ (Hegel) ist wohl nie so akut geworden wie im 20. Jahrhundert. Walter Benjamins ‚Geschichtsphilosophische Thesen‘, vor allem These IX, die spekulative Variation zu Paul Klees Gemälde

10 J. Améry, *Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod*, Stuttgart 1976.

11 So Hermann Kesten in einem Interview mit Wolfgang Buhl im Studio Franken des Bayrischen Rundfunks, im Besitz des Verfassers. Ich danke Wolfgang Buhl post mortem für vielfache Gespräche zu Hermann Kesten. Vgl. jetzt auch die kompetente Biographie: A. M. Debrunner, *Zuhause im 20. Jahrhundert. Hermann Kesten. Biographie*, Zürich 2017.

des „Angelus novus“, bringt dies auf eine virtuose Formel: „Der Engel hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor *uns* erscheint, da sieht *er* eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, dass der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist dieser Sturm“.¹²

Hegel formulierte mehr als ein Jahrhundert früher eine Überlegung, die sich für das 20. Jahrhundert zu bewahrheiten scheint. Die größten Erfolge könne man „ohne rednerische Übertreibung, bloß mit der richtigen Zusammenstellung des Unglücks[...] zu den furchtbarsten Gemälden erheben und ebenso damit die Empfindung zur tiefsten, ratlosesten Trauer steigern, welcher kein versöhnendes Resultat das Gegengewicht hält“.¹³

Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken erfasst, lehrte derselbe Hegel; und Heidegger antwortet ihm: Philosophie ist nur dann, was sie sein kann, wenn sie die Philosophie ihrer Zeit ist. Nicht unter Absehung von dieser Zeit, nicht unter den Laborbedingungen argumentativer Reinheit ist Philosophiegeschichte des 20. Jahrhunderts aufzufassen. Richtig ist aber auch, dass in gewichtigem Denken immer wieder der Punkt erreicht wird, wo sich der Gedanke bewusst aus der Zeitbedingtheit löst – rein rational, überzeitlich, zeitüberlegen wird; wo er, wie Francis Bacon programmatisch sagte, von sich selbst schweigt.¹⁴ Solche Überlegungen führen unweigerlich auf die Periodisierung des 20. Jahrhunderts. Sie ist strittig und bleibt nicht ohne Folgen für die Versuche, es zu deuten. Ist es ein kurzes Jahrhundert? Anbrechend mit der Jahrhundertkatastrophe (G. F. Kennan) des Ersten Weltkriegs, dem vorläufigen Niedergang Alteuropas, und endend mit dem Niedergang der beiden welthistorischen Blöcke 1989? Dazwischen der Dreißigjährige Krieg des 20. Jahrhunderts, wie ihn große Analytiker der Zeit wie Raymond Aron benannten. Und danach? Vielleicht der Anbruch einer Friedenszeit der globalen Ökumene, oder eine neue ökonomisch gesteuerte Gefährdung?

12 W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, hg. von H. Schweppenhäuser und R. Tiedemann, Frankfurt/Main 1974, S. 697 f.

13 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Theorie-Werkausgabe Band XII, Frankfurt/Main 1970, S. 34 f.

14 Hier nehme ich den berühmten Baconschen Topos auf: „Über uns selbst aber schweigen wir“: „De nobis ipsi silemus“. Einerseits umhüllen sich diejenigen, die so verfahren, in ein scheinbar valides Geheimnis, andererseits zeigen sie, dass die moderne Wissenschaft solche Geheimnisse gerade nicht haben darf.

Oder ist es, politisch historisch gesehen, doch vielmehr ein langes Jahrhundert. Der Beginn würde dann mit der Französischen Revolution ansetzen oder mit den bürgerlichen Revolutionen des 19. Jahrhunderts, als die Kabinettsdiplomatie ihre Bindekraft verlor? Mit dem Jahr 1848, vielleicht dem Hambacher Fest 1832, spätestens mit der Sprengung und mühseligen Neubalancierungen unter Bismarck im Jahr 1870/71. Das Ende könnte ebenfalls offengelassen werden. Der Schatten des 20. Jahrhunderts reicht weit in das 21. hinein. Denn nach 1989 brach nicht das Ende der Geschichte aus (Fukuyama).¹⁵ Auch die vielfach gespaltene One World transportiert noch Bestände aus der Vergangenheit, mit denen wir noch immer leben.

Man kann auch, wie es etwa Jürgen Habermas tat, die große Zäsur mit dem Jahr 1945 ansetzen. Eine neuartige Welt sei da geboren worden, die europäischen, insbesondere deutschen Sonderwege seien ein für allemal diskreditiert, der westliche Weg, der im Sinn einer „Einbeziehung des Anderen“ zu einer Universalität der Menschenrechte führt, sei unhintergebar geworden.¹⁶

Doch die Universalität ist eben eine kontrafaktische; in den Realitäten sind Brüche und Feindschaften nach wie vor virulent. Deshalb kann man sich fragen, ob die Zerstörung der Humanität wirklich ein für alle Mal beendet ist, wie nahe die Gespenster der Vergangenheit sind.

Dennoch bedeutet das Jahr 1945 eine tiefe Zäsur, einen Niedergang der Humanität, an dreierlei sehr verschiedenen Fronten: dem von Deutschland und Deutschen initiierten Massenmord (Auschwitz, die Shoah, die Signatur, die sich aller Vergleichbarkeit entzieht), dem GULAG und den Massenvertreibungen durch Stalins Horden und dem „tödlichen Feuer vom Himmel“ mit dem Abwurf der Atombombe (Hiroshima, Nagasaki); die die Fragilität der Fortexistenz der menschlichen Gattung vor aller Augen demonstrierte.¹⁷

2. Wo ist der Ort der Philosophie in diesem Panorama? Der britisch-deutsche Kunsthistoriker Ernst H. Gombrich formulierte einmal treffend, nur durch ihre große Kunst sei diese Epoche gerechtfertigt, durch Marck und

15 F. Fukuyama, *Das Ende der Geschichte. The End of History*, München 1992. Über Fukuyamas weitere Werke äußere ich mich hier nicht. Der Gegenblick auf Hegel und von Hegel her ist jüngst kraftvoll thematisiert worden von J. Kaube, *Hegels Welt*. Berlin 2020.

16 Zu der Grundfigur: J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt/Main 1996, S. 7 ff.

17 Dazu mit bis heute bedrängender Klarsichtigkeit G. Picht, *Hier und Jetzt: Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima*, 2 Bände Stuttgart 1981. Wegen der vielen Sinnlinien, die bei ihm zusammenlaufen, auch wegen meiner Politikberatungs-Affinität und dem engen Kontakt zu Michael Stürmer, hatte ich als Mitzwanziger über Picht promovieren wollen. Manfred Riedel setzte mich dann mit erfreulicher Insistenz auf das Heidegger-Nietzsche-Thema. Vor der Folie späterer universitärer Planierungen sind beides unzeitgemäße und zugleich in der Existenzialität tief bewegende Themen.

Macke, Chagall, Picasso, Schönberg, Alban Berg, die große Literatur aller Kulturnationen.

Die Philosophie hat kaum je die Unschuld der großen in sich ruhenden Hervorbringungen. Es spricht sogar für sie, dass sie immer wieder neu aufbricht. Selten erreicht sie die Abgeschlossenheit und Vollkommenheit des Werkes, sie ist eher Prozess und Selbstrevision. Wo sie nicht auf die Höhe des Exemplarischen gelangt, hat sie immer den Charakter der Doxa, der uneingestanden Meinung, an sich.

Meinungen, oder modern gesprochen: Ideologien, stellen die dianoetische, bewegte, denkende Untersuchung und Selbstbefragung still. Mitunter wirkt sich dies auch auf die Philosophen aus.¹⁸ In Meinungen verstrickt, wird Philosophie selbst zur „Ideologie“, die im 20. Jahrhundert die Namensunschuld, Lehre von den Ideen zu sein, verloren hat.¹⁹ Die Versuchung des Philosophen, auch an der Macht teilzuhaben, ist groß und nachhaltig. Wer war dem im 20. Jahrhundert gewachsen? Ein gründlicher Kantianer wie Ebbinghaus war jedenfalls an Bon Sens und Abwehr der totalitären Ideologie Heideggers klar überlegen.

Bemerkenswert ist, dass die Philosophie im 20. Jahrhundert zu neuer eigenständiger Kraft fand. Namen wie Husserl, Heidegger oder Wittgenstein stehen dafür ein. Diese Ambivalenzen werden im Einzelnen zu durchmessen sein.

Unstrittig aber ist auch, dass das Jahr 1945 eine tief gehende Zäsur markiert, einen Hiatt, wenngleich die großen philosophischen Grundrichtungen davor und danach eine Kontinuität erkennen lassen. Husserls Begründung der Phänomenologie als strenge Wissenschaft und als universale Rekonstruktion der Ersten Philosophie findet Resonanz in Frankreich, und im Umkreis der Phänomenologie des leiblichen Lebens. Hier erwacht eine zweite Generation von Phänomenologen, ausgehend von Merleau-Ponty, in Verschränkungen mit der Psychoanalyse und dem Marxismus, aber auch der Thematik des Anderen und einer tiefen religionsphilosophischen Pointierung von Lévinas bis zu Ricoeur.²⁰

Heideggers weltweite Resonanz hat ihre Zentren vor allem außerhalb Deutschlands. Dort wogen nach 1945 latente und offensichtliche Urteile und Vorurteile stärker. Wittgensteins einsame Erörterungsgänge vom ‚Tractatus‘ bis zu den ‚Logischen Untersuchungen‘ finden ihre Resonanz in den großflächigen Strömungen der analytischen Philosophie in den angelsächsischen

18 Platon, Theaitetos 191 d-e. Vgl. H. Seubert, Platon-Anfang-Mitte und Ziel der Philosophie, Freiburg/Br. München 2017, S. 454 ff.

19 Zu Comte vgl. W. Schrader, Das Experiment der Autonomie. Studien zu einer Comte- und Marx-Kritik, Amsterdam 1977.

20 Eine Summe zieht P. Ricoeur, Das Selbst als ein Anderer. München 1996, vor allem S. 13 ff.

Traditionen.²¹ Was daran *intentio recta* und was *inention obliqua* war, ist schwer zu unterscheiden. Selbst Zeittendenzen, die durch nachfolgende historische Entwicklungen destruiert scheinen könnten: weiträumige Debatten des Marxismus oder der jüdischen Stimme in der europäischen Philosophie fanden nach 1945 ihre mehr oder minder überzeugende Fortschreibung und um das Jahr 1968 nochmals einen Höhepunkt, mit nachhallenden Tönen in den sechziger Jahren.²²

Man muss sich eine weitere Frage stellen: Wie sehr sind die philosophischen Leistungen eines Zeitalters an einzelne Namen geknüpft? Und wie sehr ruhen sie umgekehrt, ähnlich der künstlerischen und ‚literarischen Evolution‘, auf einem breiten Überlieferungsstrom auf, so dass im einzelnen Denken etwas präsent werde, was aus einem weiter gehenden Strom hervortritt. Whiteheads bekannter Ausspruch, dass Philosophie aus einigen Fußnoten zu Platon bestehe, aber auch die immer wieder geäußerte Überlegung, dass Philosophie nicht eigentlich eine lineare Fortschrittsgeschichte kenne, sondern dass es einige wesentliche, immer wiederkehrende Knotenpunkte seien, die sie bestimmen, bleibt an den Genealogien des 20. Jahrhunderts zu überprüfen.

