

Der Stand der Philosophie

Ein Versuch

Von HEINRICH ROMBACH

Der vorliegende Versuch wurde auf freundliche Einladung des Sektionschefs vor der philosophischen Sektion der Görres-Gesellschaft im Oktober 1956 vorgetragen. Er ist zur Publikation nur unwesentlich erweitert worden. Am Charakter eines mündlichen Vortrags wurde festgehalten, da die Fragwürdigkeit nicht verwischt werden sollte, die dem Versuch über ein solches Thema anhaften muß. Von einem wissenschaftlichen „Apparat“ wurde abgesehen; die gelegentlichen Zitate sind dem Fachmann bekannt. An diesen allein können sich die Ausführungen in ihrer abkürzenden und andeutenden Form richten.

1

Wenn wir nach dem Stand der Philosophie fragen, suchen wir den Ort, an dem das Denken gegenwärtig hält. Wir wollen wissen, was das jetzt und heute in Rede Stehende ist und wohin es mit dem Denken gekommen ist.

Eine solche Frage fällt uns nicht zufällig ein. Sie ist vielmehr dem Philosophieren jederzeit notwendig; und dies so sehr, daß das Philosophieren mit dieser Frage nicht etwa aufhört, sondern jeweils beginnt.

Die Frage „Was ist an der Zeit?“ ist gleichbedeutend mit der Frage „Was tut not?“ – Wenn wir so fragen, dann wollen wir uns dem stellen, was notwendig ist. Aber was ist „notwendig“; was ist das Geforderte? – Notwendig ist vieles; gefordert ist die Sorge für uns und die Unserigen, gefordert ist das Miteinanderauskommen, gefordert ist auch die Pflege der Dinge um uns her, die Erziehung und Unterweisung der Nachkommen, die Sicherung der Rechtsgemeinschaft, die Förderung der Wissenschaft usw. usw. Jedermann sieht diese Notwendigkeiten ein und er begreift auch leicht, daß sie sich gegenseitig entsprechen, sich hervorbringen und ergänzen, auch bekämpfen und zuwiderlaufen; d. h. also, daß sie in mannigfachen Formen der Beziehung und Verbindung stehen. – Nicht so leicht einzusehen ist aber, weshalb diese Verflechtung der Notwendigkeiten im Ganzen notwendig sein soll. Warum existieren wir ständig unter dem Druck des Unumgänglichen und Unabweisbaren? Worin liegt diejenige Notwendigkeit, die uns alle einzelnen Notwendigkeiten aufzwingt und als notwendig vorhält? Warum können wir nicht in einer radikalen Selbstentbüdung alle Notwendigkeiten fallen lassen und in unendlicher Gleichgültigkeit das Verpflichtende von Leib und Seele, Leben und Tod, Gewissen und Gemeinschaft versinken lassen? Was hindert, daß wir nicht in diese Möglichkeit gehen? Worin besteht das eine Notwendige, das allem unserem Zwingenden und Dringlichen zugrunde liegt?

Das Denken dieses Notwendigen ist: die Philosophie. Darin liegt ihre Größe – und zugleich ihre Hilflosigkeit. Die Hilflosigkeit und Nutzlosigkeit gehört ihr darum zu, weil sie es mit dem Nötigenden aller Notwendigkeiten, aber nicht selbst mit einer Notwendigkeit (und also auch nicht mit dem Not-

wendigsten) zu tun hat. Ihre Größe aber hat sie darin, daß sie den in allen Notwendigkeiten und Bindungen wirkenden Grund zum Gegenstand hat. Philosophie ist in ihrem Wesen zunächst und vor allem weder ein theoretisches Unternehmen der Wissensbegründung noch selbst eine Wissenschaft mit kalten Problemen; noch weniger freilich ist sie ein Akt sublimer Neugier, kein Problematisieren und Experimentieren mit den äußersten Denkmöglichkeiten. – Philosophie ist demgegenüber der Ernst, das zu denken, was die Not in allem Notwendigen ausmacht.

Die Not aber ist immer die Not einer Zeit; darum verstehen wir immer nur das als zusammengehörig in eine Zeit, was unter der Herrschaft einer Not steht. Dies ist das ursprüngliche und menschlichste Zeitmaß, von dem alle anderen Maßmöglichkeiten abgeleitet sind. Zeit ist immer „Notzeit“; man muß dabei dem Worte „Not“ nur seine Tiefe und Weite lassen; so sind auch Jahre des Glücks und Wohlergehens Notzeiten in eigenem Sinne, denn auch das Glück will bestanden sein. – Als Notzeit ist die Zeit „Geschichte“. Diese rechnet nach den großen Bedrängnissen, nach dem Kampf gegen diese und um sie.

Ist die Philosophie das Denken des Notwendigen, dann ist sie in einem bestimmten Sinne Grund für die Möglichkeit der Geschichte. Sie ist die Art und Weise, wie sich der Mensch bestimmt einläßt auf das jeweils Bedrängende, so, daß er dadurch erst ein Geschick erhält und in der Entfaltung seines Schicksals „zeitlich“ wird. Ohne Philosophie keine Geschichte.

Wir fragen nach dem Stand der Philosophie. Diese Frage geht nicht – soviel ist jetzt klar – nach einer Aufzählung der bevorzugten Probleme unserer Zeit, nach einer Darstellung der gerade herrschenden Meinungen und Ansichten oder der am meisten beachteten Lehren und Systeme. Sondern sie geht danach, das Nötigende aufzuspüren, von dem her erst entschieden werden kann, welche der herrschenden Lehren und Meinungen im echten Sinne „an der Zeit“ ist.

Die Suche nach dem Nötigenden ist eine Nachforschung nach dem Jetzt der Philosophie, nach ihrem „Stand“. Zugleich aber geht diese Frage auf den wahren Gegenstand unseres Denkens und also nach dem Möglichkeitsgrund des Philosophierens heute. Die Frage nach dem Stand der Philosophie hat demnach den Sinn einer Initialfrage für den Philosophierenden.

2

Soll die Philosophie so etwas wie einen „gegenwärtigen Stand“ haben, dann muß es zu ihrem Wesen gehören, sich zu bewegen. Wie bewegt sich die Philosophie, wie schreitet sie fort?

Die Technik bewegt sich anders durch die Zeiten als die Kunst, Wissenschaft anders als Frömmigkeit, politische Mündigkeit anders als Brauchtum und Sitte. Verwischen wir diese wesentlichen Unterschiede in der Bewegungsweise, so zerstören wir die Sachen selbst. Legen wir die Art des Fort-

schritts der Technik, die in ständigen Selbstüberholungen ihre früheren Formen abstößt und zurückläßt, z. B. der Kunst bei, dann vernichten wir deren Wesen oder erhalten ein anderes Phänomen, etwa das der „Mode“ – usf.

Wie, also, ist die Bewegungsweise der Philosophie? Darüber muß man Auskunft geben können, wenn man den Stand der Philosophie bestimmen will.

Wird diese Frage in ihrem ganzen Umfange und Gewicht aufgenommen, und wird sie an verschiedenem historischem Material durchexperimentiert, so macht man die erstaunliche Erfahrung, daß die Bewegungsweise der Philosophie selber noch bewegt ist. Im Laufe der Geschichte ändert sich nicht nur der Lehrgehalt der Philosophie, auch die Weise dieses Sichänderns wird anders. Es gibt demnach auf die Frage nach dem Bewegungsmodus der Philosophie gar keine eindeutige, für alle Zeiten gültige Antwort.

Die vorliegende Untersuchung gründet sich auf diese Erfahrung der unterschiedlichen Bewegtheit der Philosophie und stellt einen ersten Versuch dar, diese Erfahrung spielen zu lassen. –

Im Gange der Geschichte wird in mehrfachen Etappen das Wesen der Philosophie neu bestimmt, diese also an einen neuen Ort gesetzt. Sie enthält dann nicht nur anderes, sondern ist auch selbst etwas anderes. Man darf nicht mehr länger überhören, daß sich die Philosophie wiederholt einen anderen Namen gegeben hat (man bedenke nur „philosophia“ einerseits und „Wissenschaftslehre“ andererseits). Sie hatte offenbar wichtige Gründe dafür. Wir sind nicht berechtigt, als selbstverständlich vorzusetzen, daß sich die Denker aller Zeiten im selben Raume („Gebiet“, „Fach“) bewegt hätten, sofern sie Philosophie trieben. Wir müssen den Titel „Philosophie“ gleichsam in Anführungszeichen setzen, da wir – solange die Prüfung nicht abgeschlossen ist – nicht sicher sein dürfen, ob alles, was unsere Geistesgeschichte unter dieser Bezeichnung registriert, auch wirklich eine einartige Sache ist.