Hat Philosophie Geschichte oder hat sie keine? Jene Differenz, die zwischen Hans-Georg Gadamer und Kurt Flasch ausgetragen wurde,²³ bleibt methodisch hoch relevant. Es ist die Frage: Ist, was zählt, in einem letztlich nicht durch historische und räumliche Koordinaten bestimmten, freien Raum angesiedelt, oder sind spezifische Daten unverlierbar jenem Denken eingeschrieben, so wie es moderne Kunst und vor allem die Poetik eines Sprechens am Rande des Schweigens, wie in Celans ‚Meridian‘-Rede zu Recht für sich beansprucht?²⁴

Erst der Gedankengang im Ganzen kann auf diese Fragen eine Antwort geben. Dass hier ein ernsthaftes Problem liegt, sei aber schon jetzt thematisiert.

Nicht minder liegt ein solches Problem in der Frage des *Kanons*. Ähnlich wie in der Musik- und Kunstgeschichte, sind es auch in der Philosophiegeschichte (mit einer zunehmenden, nicht unproblematischen Tendenz) wenige, immer schmäler abgegrenzte Partikel, über die im Sinne einer Expertenkultur immer mehr gewusst wird. Auf sie kann man den Fokus richten. Dieselben

21 Vgl. hierzu die für die Topographie hilfreiche, wenn auch keinesfalls ausreichende Darlegung bei Ricoeur, *ibid.*, S., 291 ff.

22 Vgl. dazu G.C. Behrmann, M.Bock u.a. Intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule, korrigierte Studienausgabe, Campus, Frankfurt am Main/New York 2000.

23 Dazu K. Flasch, Philosophie hat Geschichte. Band 2: Theorie der Philosophiegeschichte. Klostermann, Frankfurt am Main 2005, S. 20 ff.

24 Moderne wird dabei in einem empathischen, nicht auf einen Nenner zu bringenden Sinn verstanden, der gerade bei Celan kulminierte. Diesen Zug hat in der Fülle der Celan-Literatur K. Reichert, Paul Celan. Erinnerungen und Briefe, Frankfurt/Main 2020.

Stücke kann man in immer luzideren Einspielungen hören. Jeder wendet sich ihnen zu. Weite Teile der Weltmusik und -literatur aber bleiben ungepflügtes Land, unbetretenes Terrain.

Mitunter wird der Anschein erweckt, als sei heutiges philosophisches Denken, das die Debatten bestimmt, auf eine einzige Methode geeicht. Bei aller Klärung, die argumentationsanalytische Untersuchungsformen bringen können, spricht manches dafür, dass sich eigene philosophische Arbeiten nur in der Verpflichtung vor der ‚Philosophia perennis‘, vor allem aber vor jenen philosophischen Bemühungen, die uns unmittelbar vorausgingen, hinreichend perspektivenreich erproben können.

Damit verbindet sich selbstredend auch eine weitere Frage: jene der Kulturelativität des philosophischen Denkens. Mehrere Geburtsorte der Philosophie, auch in einem engeren Sinn japanische, indische, chinesische Ursprünge und Prägeformen, sind in den letzten Jahren im Zuge transversaler Vernunft namhaft gemacht worden.²⁵ Gerade das 20. Jahrhundert bringt es mit sich, dass europäisches Denken von anderen Weltorten aus interpretierbar geworden ist und sich auch selbst durch diesen Spiegel in seiner Alterität erst zu interpretieren vermag.

II. Schnitte: Abenteuer einer Silvesternacht

Legen wir einen zeitlichen groben Schnitt; fragen wir nach der Herkunftsgeschichte des Denkens im 20. Jahrhundert.

Eine große Zäsur fällt in die Zeit um Hegels und Goethes Tod 1831/32. Schelling stirbt erst gut zwanzig Jahre später. In seiner Spätphilosophie deutet sich aber an, was in der jüngeren Philosophie thematisch werden wird: Skeptische Zweifel gegenüber der Macht eines absoluten Logos und der Vermittlungskraft des Begriffs wie sie Hegel ins Relief trieb. Die Welt ist nur bedingt in Gedanken zu erfassen. Die Kontingenz emanzipiert sich gegenüber der begrifflichen Vermittlung. Dies bedeutet umgekehrt eine ‚Entwirklichung des Geistes‘. Nicht er, sondern Erfahrung, im ganzen weiten Feld, das sich hinter diesem nur vermeintlich klaren Ausgangsbegriff verbirgt, soll erschließend sein.

Existenz und Leben erweisen ihren Überschuss vor dem Begriff. Die Hegelsche Logik, die als Zusammenhang von kategorialer Erkenntnis und Seinserkenntnis konzipiert ist, kann lediglich negativ die Grundbedingungen aller nur möglichen Erkenntnis umschreiben. Das reale Sein selbst, die Phänomenalität, das geheimnisvolle „Wie“ der Dinge bleibt ihr ‚unvordenklich‘. Dies

²⁵ Vgl. E. Holenstein, *Philosophieatlas. Orte und Wege des Denkens*, Zürich 2004. Siehe auch meine Monographie *Weltphilosophie. Ein Entwurf*, Baden-Baden 2016.

erkannte bereits der späte Schelling mit seiner Unterscheidung „negativer“ und „positiver“ Philosophie.

Er antizipiert damit auf seine Weise die nachfolgenden Ströme moderner Philosophie.

Im Sinne Schellings könnte man sagen: „Unser Ausgangspunkt ist das allem Denken zuvor, das unbedingt Existierende“. Es ist diese Sinnlinie, die auf dem Weg von Hegel zu Nietzsche durchbricht.

Damit wird auch in Frage gestellt, dass die Philosophie angesichts der Moderne noch sein und bleiben kann, was sie zwei Jahrtausende hindurch gewesen war: erste Wissenschaft. Sie wird auf den breiten Wegen der universitären Philosophie des 19. Jahrhunderts auf Vorbedingungen in den Einzelwissenschaften zurückgeführt. Daraus ergeben sich folgenreiche Reduktionen. Vor den großen metaphysischen Fragen scheut die akademische Denkbewegung zurück. Philosophie wird weitgehend auf Erkenntnistheorie und Denkpsychologie reduziert. Der Kantianismus etabliert sich neu als eine Theorie der Erkenntnis,²⁶ die auf die Neubegründung der Eigenständigkeit der Philosophie mit erkenntniskritischem Instrumentarium vorausweist. Zudem meldet sich – ausgehend von John Stuart Mill – der neue Begriff der ‚Geisteswissenschaften‘, welche zunächst Legitimation suchen müssen gegenüber den eigentlichen Leitwissenschaften, den Natur- und Ingenieurwissenschaften und deren vermeintlich überlegener Strenge.

Links- und Rechtshegelianismus stehen gegeneinander: Der Rechtshegelianismus wird zu einer contre coeur Hegels reaktionär werdenden preußischen Staatsphilosophie, jener zeigt mit Karl Marx die Tendenz, Hegel vom Kopf auf die Füße zu stellen.²⁷

Die großen inventiven Marken auf diesem Weg aus Idealismus und Metaphysik heraus, dem Weg von Hegel zu Nietzsche, findet man nicht so sehr innerhalb der Universität, sondern dezidiert bei akademischen Außenseitern: in den Gedanken des Dänen Sören Kierkegaard, der an der wirklichen Existenz des Einzelnen in seinen Lebensstadien die Formen des konkreten, existenziellen Geistes aufweist: ästhetisch, ethisch, religiös, und damit zeigt, wie die menschliche Existenz Übergangslos vom einen in das andere Stadium den Sprung vollziehen muss.²⁸

Über dieses wirkliche, faktisch zurückbleibende einzelne Dasein, zwischen Sein und Nichts, zwischen Depression und Freude, Himmel und Hölle, dachte Kierkegaard wortmächtig nach. „Für den Existierenden ist das Existieren

26 Vgl. dazu die souveräne Übersicht: H. Holzhey und W. Röd, *Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts*, München 2004, vor allem S. 42 ff.

27 Siehe unter anderem K. Marx, *Kritik der politischen Ökonomie*, Vorwort, MEW 13, S. 9.

28 Dazu nach wie vor M. Theunissen, *Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard*, München, Freiburg/Br. 1958, S. 5 ff.

sein höchstes Interesse, und die Interessiertheit am Existieren ist die Wirklichkeit. Was Wirklichkeit ist, kann in der Sprache der Abstraktion nicht angegeben werden. 'Jedes Wissen um Wirklichkeit ist Möglichkeit; die einzige Wirklichkeit, um die ein Existierender mehr als wissend ist, ist seine eigene Wirklichkeit, dass er da ist [...]. Die einzige Wirklichkeit, die es für einen Existierenden gibt, ist seine eigene ethische'".²⁹

Bei Marx liegt die Existenz in der Logik eines Gattungsprozesses, der sich primär über Kapital und Produktionsmittel manifestiert. Arbeit und Produktion bestimmen in der Interpretation der nationalökonomischen Verhältnisse das mögliche Bewusstsein. Das vergegenständlichte Bewusstsein muss sich seiner zentralen Dynamik, der Aneignung von Welt im Arbeitsprozess versichern. Denn erst die Praxis kann jene Syntheseleistung und Selbstvollendung der Philosophie erbringen, die Hegel von dem sich selbst vollendenden Begriff erwartet hatte. In der berühmten 11. Feuerbach-These, die bis heute, mehrere Systeme überdauernd, am Eingangportal der Humboldt-Universität zu Berlin nachzulesen ist, wird dies markant deutlich: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu verändern.“³⁰ Feuerbach, der Privatgelehrte, der vor Handwerker- und Gesellenvereinen seine Vorlesungen hielt und nicht im Elfenbeinturm der Universität, greift dem in einer Apotheose der Sinnlichkeit vor, mit dem Anspruch der Anschaulichkeit, der Konkrektion, einer Philosophie des Leibes und der Liebe und der Kritik aller Jenseitsgläubigkeit der Religion.