Die Philosophie macht nicht nur vielerlei Meinungswandel, sondern auch manchen Wesenswandel durch. Dies soll die Grundthese sein für unsere Überlegung. – Freilich ist kaum anzunehmen, daß dieser Wesenswandel alle Belange der Philosophie in gleicher Weise ergreift. Es mag sein, daß die Philosophie Seiten aufweist, die wenig davon berührt werden. Wir jedoch wollen und müssen (unter dem Zwang des Themas) ausschließlich auf diesen Wandel und das ihm Unterworfenen achten.

Die Philosophie ist geschichtlich. Sie steht immerzu in der Möglichkeit des Wandels. Aber nicht nur das: ihre Geschichtlichkeit hat selber noch eine Geschichte. Die Art und Weise, wie eine Philosophie die andere ablöst, auf die vorhergehende historisch bezogen ist, sich zur Vielheit der Philosophien und zum Ganzen „der“ Philosophie verhält, ist zu verschiedenen Zeiten verschieden. Es ändert sich somit auch der Rahmen, in dem das Denken jeweils steht, und also nicht nur das Gesagte, sondern auch der Sinn dessen, was jeweils gesagt und gedacht wird.

[In diesem eigentümlichen Sachverhalt liegt eine starke Waffe gegen den Historismus, der eine ganz bestimmte Geschichtlichkeit verabsolutiert, diese

als einzige annimmt und alles Historische dahinein verschwinden läßt. Er nimmt den Wandel der Geschehnisse in einer geschichtlichen Welt (oder „Kultur“) als das Grundmodell von historischem Ablauf überhaupt und unterscheidet davon formal und strukturell nicht den Wandel der geschichtlichen Welten (und „Kulturen“) selbst. Noch viel weniger wäre er freilich in der Lage, das Phänomen der „Geschichte“ selber noch als ein historisches zu begreifen. Die ontologischen und zugleich historischen Unterschiede der Historizität sind ihm völlig fremd. Der Historismus denkt selber noch nicht historisch genug.]

3

Wie aber kommen wir auf den jeweiligen eigentümlichen Bewegungsmodus der Philosophie? Von woher müssen wir das Philosophieren betrachten, wenn es primär nicht seinen thesenhaften Gehalt zeigen soll, sondern die Art und Weise, wie das Ganze dieser Thesen in seiner Historizität aufgefaßt werden will, wie es sich selbst in der Notwendigkeit seines Entstehens begreift?

Die Art und Weise, wie sich etwas bewegt, ist zuerst und vor allem durch das Medium bestimmt, in welchem diese Bewegung läuft. Die Bewegung bedarf eines Umkreises für ihre Ortung und eines Bodens für ihre Bahn. Welcher Art die Bewegung ist, das entscheidet sich dadurch, wohinein das Bewegte gestellt ist und worin es (auch als Bewegtes, und gerade als dieses) seinen „Stand“ behält. Diesen besonderen Stand nennen wir den Standort des Bewegten, im Unterschied zum Standpunkt, d. i. die Stelle, an der das Bewegte innerhalb der jeweiligen Ortschaft gerade hält.

Die Frage nach dem Stand der Philosophie hat also einen doppelten Sinn. Sie geht einmal auf den „Stand“ als Standort der Philosophie, also auf den Bereich, in den sich die Philosophie gestellt sieht und in dem sie bleibt, was auch immer ihre Bewegung sei. Zum andern geht sie auf den „Stand“ als Standpunkt der Philosophie, also auf die Stelle, die das gegenwärtige Denken innerhalb der bestimmten Ortschaft einnimmt.

Es ist offenkundig, daß wir die erste Frage nicht überspringen dürfen, um voreilig auf den jetzt erreichten Stand innerhalb der ganzen Geschichte der Philosophie zu drängen. Erst wenn bestimmt ist, welches die geistige Gegend ist, in der sich das Philosophieren unserer Zeit abspielt und wenn ferner daraus entnommen ist, welche Bewegungsformen und Gesetze dieses Denken hat, dann kann die Frage nach dem Stand der gegenwärtigen Philosophie als die Frage nach ihrem Standpunkt gestellt werden.