Auch Nietzsche übte eine fulminante Metakritik an den Verhexungen und Irrtümern der Philosophie als Metaphysik. Er führte sie auf eine metaphysische Krankheit zurück, einen Schwindel der Philosophen. Zu kurieren sei diese Krankheit nur, indem die Hinterwelten in die lebendige Schrift des Leibes übersetzt werden, in das zeithafte Leben, die Hermeneutik konkreten Daseins. Dies bedeutet nach Nietzsche am Leitfaden des Leibes zu philosophieren. Philosophie ist also recht verstanden ein *Vademecum des Lebens*. Die ewigen Wahrheiten der Metaphysik sind nur Fixierungen und Sistierungen, die letztlich zur Täuschung führen. Sie errichten Begriffsdomen auf diesem Lebensfluss, wie Nietzsche schon in seiner frühen Schrift ‚Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne‘ festhält.³¹ Nietzsches Hauptgedanken: Die Ewige Wiederkehr des Gleichen, der schwerste Gedanke und ‚Wille zur Macht‘, das letzte Faktum, zu dem wir hinunterkommen,³² sind daher stets auch Lebens-Lehren. Es sind Kodifizierungen, wie der zeithafte endliche Mensch dieses Leben be-

29 Kierkegaard, A. Unwissenschaftliche Nachschrift II, S. 27.

30 Marx, Engels, Gesamtausgabe, MEGA 3, S. 490 und S. 21.

31 Vgl. F. Nietzsche, KSA 1, S. 875–890.

32 KSA Band 11, S. 461. Damit werden folgenreiche Implikationen für die Positionierung beider Gedanken verbunden. Heidegger hat, ganz im Gegensatz zu den NS-ideologischen Verzeichnungen diesen Zusammenhang differenziert aufgenom-

stehen und sich in ein höheres Dasein hinein transfigurieren soll. ‚Amor fati‘: die Lust und Liebe zum unverfügbaren Schicksal lässt sich ohne Transzendenz nicht mehr rein begrifflich oder theoretisch fassen, sondern in der Spannung zwischen Denken und Dichtung, in der Selbst-Auseinandersetzung des Ichs, das in seinem Schatten sich selbst begegnet. Daher ist es ein entscheidender Zug auf allen Nietzscheschen Denkwegen, dass das Wahre als das Ganze niemals ‚auf einen Schlag‘ zu erfassen ist, sondern nur *in Perspektiven*, und in der Mischung von Klarheit und Abschwächungen.. Hier zeigt sich bereits eine Geste gegen die überlieferte Philosophie, wie sie erst Franz Rosenzweig ein Jahrhundert später in ein großes „In Philosophos“, gegen die Philosophen zwischen Ionien und Jena, transformieren sollte.³³

Innerhalb der Universitäts- und Professorenphilosophie, eines Bürgertums, das bei allem, was man der Gründerzeit kritisch entgegenhalten kann, den Habitus des Besitzes mit jenem des Geistes souverän verschränkte, fand Nietzsche Frage bei Wilhelm Dilthey ihre Entsprechung, mit sehr eigengewichtigen Akzenten. Bei Nietzsche spielt Dilthey keine Rolle. Diltheys Nietzsche-Aneignungen sind marginal. Umso frappierender die Verbindung in der Tiefensemantik ihres Denkens. Janusköpfig sind sie beide: Nietzsche auf die Anfänge zurückbezogen, einerseits in die griechische Antike, das älteste vor-klassische Alte, andererseits im Übergang in eine Weisheit von Übermorgen; Dilthey auf die klassische deutsche Philosophie und Dichtung, die Goethezeit orientiert, wobei er zugleich weiß, dass sie ein Ende hat, dass „wir“ nach dem Sturm leben. Obgleich Dilthey (1833–1911) nur wenige Jahre in das neue Jahrhundert hineinlebte und biographisch wohl mit dem alten Fontane hätte sagen können: „meine Welt ist es nicht mehr“, bieten seine Denkansätze doch übergenug Potential für das beginnende Säkulum.

Machen wir ein Gedankenexperiment: Hätte man die unmittelbare Problemlage an der Jahrhundertwende, in einer Silvesterstunde vor Augen, so wäre die Zukunft offen. Es wäre unklar, was der Ort der Philosophie noch sein kann. Erkenntniskritik einer sich rapide beschleunigenden Wissenschaft, die die Philosophie so wenig noch benötigte wie sie ein Jahrhundert zuvor die Religion zu benötigen meinte: War Philosophie nicht selbst zu einer zu starken, dysfunktionalen Hypothese der Einzelwissenschaften geworden?³⁴ Dies bedeu-

men. Dazu Seubert, mit näheren Nachweisen Heideggers Auseinandersetzung mit Nietzsche und die Sache seines Denkens, Köln, Weimar, Wien 2000, S. 35 ff.

33 Siehe F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, S. 3 ff. Dazu W. Schmied-Kowarzik (Hg.), Franz Rosenzweigs „neues Denken“. Band I Selbstbegrenzendes Denken – In Theologos, Freiburg/Br., München 2006. Für eingehende Gespräche über Rosenzweig danke ich E. Goodman-Thau, Jerusalem, Berlin sehr herzlich.

34 Vor dem Hintergrund der Einzelwissenschaften dehnt sich gleichsam die La Place'sche Aussage, dass Gott eine zu starke Hypothese sei, auf metaphysische Abschlussgedanken, die über einzelwissenschaftliche Hypothesen hinausgehen, selbst aus.

tete auch, dass die Philosophie in dem Bruch zwischen den „zwei Kulturen“ schon mehrheitlich der einen, der geisteswissenschaftlichen Seite, zuneigte. Sie nahm aber noch, halb defätistisch, eine Brückenfunktion ein. Die Bezugnahme auf Kant als Erkenntniskritiker ohne Metaphysik war einschlägig. Der Rückweg zum nachkantischen deutschen Idealismus war offensichtlich in der Breite zunächst einmal verschlossen.³⁵ Nicht zu verkennen ist dabei auch ein Bewusstsein der Epigonalität bei allen, die solche Reprisen gleichwohl unternehmen.

An dieser Bruchstelle wurde die Philosophie im Rückgang zur existenzialistischen Selbstbefragung, die von den eigenen Zeitgenossen indessen allzu leicht in einem Atemzug mit Sektierern und Weltverbesserern gesehen werden konnte.

Die Grenze zwischen dem Selbstverständnis der Philosophie als Wissenschaft und als Weltanschauung wurde zu einem Leitmotiv zahlreicher Selbstreflexionen.

Zu starke Hypothesen wären daher transzendente Verankerungen der Erfahrung. Vgl. zur Lage prägnant H. Holzhey und W. Röd, *Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts. Geschichte der Philosophie Band XII*, München 2004, S. 13 ff.

35 Dazu ausführlich H. Chr. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, 2 Bände, Frankfurt/Main 1986 und 1991.

Erster Teil: Philosophisches Erbe – Wiedergewinnung und Destruktion

I. Philosophie des Lebens und der Geisteswissenschaften: Wilhelm Dilthey zwischen Nietzsche und Hegel

1. Ausdruck und Fluktuanz

Wilhelm Dilthey verdankt sich eine ausgeführte Methodologie der Geisteswissenschaften und der historischen Forschung. Seinerzeit war (man vergleiche die Neukantianer Rickert und Windelband), ausgehend vom Neukantianismus die Unterscheidung zwischen ‚*nomothetischen*‘ (Natur-)Wissenschaften und ‚*ideographischen*‘, das Einzelne beschreibenden Geisteswissenschaften gängig, um diese Differenz zu bezeichnen.³⁶ Diese Antithese des individualisierenden versus des generalisierenden Wissenschaftstypus problematisiert Dilthey. Er raut sie auf und erfasst sie letztlich als irrtümlich. Innerhalb der Geisteswissenschaften sind vielmehr plurale Systeme selbstständig konstituierter Wissenschaften vom Menschen, von Sprache, Wirtschaft, Recht, Religion, Kunst am Werk. Doch der Geisteswissenschaftler muss dezidiert historisch vorgehen: etwa in der Biographie die Struktur auf den Einzelfall beziehen. Er muss Strukturen als Kontexte verstehen, Staatsrecht, Ökonomie und andere Determinanten eines jeweiligen Weltbildes erfassen, wenn er einer historischen Individualität in concreto gerecht werden will. Deshalb stellt sich ihm immer, nach dem Diktum Schleiermachers, „das individuelle Allgemeine“ als Problem. „Ja, solange der Vorgang des Verstehens dauert, ist auch die Abgrenzung des Materials noch nicht abgeschlossen. Schon um Menschen, Ereignisse, Zustände als diesem Wirkungszusammenhang zugehörig zu erkennen, bedarf es allgemeiner Sätze“ (GS V, S. 257).³⁷ In diesem Zusammenhang notiert Dilthey weiter, dass „die Grade der methodischen Sicherheit im Verständnis [...] von der Entwicklung der allgemeinen Wahrheiten abhängig [seien], durch welche dies Verhältnis seine Fundierung erhält“. Die alte Leibnizianische Unterscheidung zwischen Fakten- und Vernunftwahrheiten (*verités de fait* und *verités éternelles*) wird neu akut.

Die älteren Arbeiten zu Dilthey, namentlich Otto Friedrich Bollnow, legen die Auffassung nahe, dass der Lebensbegriff die Mitte von Diltheys Denken markiere. Daraus resultiere auch dessen metaphysikkritische Orientierung. Al-

36 Dazu W. Windelband, *Präluken.Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Band I, S. 27–289. Vgl. dazu auch H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Freiburg i. Br. u.a. ²1910, bzw. 6. und 7. Auflage 1929.

37 Die Zitate beziehen sich in diesem Abschnitt bei den Klammern auf W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Göttingen 1959 ff. mit Band- und Seitenzahl.

lerdings scheint in der Altersperiode Diltheys der Zug einer Grundlegung der Geisteswissenschaften zunehmend dominierend zu werden. Damit zieht sich die Philosophie, ähnlich wie bei den Neukantianern, im Wesentlichen auf Wissenschafts- und Erkenntnistheorie zurück.

Man kann hier auf die ‚Einleitung in die Geisteswissenschaften‘ (1883) verweisen, einem summierenden Text, dem tiefdringende, biographisch historische Forschungen vorausgehen, von denen die systematischen Folgerungen nicht abzutrennen sind: vor allem das ‚Leben Schleiermachers‘ (1870), Diltheys historiographisches Hauptwerk, zeigt paradigmatisch, was geisteswissenschaftliche Forschung leisten kann. Diltheys Auffassung war es seinerzeit, dass die „individuelle Fülle der Welt“ verschiedene, teils einander dispartate Weltansichten hervorbringt, die das Leben des Einzelnen in seiner Geschichtlichkeit prägen und an deren Umgestaltung er wieder mitwirkt. Deshalb ist es verständlich, dass eine exemplarische Biographie wie das ‚Leben Schleiermachers‘, die diesen ganzen Kosmos niederlegt, unvollendet blieb und prinzipiell unvollendbar ist. Sie eröffnet den ganzen Prospekt der Zeit, in der Schleiermacher lebte und verbindet den einführenden Einblick in die Innenwelt mit objektiven Relationen. Der Biograph muss über die Sachwirklichkeit, in die ein historisch bezeugtes Leben verstrickt ist, wie ein Zeitgenosse unterrichtet sein, um dieses Leben einführend fassen und verstehen zu können.

Die historisch-systematische Verklammerung war es, die Dilthey aus der ‚Einleitung‘ von Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘ aufgriff und die ihm zum Vorbild wurde. Der systematische Ausgangspunkt muss aus dem Geschichtsprozess selbst hervorgehen. So ist die „grenzenlose Vieldeutigkeit des geschichtlichen Stoffes“ (GS I, S. 374) selbst als eine Genese des Geistes zu begreifen. Man hat treffend diese erste Explikationsform von Diltheys Philosophie als eine „Erkenntnisanthropologie innerer Erfahrung“ aufgefasst.³⁸ Die strikte Abgrenzung gegen die Annahme eines „starrten a priori unseres Erkenntnisvermögens“ ist überall erkennbar. „Nur der Ausgang von der Totalität unseres Wesens“ führt zur Einsicht in den realen Lebensprozess, der „am Wollen, Fühlen und vorstellen nur seine verschiedenen Seiten hat“ (GS I, S. XVIII).

Dilthey spricht zwar von Erkenntnistheorie, bzw. Erkenntniskritik, ganz mit dem Begriffswort der neukantianischen Zeitgenossen, er verbindet damit aber die Suche nach einem Erfahrungsbegriff, der die Pluralität der menschlichen Weltzugänge eröffnet. Hier meldet sich bereits ein Gedanke, der je spezifisch bei Heidegger und im amerikanischen Pragmatismus zur Entfaltung kommen sollte: dass der Zugang zur Welt zunächst und zuerst auf die Welt

38 Vgl. dazu die Beiträge des Sammelbandes E. W. Orth (Hg.), Dilthey und die Philosophie der Gegenwart, Freiburg/Br, München 1985, siehe auch R. Makkreel, Dilthey. Philosoph der Geisteswissenschaften, Frankfurt/Main 1991.

der Alltäglichkeit in ihren Bewandtniszusammenhängen zielt (griech.: *pragmata/onta*).

Die Genese von Bedeutung, die aus diesen Weltzugängen hervorgeht, ist primär, während hintergründig die Überzeugung eine Rolle spielt, dass die Geisteswissenschaften als Wissenschaften von der praktischen Klugheit (*Phronesis*-Wissenschaft; Selbstbesonnenheit im Aristotelischen Sinn)³⁹ einen originäreren Zugang zum Leben haben als die Naturwissenschaften, die jene Wirklichkeit unter Gesetze summieren.⁴⁰ In dieser Zeit spielt das Axiom des neapolitanischen Philosophen und Rechtslehrer Giambattista Vico aus der Mitte des 18. Jahrhunderts eine entscheidende Rolle, der den Grundsatz aufstellt: *Verum et factum convertuntur*. Ihm zufolge wird das am treffendsten erkannt, was der Erkennende (oder doch seinesgleichen) hervorgebracht haben. Es gebe also einen bevorzugten Zugang des Menschen zur geschichtlichen Welt. Demgegenüber sei die natürliche Welt opak, entzogen, dunkel. Dilthey nimmt diesen Gedanken immer wieder auf. Seine eigene Begründung ist jedoch von anderer Art: nicht poetisch (*factum*), sondern an der Klugheit (*Phronesis*) orientiert. „Unser Bild der ganzen Natur erweist sich als bloßer Schatten, den eine uns verborgene Wirklichkeit wirft, dagegen besitzen wir Realität, wie sie ist, b nur aufgrund der in der inneren Erfahrung gegebenen Tatsachen des Bewusstseins“ (GS I, S. XVIII). Geisteswissenschaften haben ihren Ort deshalb jenseits der einfachen Antithese von Realismus und Idealismus.

Poetik und Ästhetik werden für Dilthey zunehmend zentral, er begreift sie als Modelle für die Geisteswissenschaften.⁴¹ Dies wirkt bis in die jüngere Geschichte der Hermeneutik hinein, namentlich bis zu Gadamer. Damit verbunden zeichnet sich eine energische Arbeit am Bildbegriff ab. Bild sei zunächst als ‚triebartige Energie‘ aufzufassen. Es ist „Leben, Vorgang. Jedes Bild entsteht, entfaltet sich und erlöscht wieder. Dasselbe Bild kehrt ebenso wenig wieder als ein abgefallenes Blatt im neuen Frühling“ (GS VI, S. 99). Die Imagination, und erst recht die poetische Macht der Kunst fügen solche Bilder aber zu einer bleibenden Gestalt.. Aus dem Bild gehen die Begriffe des Typos und des Typischen hervor. Es ist „eine solche Art, vermittelt der Erfahrung dieselbe so zu überschreiten, dass sie doch mächtiger gefühlt und tiefer verstanden wird als in den treuesten Kopien des Wirklichen“ (GS V I, S. 172). Der Typus ist, wie Dilthey mit Schleiermacher bemerkt, das „individu-

39 Diese Aspekte an Dilthey hob Manfred Riedel besonders hervor, vgl. ders., *Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften*, Stuttgart 1978, S. 7 ff. und S. 55 ff.

40 Dazu u.a. Riedel, *Diltheys Kritik der begründenden Vernunft*, in: Orth (Hg.), *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, a.a.O., S. 185 ff.

41 Darauf weist Makkreel S. 234 ff. hin, siehe auch die kluge eigenständige Aneignung bei S. Otto, *Rekonstruktion der Geschichte*, Band I. *Zur Kritik der historischen Vernunft*, München 1982; und Band II *ibid.* 1992.

elle Allgemeine“. Dieser platonische Bildbegriff gibt eine Ahnung von dem idealistischen Topos der „Mimesis des Absoluten“. ⁴²

Die Bild gebende Macht tritt in der Kunst besonders deutlich ans Licht. Sie ist über den engeren Umkreis der bildenden Kunst hinaus ein morphologischer Grundbegriff. ⁴³ Leben der Bilder meint bei Dilthey: jeweilige fluktuante Einheitsbildungen zwischen Vorstellungen, Gefühlen. Daher ist auch jedes Handeln bestimmt durch ihr Bild von etwas, das noch nicht ist.

An diesem Punkt zeichnen sich die Analogien zwischen Dilthey und der Phänomenologie Husserls und der eidetischen Reduktion ab.

Dilthey knüpft mit einem seiner Grundgedanken an Friedrich Schillers Topos von der ‚ästhetischen Erziehung‘ an: Sinnliches Scheinen der Idee erweist sich als das Schöne, der ästhetische Staat als die Brücke, die den Bruch zwischen Welt der Erscheinung und intelligibler Welt überspannen kann. Möglicherweise überdauert der ästhetische Staat die konkreten Staatsgebilde und hat dauerhaftere Überzeugungskraft als sie. Auch Staaten oder politische Gebilde können eine ästhetische Manifestation haben, von Athen bis zum Berlin Schinkels. ⁴⁴ Darin kulminiert gleichsam ihr Geist und löst sich aus der Kontingenz.

Diese Transformation vollzieht sich in Gestalt und Typus. „Die Gestalt muss Leben werden und das Leben Gestalt [...]. Ich werde den Satz, dass der ästhetische Vorgang die im Gefühl genossene Lebendigkeit in der Gestalt erfasst und so die Anschauung beseelt, oder diese Lebendigkeit in Anschauung darstellt“ (GS VI, S. 117). Die Übersetzung von Erlebnis in Gestalt und von Gestalt in Erlebnis kann Dilthey dann das Schillersche Gesetz nennen.

In der mittleren Phase seiner Denkentwicklung wendet sich Dilthey zunehmend anthropologischen und psychologischen, sogar pädagogischen Fragestellungen zu. Er unterscheidet eine zergliedernd beschreibende von einer erklärenden Psychologie. Die Typologie der Geisteswissenschaften scheint sich also in der Psychologie noch einmal in nuce zu wiederholen. Doch auch als beschreibender Psychologe bleibt Dilthey ganz und gar Philosoph. Dabei ist, gerade auch gegenüber jüngeren Diskussionen um die Neurowissenschaften, Diltheys ebenso einfache wie subtile Grundauffassung von Bedeutung: Die Perspektive des persönlichen Erlebnisses kann in das Gefüge einer physikalistischen Erklärung der Welt eingegliedert werden, ist aber keinesfalls aus diesem ableitbar. ⁴⁵ Bewusstseinsvorgänge wären also, von heute her gesprochen,

42 Hierzu Makkreel, a.a.O., S. 230 ff.

43 Zur Philosophie des Bildes und der Darstellung vgl. u.a. Chr. Asmuth, *Bilder über Bilder – Bilder ohne Bilder. Eine neue Theorie der Bildlichkeit*, Darmstadt 2011.

44 Dies zeigt sehr schön und in der Folge J. Burckhardts M. Stahl, *Botschaften des Schönen. Kulturgeschichte der Antike*, Stuttgart 2008.

45 Dazu die scharfsinnige Rekonstruktion K.-O. Apel, Diltheys Unterscheidung von ‚Erklären‘ und ‚Verstehen‘ im Lichte der Problematik der modernen Wissenschafts-

durch neuronale Prozesse mess- und beschreibbar, womit aber noch gar nichts über das Selbstwissen des Ich und die Konstitution des Wir in einer geschichtlichen Welt, in Erinnerungshorizonten ausgesagt ist. „Die Unmöglichkeit der Ableitung von geistigen Tatsachen aus solchen der mechanischen Naturordnung, welche in der Verschiedenheit ihrer Provenienz gegründet ist, hindert nicht die Einordnung der ersteren in das System der letzteren“ (GS I, S. 11).

2. Konstellationen – Husserl und Dilthey

Diltheys späteres Werk mit dem ‚Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften‘ (1910) im Zentrum, aber auch der repräsentativen Sammlung ‚Das Erlebnis und die Dichtung‘ (1906) ist nicht denkbar ohne eine intensive Auseinandersetzung mit Husserls ‚Logischen Untersuchungen‘ aus dem Jahr 1900. Mit Husserl kam aber ein neuer Anspruch in die Gedankenbewegung: Das Pathos der Ersten Philosophie gegen den ernüchterten Szientismus und die sich verflüchtigende Weltanschauungslehre.

Husserl sucht, ganz ähnlich wie Dilthey selbst es immer tat, nach einer ‚Urwissenschaft‘: das phänomenologische Votum ‚Zu den Sachen selbst!‘ findet deshalb bei Dilthey ein Echo.⁴⁶ Husserl nennt, ungeachtet seiner Arbeit an einer grundsätzlichen Widerlegung des Psychologismus, die zu entwerfende Grund- und Urwissenschaft eine ‚deskriptive Psychologie‘. Entscheidend ist die Einsicht, dass jedes Bewusstsein einen Gegenstand habe, also ‚intentional‘ verfasst sei. Zwischen Bewusstseinsakt und seinem Gehalt, ist dabei zu unterscheiden (Noesis, Noema). Zugleich aber sind sie miteinander korreliert. Verstehen und Auslegen gewinnen deshalb eine unhintergehbare Bedeutung auf dem Weg zu den Sachen selbst. Erst aus dem Verstehen können die Objektivationen des Lebens gewonnen werden. Zugleich mit seinen Arbeiten zum jungen Hegel wird für den späteren Dilthey der Begriff des ‚Geistes‘ von Gewicht. Geist ist gleichsam Ausdruck des vielfältigen Reichtums der vorliegenden Welt in ihrer Sinnhaftigkeit.⁴⁷

theorie, in: Orth (Hg.), Dilthey und die Philosophie der Gegenwart, a.a.O., S. 285 ff. Siehe auch grundsätzlich Apel, Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht, Frankfurt/Main 1979.