4

Um eine Vergleichsmöglichkeit zu schaffen, sei der Aufenthaltsbereich und Wesensraum der griechischen Philosophie versuchsweise als βίος bestimmt. Das will besagen: die Philosophie steht jeweils im Lebenszusammenhang eines Menschen und hat hier ihren Sinn. Für sich selbst ist sie nichts; aber sie ist unschätzbar viel im Hinblick auf das Leben, das sie zu sich selber bringt.

Daß die Philosophie im Leben des Menschen ihren Raum hat, besagt natürlich nicht die Trivialität, daß das Philosophieren innerhalb des Menschenlebens – und nur dort – vorkommt. Es ist hier nicht vom Philosophieren, sondern von der Philosophie die Rede. Die Philosophie ist nicht eine beliebige Möglichkeit des Menschen, die gelegentlich aufgegriffen, dann wieder fallen gelassen wird. Sie ist vielmehr ein Grundmodus des Lebens selbst, der immer, wo Menschen sind, am Werke ist. Jedoch herrscht dieser Grundmodus des Lebens je in verschiedenen Maßen und Graden. Die Philosophie richtet zwar ihre Herrschaft im Menschenleben auf, aber nicht so, daß Fremdes über Fremdes gebietet, sondern so, daß dieses Leben in sein Eigenes kommt, es selber wird. Die Herrschaft der Philosophie bleibt selber beherrscht, und zwar durch das Leben, das mit Hilfe der Philosophie sich in sich selber und zu sich selber klärt. In dieser Weise ist der βίος der Sinn- und Möglichkeitsraum der Philosophie: ihr Standort.

Die Philosophie ist das innere Prinzip, das das Leben in Bewegung bringt, und zwar nicht nur einen Teil dessen, was lebt, also nicht etwa nur das „Wissen“ oder „Denken“. Philosophie ist περιαγωγή ἐξ ἑσῆς τῆς ψυχῆς, Umwendung im ganzen Wesen des Philosophierenden. Aus dieser Umwendung entspringt die Bewegung des Lebens in sein eigenes Wesen zurück, welche Bewegung παιδεία heißt.

Auf diesen Gang kommt alles an. Die Philosophie muß dem Menschen das scheinbar Feste und das Starre nehmen, das er sich immer wieder verschafft und an das er sich auf der Flucht vor der Lebensbewegung bindet. Das „Feste“ sind die scheinbaren Selbstverständlichkeiten des sogenannten Wissens. Das sokratische Nichtwissen ist darum niemals ein Nichtswissen, sondern im Grunde ein Lebenwissen, ein zu leben Wissen, wobei Leben freilich nicht irgendein Leben, sondern das einzig lebendige Leben, der φιλόσοφος βίος ist.

Dem griechischen Philosophieren geht es ursprünglich nicht darum, sachgebundene („objektive“) Probleme möglichst sachgerecht zu lösen – um sie dann los zu sein. Ob ein Problem seine „Lösung“ findet, hat keine entscheidende Bedeutung; eine „Lösung“ könnte ja gerade das sein, was das Philosophieren als die unablässige Bemühung um das Menschsein stört. Wer etwa Auflösungen in den platonischen Dialogen auch nur sucht, hat die eigentliche Aufgabe nicht gesehen und liest nach einer falschen Seite hin. Probleme als irgendwo vorfindliche „Gegenstände“ des Philosophierens gibt es hier nicht und kann es nicht geben, da der einzige „Gegenstand“ das Leben, also das Philosophieren selber ist. Das griechische Denken hat wesentlich aporetischen Charakter. Das heißt, es geht ihm darum, in die Schwierigkeiten hineinzukommen, nicht sich daraus zu lösen.

Diejenige Haltung, die sich die Sachen von Anfang an so begegnen läßt, daß sie den Blick in die Tiefe der großen und ewig bewegenden Fragen freigeben, heißt Staunen: θαυμάζειν. Und dieses ist nach der übereinstimmenden griechischen Überlieferung das Grundpathos der Philosophie.