46 Zum Verhältnis Dilthey-Husserl Th. M. Seebohm, Die Begründung der Hermeneutik Diltheys in Husserls transzendentaler Phänomenologie, in: Orth (Hg.), Dilthey und die Philosophie der Gegenwart, S. 97 ff., sowie E. Ströker, Systematische Beziehungen der Husserlschen Philosophie zu Dilthey, in: ebd., S. 63 ff.

47 Der Lebensbegriff Diltheys ist dadurch gegenüber einem Abgleiten ins Außerrationale, wie es etwa in dem useligen Klagessche Topos vom „Geist als Widersacher der Seele“ aufleuchtet, bewahrt.

Diese Sinndimension erschließt sich in der Trias von Erlebnis, Ausdruck und Verstehen. An einer bemerkenswerten Stelle hat Dilthey die Unhintergebarkeit jener Trias so formuliert: „Die Menschheit wäre, aufgefasst in Wahrnehmung und Erkennen, für uns eine physische Tatsache, und sie wäre als solche nur dem naturwissenschaftlichen Erkennen zugänglich. So ist überall der Zusammenhang von Erleben, Ausdruck und Verstehen das eigene Verfahren, durch welches die Menschheit als geisteswissenschaftlicher Gegenstand für uns da ist“ (VII, S. 86 f.).

Das Paradigma, an dem sich diese Zusammenhänge am deutlichsten zeigen, ist die Autobiographie. Zu ihrer Geschichte⁴⁸ formulierte Dilthey in der Spätphase seines Werkes wesentliche Anregungen. Sein Schüler und Schwiegersohn (eine heute kaum mehr praktizierte, seinerzeit aber sehr verbreitete Konstellation) Georg Misch arbeitet in seiner Folge eine umfängliche Geschichte der Autobiographie aus.⁴⁹

Nirgends sonst nämlich gehen Tun, Erleiden und deren Beschreibung durch den Erlebenden selbst in einem solchen Maß zusammen wie in der Autobiographie. Welt- und Lebensanschauung stehen hier in besonderer Korrelation.

Darüber hinaus ergibt sich ein enger „Bezug der Phantasie zu den objektiven Eigenschaften der Welt“ (VIII, S. 27). Weltbilder sind gleichsam immer Fixierungen, die zurückzunehmen sind „in den Bezug zu der Lebendigkeit des Selbsts“ (GS VIII, S. 8). Lebensäußerungen – dieser Begriff umfasst bei Dilthey Phänomene vom großen Kunstwerk bis zu der lallenden Äußerung des kleinen Kindes – verbinden ein Subjekt mit anderen Subjekten, sie verschmelzen Mensch und Welt. Auch die Philosophie ist Manifestation von jeweiligen Selbstdeutungen und Weltauffassungen. Systeme enthalten „so gut als die Religionen oder die Kunstwerke eine Lebens- und Weltansicht [...], welche nicht im begrifflichen Denken, sondern in der Lebendigkeit der Personen, welche sie hervorbrachten, gegründet ist“ (GS VIII, S. 30).

Gerade Diltheys letztes Lebensjahr ist von einer an diesem Punkt ansetzenden tief greifenden Kontroverse mit Husserl geprägt. Dies mag menschlich für beide Seiten eine schmerzliche Erfahrung gewesen sein. Es bedeutete faktisch eine Fokussierung ihrer philosophischen Blickpunkte. In der wichtigen Zeitschrift ‚Logos‘ publiziert Husserl seinen grundlegenden Aufsatz: ‚Philosophie

48 S. Otto identifizierte in: *Rekonstruktion der Geschichte II*, S. 54 ff. die Autobiographie als eine ganz besondere Entführung von Denken und Darstellung, weil in ihr der „*Verum et factum convertuntur*“-Gedanke Vicos in der Identität des seine Geschichte Durchlebenden und zugleich Berichtenden in einzigartiger Weise durchsichtig wird.

49 G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*. Vier Bände in acht Teilbänden, Neuauflage 1976 ff.

als strenge Wissenschaft'.⁵⁰ Mit der Verpflichtung auf die strenge Wissenschaft war gemeint, dass Philosophie gerade nicht Weltanschauung sei. Husserl zielt auf die Unvoreingenommenheit aller Wissenschaft, insbesondere der Philosophie als Erster Wissenschaft, ab. Wissenschaft kann und soll in einem sehr alten, genuin platonischen Methodenideal aus der „Doxa“ herausführen. Diltheys Insistenz auf der Tätigkeit des verstehenden, einfühlenden Lebens und der Weltanschauungsbindung von Erkenntnis verwies in eine gegenläufige Richtung. Ein sehr interessanter Briefwechsel, der die Nähe und subtile Wahrnehmung der Bedeutung der Phänomenologie durch den fünfundzwanzig Jahre Älteren reflektiert, war die Folge.⁵¹ Zu einer Verständigung konnte es angesichts der Grunddifferenz nicht kommen. Dilthey starb im Oktober des Jahres 1911 zu Seis am Schlern in Südtirol.

3. Nietzsche im Hintergrund

Wenn man sich einmal eingehender mit Nietzsches Denkweg in seiner Formgeschichte, von der Abhandlung (,Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik'), den späteren Aphorismenbüchern bis zu der tastenden, fragmenthaften Mitteilung der späten großen Grundlehren vom Willen zur Macht und der ewigen Wiederkehr befasst hat, werden die Übereinstimmungen und Resonanzen zwischen Dilthey und Nietzsche unübersehbar. Selbstredend spielt der Berliner Professor Dilthey in Nietzsches Werk an keiner einzigen Stelle eine Rolle. Anders verhält es sich bei Dilthey: Zustimmung und ,vielfacher Widerspruch', der sich an dem einsamen Denker und Wanderer aus den Hochgebirgen des Engadin entzündet hat, leuchten vereinzelt, aber unübersehbar auf. Dilthey nimmt Nietzsches radikalisierte Lebensphilosophie auf. Dessen Aussagen vom Trieb, der philosophiert, und vom großen Individuum scheinen ihm aber gefährliche Übersteigerungen zu sein. Dilthey betont wie die meisten Hermeneutiker die Kontinuitätslinien der Geschichte. Er folgt der Maxime, dass die Inkommensurabilität und die Individualität in methodische Rekonstruktionen des Ganges der Geschichte einzudeuten seien.

Werner Stegmaier hat in seinen Untersuchungen über eine *Philosophie der Fluktuanz* zwischen Nietzsche und Dilthey das Verhältnis zwischen beiden rekonstruiert.⁵² Der Vergleich hat allerdings Grenzen. Nietzsche ist, wie sonst

50 E. Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft (Erstveröffentlichung 1910), Einzelausgabe hg. von E. Marbach, Hamburg 2009.

51 Der Briefwechsel Dilthey-Husserl, [„The exchange of letters between Dilthey and Husserl“.] With an introduction by Walter Biemel. *Man and World* 1 (1968): 428–446.

52 W. Stegmaier, Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche, Göttingen 1992, S. 45 ff. und S. 360 ff.

nur Platon, abhängig von den perspektivischen Brechungen seines Schreibens. Dilthey bewegt sich im Rahmen der diskursiven Abhandlung. Man kann deshalb nicht These gegen These halten, sondern bewegt sich in zwei gegensätzlichen philosophischen Denkwelten.

In das Grundverhältnis zwischen Dilthey und Nietzsche trägt sich aus dem französischen Kontext Bergsons Konzeption des *Elan vital* ein: Die dynamische schöpferische Entwicklung ist der Wesenszug philosophischer Lebenserkenntnis, die sich dem genuinen Raster der Geistes- und Realgeschichte von Herrschen und Gehorchen entzieht. Die *Sympathia*, ein gemeinsames Leben, steht jenseits der logisch-begrifflichen Grundverhältnisse. Schöpferische Entwicklung und Lebensschwungkraft⁵³ verbinden sich zu einem Gesamtsyndrom der konkreten Lebensdynamik, die Bergson zu einer Grundinstanz in die Denkwelten des 20. Jahrhunderts einbezieht.⁵⁴

Bergson war Schriftsteller-Philosoph, und aus seiner schriftstellerischen Brillanz ging zu einem guten Teil seine Faszinationskraft hervor.⁵⁵ Er sah beides: dass Wissenschaften die Lebensorientierungen bündeln und dass sie gegenüber primären Lebensorientierungen dezentrieren und auf Distanz führen. In der Spannung auf diese energetisch-geisthafte Grundkraft hin vollzieht der Bergsonianismus eine Metakritik gegenüber dem gängigen Szientismus und seiner Technikgläubigkeit. Eines der Bergsonschen Inzitate ist zudem eine Zeitphilosophie, die Zeitlichkeit jenseits der Verräumlichungen thematisiert. Der eigenständige Zugriff auf die Zeitphilosophie, der über Husserl und Heidegger das Denken des 20. Jahrhunderts prägt, nimmt mit Bergson seinen eindrucksvollen Beginn.

Ein Inzitat der Denkbewegungen bedeutete auch der Denkanfang Georg Simmels: Simmel folgt einer Literatur-Philosophie, einem reflexiven Impressionismus. Ähnlich wie Bergson wird für ihn zunächst das elementare Verhältnis zwischen vergänglichen Gestaltungen und Umgestaltungen einerseits und bleibender Formgebung andererseits zentral. Seinen Schülern entwickelte er solche Korrelationen am Paradigma seiner offensichtlich eindrucksvollen Porzellan- und Facence-Sammlungen als Wechselspiel von Liquidität des zu gestaltenden Materials und der fixierten Form nach dem Brennvorgang.⁵⁶

Simmel kann die verschiedenen Wissens- und Lebensbereiche nicht mehr in einem Einheitssinn bündeln, er diagnostiziert aber, exemplarisch für eine spätbürgerliche Weltwahrnehmung, deren Fluidität. Die Gegensätzlichkeiten

53 Dazu jetzt H. Bergson, *Schöpferische Evolution*, Hamburg 2013 (mit einer Einleitung von R. Brague), Hamburg 2013, S. 57 ff.

54 Aus phänomenologischer Perspektive: R. Ingarden, *Intuition und Intellekt bei Henri Bergson*. Darstellung und Versuch einer Kritik, Halle/Saale 1921.

55 Eine eigenständige Aneignung Fortschreibung G. Bachelard, *La dialectique de la durée* – Henri Bergson, Paris 1972.

56 Vgl. P. U. Hein (Hg.), *Georg Simmel*, Frankfurt/Main 1990.

werden registriert, können aber nicht mehr in einen Ausgleich oder gar eine transdifferenzielle Wahrnehmung gebracht werden. Erfahrung und Apriori, Darwinsche Selektionstheorie und Kantische Transzendentalphilosophie und das Verhältnis zwischen Genesis und Geltung bleiben letztlich unversöhnt nebeneinander registriert.⁵⁷

Das Changieren zwischen Philosophie und Soziologie war eine charakteristische Umgangsweise mit dem für Simmel unlösbaren Moderneproblem. Philosophische Themen, die niemand zuvor in dieser Weise benannt hatte, wie die Mode und das Geld, rücken in das Zentrum seines Interesses. Simmel sieht, dass es keinen Weg an der Moderne vorbei geben kann. Er könnte mit Rimbaud formulieren: „il faut être absolument moderne!“ Doch in der totalen Verflüssigung jener Modernephänomene führt jede Erfüllung unweigerlich in ein Weitertreiben oder eine „Melancholie der Erfüllung“.

Der Metaphysikbegriff verändert sich bei Simmel grundlegend: Einerseits wird die Kantische Metaphysik der Sitten verflüssigt in den Gedanken, sein eigenes, individuelles Gesetz zu verfolgen. Die kreative Einzigartigkeit der Lebensgestaltung ist Dreh- und Angelpunkt. Gezeigt wird dies in bewegenden Monographien unter anderem über Rembrandt, Kant (1904), Goethe (1913) und eine Zusammenschau beider (1916).

Zudem entwickelt Simmel eine Phänomenologie des Lebens, die er, der brillierende jüdische Intellektuelle, nicht zu einer aus der philosophischen Rationalität herausführenden Irrationalität missbraucht, sondern in höchste Sinnklarheit zu überführen versucht. Lebensanschauung bedeutet, dass Leben seine Transzendenz in sich selbst sucht. „Leben will mehr Leben“ und „Leben ist mehr als Leben“ waren Grundgedanken Simmels. Erst durch eine spätere Generation, durch die philosophisch elementarer ansetzenden Konzeptionen von Bloch, Heidegger oder Lukács kamen Simmels reichhaltige Anregungen in den Grundstrom der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Es ist bei allem Vergessen und aller Kontingenz ein wichtiges Signal, dass die Nachwelt Simmels Denken im Licht seiner Rezeption neu für sich entdeckte.⁵⁸

Seine großen glänzenden Monographien und seine, trotz des im Letzten nicht etablierten akademischen Status, die Berliner Kultur faszinierenden Vorlesungen zeigen eine Kulturphilosophie, die nicht nur im Allgemeinen über Kultur nachdenkt, sondern sich mit kulturellen und ästhetischen Phänome-

57 Zu Einzelheiten: H. P. Müller und T. Reitz (Hg.), *Simmel-Handbuch. Begriffe, Hauptwerke, Aktualität*, Berlin 2018, siehe auch K. Lichtblau, *Georg Simmel*, Frankfurt/Main 1997.

58 Vor allem durch das Verdienst von O. Rammstedt liegt seit den späten achtziger Jahren eine 24-bändige Gesamtausgabe des Werkes von Georg Simmel bei Suhrkamp, Frankfurt/Main vor. Vgl. O. Rammstedt, (Hg.), *Simmel und die frühen Soziologen. Nähe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber*. Frankfurt 1988.

nen detailliert aussetzt. Erst vier Jahre vor seinem Tod mit sechzig Jahren wurde Simmel Ordinarius für Philosophie in Straßburg, nachdem er viele Jahre in dem Hazard-Spiel der Berufungen übergangen worden war.

Die Widersprüche seines Oeuvres und Lebens waren vielfach; gleichermaßen war er Jude mit allen Exklusionen als Paria und deutscher Patriot, Analytiker der Moderne, der keine überwölbende Theorie bot wie der Marxismus und doch die Dissonanzen ähnlich ingeniös zeichnete.

II. Genesis und Geltung der Phänomenologie: Edmund Husserl

1. *Charakteristik*

Ähnlich wie bei Dilthey ist auch bei Husserl die Biographie äußerlich unspektakulär, eine klassische Gelehrtenexistenz, in die erst in den letzten Lebensjahren das barbarische Dunkel der Nazifizierung der Universität einbricht. Geboren 1859 in Mähren, absolviert Husserl in den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts ein Studium der Mathematik und Philosophie in Leipzig, dann in Berlin. Er promoviert im Winter 1882/83 in Wien, weitere Studien bei Franz Brentano schließen sich an. Brentano wird vor allem durch den Begriff der Intentionalität ein wichtiger Anreger. Husserl habilitiert sich in Halle an der Saale mit einer Studie ‚Über den Begriff der Zahl‘ im Jahr 1887.

Seit der Habilitation lehrte Husserl über eine lange Privatdozentenzeit von vierzehn Jahren in Halle/Saale. Es ist die Zeit einer beeindruckenden philosophischen Arbeit, die Phase, in der das Hauptwerk, die ‚Logischen Untersuchungen‘, entsteht und 1900 erscheint. 1901 wird Husserl dann zum außerordentlichen Professor in Göttingen berufen, 1906 mit 47 Jahren, damals sehr spät!, wird er Ordinarius. Seit 1916 bis zu seiner Emeritierung 1928, mit 69 Jahren, lehrt Husserl in Freiburg im Breisgau.

Die späten Jahre des Emeritus machen ihn an seiner Heimatuniversität zunehmend zum Fremden. Paris und dann vor allem Prag werden Orte, an denen der als Jude Verfolgte noch lehren kann. Husserls spätes Denken ist Zeichen der Vernunft in vernunftwidriger Zeit.

Sein Schüler und Freiburger Nachfolger, im Jahr 1933 Rektor der Freiburger Universität, Martin Heidegger, ist vielfach bezichtigt worden, Husserl so fundamentale Rechte wie den Zugang zur Universität unterbunden zu haben. Dies ist in dieser Form nicht in jedem Fall haltbar.⁵⁹ Doch Heidegger stellte sich auch nicht hinter Husserl, und dem Begräbnis des am 27. April 1938 in weitgehender Isolation und Einsamkeit gestorbenen Lehrers blieb Heidegger fern. Die Widmung an Husserl aus ‚Sein und Zeit‘ strich er in einer Nachauflage. Wie er selbst später zu Protokoll gab, erst aufgrund der Forderungen des

⁵⁹ Dass Edmund Husserl aber gegen Ende seines Lebens weitgehend im eigenen Land exiliert war und dass Rektor Heidegger dazu schwieg, ist unverkennbar. Eine tieflothende und zugleich literarisch angemessene Husserl-Biographie fehlt bislang, vgl. aber die gute Übersicht in S. Luft, M. Wehrle (Hg.), *Husserl-Handbuch, Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart 2017, S. 8–39 mit weiterer Literatur.

Verlegers. Husserl sah in Heidegger zeitweise den „Antipoden“. Das Verhältnis in den späten Jahren war zumindest ambivalent.

Husserls spätere Jahre waren auch durch Heideggers fulminante Lehrerfolge überschattet: vertraute Briefwechsel sprechen davon, dass nur noch mindere Begabungen zu ihm kamen, die philosophische *jeunesse dorée* aber zu Heidegger ging.⁶⁰ Der Alte werde aus seinen Analysen nicht mehr zur systematischen Fundierung der Grundwissenschaft kommen, lautete das Urteil seines Hörerkreises. Wie bedeutsam gerade die verschiedenen Anläufe und ihr relatives Scheitern sind, erschließt sich der Nachwelt immer leichter als der Mitwelt. Husserl muss Gerechtigkeit erfahren, was seit langem, auch durch die Präsentation der Husserliana-Gesamtausgabe im Gange ist. Er löst sich heute neu aus dem Schatten Heideggers, dank einer Wirkung, die weit über orthodoxe phänomenologische Rezeptionsmuster hinausreicht.

Husserl strahlte allerdings, nüchtern betrachtet, schon zu seinen Lebzeiten weit in einen vielfältigen und gesamteuropäischen Schülerkreis hinein aus. Zu seinen Schülern gehören Phänomenologen wie Ludwig Landgrebe und Eugen Fink, aber auch Edith Stein und Roman Ingarden, Oskar Becker (der die Mathematikphilosophie neu begründen sollte), Jan Patočka, der philosophische Mentor der Charta 77, der Soziologe Alfred Schütz, der Geistesgeschichtler Aron Gurwitsch, die Editoren seines Oeuvres werden sollten. Alexandre Kojève und Alexandre Koyré gehörten zumindest zeitweise zu Husserls Hörern. Und damit sind nur Namen der späteren Freiburger Schule benannt, die von der früheren Phänomenologengeneration in Göttingen, mit Alexander Pfänder, Moritz Geiger, Adolf Reinach, zu unterscheiden ist. Als eigene hochkarätige Gestalt ist Max Scheler, in seinem produktiven, spekulativ explosiven Umgang mit den Schultraditionen, besonders hervorzuheben.

Die ‚Logischen Untersuchungen‘ waren für den frühen Göttinger Husserl-Kreis normativ. Sprichwörtlich wurde das Votum: „Zu den Sachen selbst“. Die transzendente Wendung der Phänomenologie in Husserls ‚Ideen I‘ (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie) vollzieht sich dreizehn Jahre später. Wahrgenommen wurde sie als Bruch, der in Husserls eigener Forschung lange vorbereitet war und in der Freiburger Zeit zur transzendentalen Phänomenologie führte.⁶¹

60 In Husserls späten Briefen sind Ungenügen und Enttäuschung über die zunehmende Isolierung unverkennbar. Vgl. dazu auch R. Ingarden, *Schriften zur Phänomenologie Edmund Husserls*, Hg. von W. Galewicz, Tübingen 1998, S. 7 ff.

61 Vgl. *ibid.*, hoch interessant ist die gemeinsame Arbeit am *Encyclopedia Britannica*-Artikel über Phänomenologie, vgl. dazu W. Biemel, *Husserls Encyclopedia Britannica*-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu, in: W. Biemel, *Gesammelte Schriften*, Band 1. *Schriften zur Philosophie*, Stuttgart 1996, S. 173–209; sowie S. G. Crowell, *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*, Cambridge 2013, S. 48 ff.

An Husserls Werkstruktur ist charakteristisch, dass nach den ‚Ideen I‘ im Grunde alle publizierten Schriften eher einen in die Phänomenologie einführenden Charakter haben, was zugleich bedeutet, dass es um je verschiedene Annäherungen an den Ursprungspunkt, das Origo der sich zeigenden Phänomene geht. Fichtesche Wissenschaftslehren weisen eine ähnliche Verfasstheit auf,⁶² auch Paul Natorps ‚Philosophische Systematik‘ folgt dieser Fragestellung der Suche nach dem Ursprungspunkt.

Husserls phänomenologische Analysen gehen ins Unendliche mikrologischer Phänomenerfassung, ständig um das Grundlegungsproblem bekümmert, aber auch mit ständigem begleitendem Selbstzweifel durchsetzt, der Tag für Tag sein Forscherleben begleitet. Überliefert sind 45.000 Seiten eng beschriebener Nachlassnotizen. Seine Schülerinnen und Schüler waren mit diesem „Nachlass zu Lebzeiten“, den Manuskripten, intensiv beschäftigt. Edith Stein etwa klagte über diese weitgehende Absorption, die für mehrere Generationen gereicht hätte.⁶³

Die ‚Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins‘ (ed. Heidegger), ‚Formale und transzendente Logik‘, ‚Cartesianische Meditationen‘, ‚Krisis‘, ‚Erfahrung und Urteil‘ (ed. Landgrebe) bilden nur das publizierte Oeuvre zur Zeit der transzendentalen Phänomenologie ab.

Husserls Ausarbeitungen sind von einer insitierenden forschenden Fragebewegung angetrieben, einer Klärung der Sache und ihrer Begründung, die zu Recht von einer „Arbeitsphilosophie“ sprechen lassen. Die Beben der eigenen Zeit und der Erfahrung der Moderne blieben bei Husserl, anders als bei Heidegger, im Hintergrund. Doch in der Wahrnehmung der Zeitgenossen ging die Phänomenologie aufs Engste mit den Innovationen neuer Kunst, ihrem illusionslosen Draußen (au dehors) einher. Eine deutlichere Absage an alle Weltanschauungsphilosophie als bei Husserl lässt sich kaum denken. Welche Unerschütterlichkeit aus dem Denken gewonnen werden kann, ist bei ihm paradigmatisch zu erkennen. Schon die Anlage seiner Ausarbeitungen und Schriften gibt überdeutlich zu verstehen, dass Husserl kein literarischer Philosoph ist, kein „Dichterphilosoph“, sondern dass er in immer neuen Bemühungen alleine auf die Apodiktizität und Wahrheitssuche zielt.

Der ungeheure Bestand dieser Manuskripte konnte nur auf abenteuerlichsten Wegen durch den Jesuitenpater Van Breda nach Belgien emigrieren: Eine große Kulturleistung gegen die Zeit. In Louvain (Löwen) wurde das Husserl-Archiv eingerichtet, wo seit 1950 die HUSSERLIANA zu erscheinen beginnen, die den Nachlass umfassend dokumentierende Gesamtausgabe. Manche der

62 Dazu G. Zöller, Fichte lesen, Stuttgart 2013.

63 Vgl. dazu E. Stein, Selbstbildnis in Briefen Band III. Briefe an Roman Ingarden, Freiburg/Br., München 2001, S. 87 ff. u.ö. Diese Briefe sind ein ausgezeichnete Spiegel der konkreten Zusammenarbeit im Husserl-Umkreis.

wichtigsten Husserl-Schüler gerieten zugleich in den Nähe Heideggers: Eugen Fink oder Walter Biemel wären zu nennen.

2. Husserls Anfänge

Um die transzendente Phänomenologie zu verstehen, scheint es sinnvoll, auf Husserls Anfänge zurückzugehen. Begonnen hatte er mit seiner ‚Philosophie der Arithmetik‘, die auf der Halleschen Habilitationsschrift ‚Über den Begriff der Zahl‘ (1887) basierte.

Hier wird die Unterscheidung zwischen dem psychologischen und dem logischen Ausgangspunkt erstmals klar umrissen. Zahlbegriff und Zählen werden zunächst als elementare psychische Denkvorgänge exponiert. Den Begriff der Zahl kann man als eine „Vielheit von Einheiten“ definieren. Damit muss schon auf den Begriff der Vielheit Bezug genommen werden. Entscheidend ist weder die für sich isolierte Einheit noch sind es die Vielheiten. Es ist vielmehr *das Verbinden*. Der Relationsbegriff als Handlung nimmt also bereits im Versuch einer Rekonstruktion der Mathematik im Licht ihrer Vollzugsweise die erste Position ein. „Geistige Schöpfungen sind die Zahlen, sofern sie Resultate von Tätigkeiten bilden, die wir an konkreten Inhalten einüben; aber was diese Tätigkeiten schaffen, das sind nicht neue absolute Inhalte, die wir dann irgendwo im Raume oder in der ‚Außenwelt‘ wiederfinden könnten; sondern es sind eigentümliche Relationsbegriffe, die immer wieder nur erzeugt aber keineswegs irgendwo fertig vorgefunden werden können“.⁶⁴ Ursprung des Zahlbegriffes als eines Inbegriffs ist es daher, dass „ein einheitliches Interesse“ vollzogen wird und dass „mit ihm zugleich ein einheitliches Bemerken verschiedene Inhalte für sich heraushebt und umfasst“ (Hua XII, S. 330 f.).⁶⁵ Daran schließt der Begriff der *Reflexion* an, welche die Summierung von einer Vielheit auf eine Einheit aller erst bemerkbar macht und heraushebt.

Man muss sich fragen, wie Husserl von diesem mathematischen Anfang (in Erinnerung an den platonischen Topos vom Traum der Mathematiker von der Wahrheit und der Aussage, Mathematiker seien schlechte Philosophen, eine Linie, die sich von Platon bis Wittgenstein zieht) zu dem Ansatzpunkt der ‚Logischen Untersuchungen‘ vordringt. In einem wichtigen Brief an Carl Stumpf aus dem Jahr 1890 bemerkt er: „Die Meinung, von der ich noch bei der Ausarbeitung der Habilitationsschrift geleitet wurde, dass der Anzahlbe-

64 Husserliana (Hua) XII, 280 ff. Dazu M. Hartimo, ‚Philosophie der Arithmetik‘, in: Husserl-Handbuch, a.a.O., S. 48 ff.

65 Husserl, Briefwechsel, Hg. von K. Schuhmann, Dordrecht 1994 Band 1, S. 158; siehe auch Husserl, Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886–1901), hg. von I. Strohmeier, Husserliana XXI, Den Haag 1983, S. 244 ff.

griff das Fundament der allgemeinen Arithmetik bilde, erwies sich bald als falsch. Denn durch keinerlei Kunststücke, durch kein ‚uneigentliches vorstellen‘ kann man die negativen, rationalen irrationalen und die mannigfachen komplexen Zahlen aus dem Anzahlbegriff herleiten“.⁶⁶ Diese Einsicht führt ihn erst auf die Suche nach einer ‚Arithmetica universalis‘, als einem „Stück formaler Logik“, das schichtenweise angelegt sein müsste. Es gibt unterste Schichten, Zahlenverhältnisse der Art $1+1=2$, $1+2=3$, sowie die Brüche, auf denen alles Spätere beruhe. Zahlen sind dabei als Zeichen zu lesen. Der Ansatz einer ‚Characteristica universalis‘ knüpft offensichtlich an Leibniz an und berührt sich eng mit Freges Konzeption.

Von dieser zeichenhaften Lesart der Zahl her ergibt sich der Übergang in ein genuin logisches Interesse, zur Auffassung der Logik als elementarer Wissenschaftslehre. Dabei üben die ‚Logischen Untersuchungen‘ grundlegend Kritik an der psychologistischen, genealogischen Lesart der Logik.

Husserl gibt Jahrzehnte später in der Vorlesung aus dem Sommersemester 1924 (Phänomenologische Psychologie: Psychologie der Eidetik) einen Rückblick auf die ‚Logischen Untersuchungen‘, um den durchlaufenen Weg transparent zu machen. „Es handelte sich in den einzelnen Untersuchungen des zweiten Bandes um eine Rückwendung der Intuition auf die logischen Erlebnisse, die sich in uns, wenn wir denken, abspielen, die wir aber gerade dann nicht sehen, nicht im aufmerkenden Blick haben, wenn wir die Denktätigkeit in natürlich ursprünglicher Weise vollziehen [...]. Es galt, dies verborgen sich abspielende Denkleben durch nachkommende Reflexion in den Griff zu bringen und sie in getreuen deskriptiven Begriffen zu fixieren; es galt ferner, das neu sich ergebende Problem zu lösen, nämlich verständlich zu machen, wie sich in der Leistung dieses inneren logischen Erlebens die Gestaltung all jener geistigen Gebilde vollzieht, die im aussagend urteilenden Denken hervortreten“,⁶⁷ Hervortreten sollten damit Urteil und Schluss, als objektiv geistige Prägemuster.

3. Psychologismuskritik und ‚Logische Untersuchungen‘

Am Anfang dieser Annäherung steht die Auseinandersetzung mit dem in der philosophischen Szenerie seiner Zeit dominanten Psychologismus.

Es ist Husserls zentrales Anliegen, eine ‚reine Logik‘ als Wissenschaftslehre, also: als Lehre von den Bedingungen wahrer Aussagen strictu sensu von ihrer

66 Husserl, Der Begriff der Zahl, Hua XII, S. 83 ff. Vgl. auch: R. Berner, I. Kern und E. Marbach, Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens, Hamburg 1996, S. 11 ff.

67 Husserl, Phänomenologische Psychologie, Vorlesungen Sommersemester 1925, hg. von W. Biemel, Husserliana IX, Den Haag 1962, S. 18 und 20 f.

Einordnung unter eine Psychologie des Denkens zu unterscheiden; ob diese nun Denkgesetze ermittelt, oder ob sie wie bei Dilthey das Unterfangen einer deskriptiven Psychologie verfolgt. Husserl zeigt, dass die logischen Formen nicht aus der faktischen Natur der Denkvollzüge, auch nicht aus Lebensbedürfnissen herzuleiten sind. Dies widerspricht dem Diktum einer Denkökonomik im wissenschaftlichen Positivismus eines Ernst Mach,⁶⁸ wonach Argumentationen nach Denkgesetzen einzurichten sind, die einen möglichst geringen Kraftaufwand verlangen. Dabei trifft Husserl im Blick auf die Logik selbst eine Unterscheidung zwischen ‚normativer‘ Logik: sie ist die präskriptive, vorschreibende Kunstlehre wissenschaftlichen Erkennens und enthält Grundsätze wie: „Ein Urteil soll nur bei voller Einsicht in den beurteilten Sachverhalt gefällt werden!“ Ihr steht die ‚reine Logik‘ gegenüber. Die normativen Sätze der Kunstlehre beruhen auf theoretischen Voraussetzungen, die in dem Feld einer reinen Logik im Ganzen erforscht und begründet werden.⁶⁹

In den ‚Prolegomena‘ seines Werkes geht es Husserl darum, psychologische Fehlschlüsse, die in gewissem Sinn auch naturalistische Fehlschlüsse sind, zu widerlegen. Das entscheidende Argument besagt, dass psychologische Denkgesetze immer nur zur Verallgemeinerung von Tatsachenbehauptungen gelangen, die auf Erfahrungswerten basieren.⁷⁰ Sie führen nicht weiter als zu „Wahrscheinlichkeiten höchster Dignität“, wohingegen logische Sätze, wie der Satz vom Widerspruch, unter allen Umständen schlechterdings *situationsinvariant* (im Rang mathematischer Grundsätze oder platonischer Ideen) Geltung beanspruchen können. Daraus ergibt sich eine ständige Verwechslung durch den ‚psychologistischen Logiker‘, der Idealgesetz, logischen Grund einerseits und Realgesetz, Realgrund andererseits miteinander vermischt.

In Auseinandersetzung mit Benno Erdmann, dem Kommentator der Kantischen ‚Kritik der reinen Vernunft‘, hält Husserl fest, logische Gesetze ließen sich nur im Blick auf die Menschengattung behaupten, darüber hinaus zu springen, sei eine Vermessenheit. Damit wird einerseits ein nicht hintergehbare skeptisches Motiv eingeführt. Denn es wird geleugnet, dass allgemeinste Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt für die Erkenntnis gegeben seien. Eine rein-logische Wahrheit „an sich“ bleibt, wie Husserl festhält, gleichwohl „was sie ist“, sie behält, in welchem Zusammenhang auch im-

68 E. Mach, *die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, Jena 1886.

69 Vgl. *Logische Untersuchungen*, Hua XXII, S. 166 ff., dazu D. Zahavi, *Intentionalität und Konstitution. Eine Einführung in Husserls Logische Untersuchungen*, Kopenhagen 1992, S. 53 ff., siehe auch U. Melle, *Objektivierende und nicht-objektivierende Akte*, in: S. Ijseiling (Hg.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Dordrecht 1889, S. 35 ff.

70 Dazu Bernet, Kern, a.a.O., S. 28 ff., sowie H. Peucker, *‚Logische Untersuchungen‘*, in: *Husserl-Handbuch*, a.a.O., S. 55 ff.

mer, ihr ideales Sein, ihre uneingeschränkte Geltung, und dies selbst, wenn sie gar nicht denkend erfasst wird. In diesem Sinn wird von einem Reich der Ideen gesprochen, das als axiomatisch hierarchisches System aufgebaut sein soll. Man kann mit Husserl auch sagen (LU § 35), die „rein logischen Einheiten (bildeten) einen ideal geschlossenen Inbegriff von generellen Gegenständen, denen das Gedacht- und Ausgedrücktwerden (nur) zufällig“ ist.⁷¹

Damit ist zu fragen, wie diese reine Logik nun in realen Erkenntnissen und ihren Vollzügen begegnet, ohne dass sie ihre ideale Reinheit aufgeben muss. Husserl spricht in diesem Zusammenhang von der *Vereinzelung* einer idealen Spezies, ihrer Spezifikation in individuellen Einzelfällen. Dass ein ideal-wahrer Satz auch normativ bzw. in einem jeweiligen Urteilsvollzug real werden kann, beruht also darauf, dass er die ideale Bedingung für real vollzogene Urteile ist. Husserl spricht hier von der ‚idealen Möglichkeit‘. In keiner Weise sind aber die logischen Allgemeinheiten von sich aus auf ‚subjektive Erlebnisse‘ beziehbar.⁷²

Es zeigt sich aber, dass Husserl in der ersten Auflage der ‚Logischen Untersuchungen‘ diese reine Scheidung so nicht durchhalten kann. Dies hängt wesentlich damit zusammen, dass das ideale Sein als ein letzter Punkt (wie in der platonischen ‚Anhaireisis‘ der Hypothesen⁷³) nur in einer Phänomenologie des Denkaktes aufgewiesen werden kann. Ist Husserl also in seinen ‚Logischen Untersuchungen‘ in den bekämpften Psychologismus zurückgefallen? Ihn selbst hielt diese Frage nachhaltig in Atem. Letzten Endes versuchte er, diesem Problem in der 2. Auflage zu entkommen. Ein Schlüsseltext ist hier der ‚Entwurf einer Vorrede‘, der erst nach seinem Tod publiziert wurde und in dem er darauf hinweist, dass ‚de facto‘ die Analysen als „Wesensanalysen“ durchgeführt worden seien, „aber nicht überall in einem gleichmäßig klaren reflektiven Bewusstsein. Wesensanalysen sind, im Sinn der VI. Logischen Untersuchung, „apodiktisch evidente Ideenanalysen“.⁷⁴ Damit wäre die Erste Wissenschaft der Phänomenologie noch immer in einer eidetisch-deskriptiven Psychologie verortet. Husserl zielte freilich auf eine noch konsequentere Zurückweisung des Psychologismus.

Die Phänomenologie sollte deshalb auf eine reine eidetische Logik, eben in der Art einer ‚Mathesis universalis‘ begründet werden. Sie sollte die Formwissenschaft für alle mögliche einzelwissenschaftliche Erkenntnis sein, die aber stufenweise gewonnen wird, nicht von einem Prinzip aus, sondern in einer

71 Dazu näher H. Peucker, Von der Psychologie zur Phänomenologie. Husserls Weg zur Phänomenologie der Logischen Untersuchungen, Hamburg 2002.

72 Dazu G. Heffernan, Bedeutung und Evidenz bei Edmund Husserl. Das Verhältnis zwischen der Bedeutungs- und Evidenztheorie der ‚Logischen Untersuchungen‘ und der formalen und Transzendentalen Logik, Bonn 1993.

73 Platon, Politeia 532 d 2 ff.

74 Dazu Heffernan, a.a.O., S. 158 ff.

methodisch kontrollierten, umsichtigen Deskription, bei der keine einzige Stufe übersprungen werden darf. Dabei hat Husserl die Stufen im Groben so vorgezeichnet: 1. Formenlehre der Bedeutungen, 2. Konsequenzlogik (Schlusslogik) 3. Theorie der (überhaupt nur) möglichen Theorieformen. Der Nachvollzug dieser Stufen kann zur Klärung des Gedankenganges beitragen:

Ad 1.: Die Formenlehre erschließt sich als eine philosophische Grammatik von Bedeutungen, die nicht auf faktische Sprachen bezogen wird, sondern auf die Idee des Grammatischen selbst. Es geht um Begriffe, „welche die Idee der theoretischen Einheit konstituieren“ und beispielsweise um die Frage kreisen, wie selbstständige und unselbstständige Bedeutungen miteinander synthetisiert werden können. Unter den sehr komplexen Satz- und Schlussformen ist nun freilich zu unterscheiden. Es sind diejenigen hervorzuheben, die über das Schließen als ‚generelle Wahrheiten‘ anerkannt werden können.

Ad 2.: In ‚Formale und transzendente Logik‘, der Fortsetzung der ‚Logischen Untersuchungen‘, kommt die Unterscheidung zwischen Konsequenzlogik und formaler Wahrheitslogik zum Tragen, die nach Husserl in der bisherigen Geschichte logischer Formen völlig übersehen wurde. In der Konsequenzlogik würde der Satz vom Widerspruch besagen: „Von zwei kontradiktorischen Urteilen sind nicht beide als eigentliche Urteile möglich, nicht beide zur Evidenz der Deutlichkeit zu bringen“ – dies ist auf der Grundlage der Wahrheitslogik so zu fassen: „Von zwei kontradiktorischen Urteilen ist notwendig eines wahr, das andere falsch“.

Ad 3.: Die reine Logik muss, auf ihrer höchsten Stufe eine Theorie der überhaupt möglichen Theorieformen sein. Die Skizze ist hier besonders grobflächig, was auch damit zusammenhängt, dass Husserl keine Vorbilder für dieses Unterfangen erkennt und weiß, dass er sich weitgehend in Terra incognita bewegt.

Auch hier ist es einfacher, der Ausarbeitung in der ‚Formalen und transzendentalen Logik‘ zu folgen: Hier trifft Husserl die Unterscheidung zwischen ‚formaler Apophantik‘: eben reiner Logik, und ‚formaler Ontologie‘, die auf den formalen Gegenstand Bezug nimmt. Beide stehen in einer engen Entsprechung zueinander, sind aber nicht miteinander identisch. Der Grammatik entspricht die Morphologie von möglichen Gegenstandskategorien (Einheit, Vielheit etc.), der Konsequenzenlogik entspricht das Verhältnis von Sein und Nichtsein von Gegenständen (‚immer‘; ‚überhaupt‘). Darauf beruht auch die Unterscheidung zwischen Urteilen über Urteile und Urteilen über Gegenstände, wobei beides nicht in ein und derselben ‚Einstellung‘ gewusst werden kann.⁷⁵

75 LU § 52, vgl. dazu auch E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin ²1970, S. 163 ff.

Phänomenologie ist für Husserl zu diesem Zeitpunkt nahezu gleichbedeutend mit einer Erkenntnistheorie für die reine Logik. Sie „erschließt die ‚Quellen‘, aus denen die Grundbegriffe und die idealen Gesetze der reinen Logik ‚entspringen‘, und bis zu welchen sie wieder zurückverfolgt werden müssen, um ihnen die für ein erkenntnistheoretisches Verständnis der reinen Logik erforderliche ‚Klarheit und Deutlichkeit‘ zu verschaffen“. Nicht Platonisches ‚sozein ta phainomena‘, die akribeia, die auf die Konkretion zielt, sondern die Aufsuchung der logischen Ideen in ihrer idealen, evidenten Gegebenheit, ist zunächst die Aufgabe.⁷⁶

Es wird aber schon in dieser frühen Zeit die Husserl bewegende Frage gestellt, wie es möglich ist, „dass menschliches Denken, wenn es nach logischer Methode verfährt, eine an sich seiende Dinglichkeit, Natur, oder ein an sich Seiendes der Mathematik trifft?“ (Hua XXIV, S. 401). Damit verbindet sich das seinerzeit viel diskutierte Problem der ‚Transzendenz‘: Wie kommt das phänomenologische Bewusstsein zu der Realität der Außenwelt, eine Frage, die sich für Diltheys Lebensbegriff durch die Einfühlung in andere Lebenszusammenhänge erübrigt hatte. Dabei kann man sich allerdings fragen, ob sie nicht eher ignoriert als gelöst worden war. Denn „was kümmern sich die Sachen an sich um unsere Denkbewegungen und um die sie regelnden logischen Gesetze?“ (Hua II, S. 3). Transzendenz im strengen Sinn bedeutet die Beziehung der Erkenntnis auf Gegenstände, also auf nicht Erkenntnisförmiges. Wo und wie könnte man, so fragt sich Husserl, davon sprechen, dass ein dem Bewusstsein gegenüber Transzendentes getroffen wird. Und er antwortet: „wenn die Beziehung eben selbst zu geben wäre, als etwas zu Schauendes“ (Hua II, S. 37).

Erst mit den ‚Ideen‘, der Durchführungen seiner Untersuchungen seit 1905, dringt Husserl zu der Einsicht hindurch, dass auch das intentionale Korrelat eines Aktes, also der Gegenstand, so, wie er eben in diesem Akt intendiert wird, als evident gegeben erscheint. Husserl spricht an dieser Stelle vom ‚Korrelationsapriori‘.⁷⁷ In der Fluchtlinie dieser Fragestellung liegt es, dass Husserl in den Jahren während der Ausarbeitung seiner ‚Ideen‘ von einer ‚transzendental-phänomenologischen Aufgabe‘ spricht, davon, dass die „Korrelationen zwischen Akt, Bedeutung, Gegenstand“ zu erforschen seien. Deshalb richtet sich der Fokus nun auf das Bewusstsein als Evidenzhorizont der Phänomenologie. Das Bewusstsein ist im Sinn der Phänomenologie niemals als punktuelle Identität verfasst, sondern als punktuelle Evidenz. Es ist vielmehr ein Strom der punktuellen Evidenz. Eine etwas längere Passage sei zitiert, in der Husserl dieses Thema anreißt: „Und die Aufgabe ist nun doch die, innerhalb des

76 Vgl. dazu L. Embree und Th. Nenon (Hg.), Husserl's Ideen, Dordrecht 2013, sowie A. Staiti (Hg.), Commentary on Husserl's Ideas I, Berlin 2015.

77 Vgl. hierzu auch die ‚Phänomenologische Fundamentalbetrachtung‘, Ideen zu einer reinen Phänomenologie, Hua II, S. 56 ff.