Eine so verstandene Philosophie hat ihren „Stand“ im Leben und entfaltet

sich als ein eigentümlich bewegendes Moment in ihm. Griechische Philosophie muß auf diese Lebensbewegung hin ausgelegt werden. Wir können darum eine solche Interpretationsweise biographisch nennen.

Es ist selbstverständlich, daß diese Art „Biographie“ nichts mit dem zu tun hat, was gewöhnlich diese Bezeichnung trägt. Es wäre ein unseliges Mißverständnis, würde man den Gedanken einer biographischen Interpretation verwechseln mit einer Auslegung der Philosophie vom „Leben“ des Denkers her und aus den besonderen Umständen seiner Existenz.

Die Interpretation ist dann in unserem Sinne biographisch, wenn sie jede Wendung des Gedankens als eine Befreiungsbewegung versteht, in der sich das Leben denkend aus den Verflachungen und Mißverständnissen des Alltags und aus dem Umhergetriebensein im bloßen Scheinwissen rekonstruiert, und zwar einzig und allein durch sich selbst. Biographisch verstehen heißt: eine Überlegung als die Spur der radikalen Selbstgewinnung des Lebens aufnehmen und verfolgen; sich mit dem Interpretierten in ein Gespräch einlassen, das auf diesem Weg mitgeht.

[Bei einer solchen Charakterisierung muß man sich freilich klar machen, daß sie nicht für das ganze griechische Denken Geltung beanspruchen darf. Dieses bildet ja durchaus keine bruchlose Einheit, sondern ist selbst wieder in epochale Unterschiede der Bewegungsweise geteilt. Hier wurde nur ein Charakterzug, und dieser nur im Sinne eines Beispiels, herausgegriffen.]

5

Natürlich versteht sich nicht jedes Denken so. Und es muß eine ernste Frage bleiben, ob uns heute noch der Nachvollzug dieser Grundeinstellung des Philosophierens in seiner ganzen Radikalität möglich ist. Das Mittelalter stand einem solchen Denken noch näher. Auch ihm ist das Philosophieren nur denkbar als einbehalten in einem weiteren Umkreis und Sinnzusammenhang.

Der Mensch des christlichen Mittelalters lebt im Bewußtsein eines ursprünglichen und eigentlichen Verhältnisses zu Gott. Auf dieses Verhältnis kommt es nicht nur vor allem an, es ist auch die Grundlage und Ermöglichung für alles weitere Verhalten des Menschen. Jeder Bezug zu anderem Seiendem setzt das Gottesverhältnis des Menschen voraus und bildet es ab. Was immer dem Menschen gegenwärtig werden kann, ist ens und essentia, und als solches nur darum erfahrbar, weil ihm durch die Gegenwart des ipsum esse der Horizont des Seins eröffnet ist. Erst im Schein der prima veritas kann dem Menschen das Wahre jeweils wahr sein. Das göttliche Licht unmittelbar zu sehen, ist dem Menschen infolge seiner erbsündlichen Depravation unmöglich; er bleibt durch es zwar bestimmt, in dessen Strahlbereich festgehalten, ist aber doch blind in seinem begrifflichen Verständnis. Das, was alles erhellt, ist zugleich quoad nos (d. h. für unseren begreifenwollenden Verstand) das Dunkelste. *Ipsa caligo summa est mentis illuminatio.*

Die Dunkelheit des göttlichen Wesens ist insofern der Ursprung der Philosophie, als das Erkennen zwar auf das sinnliche Seiende und dessen Wesen

als sein eigentliches Wirkungsfeld beschränkt bleibt aber doch so, daß diese Beschränkung selbst noch sichtbar wird. In der Philosophie zeigt sich zwar nicht das eigentlich Seiende (von dem alles Sein ausgeht), aber es ist auch nicht völlig verdeckt. Es entzieht sich zwar als unmittelbares Objekt der Betrachtung, ist aber doch in der Weise da, daß es sich als den verborgenen Grund der Verstehbarkeit und des Seins des Seienden erweist. Das Seiende und Geschaffene muß auf diesen Grund hin ausgelegt und dadurch in gewissem Sinne durchsichtig gemacht werden. Dies bedeutet, daß es nicht nur in dem, was es jeweils ist, verstanden werden muß, sondern darüber hinaus auch noch nach dem in seinem bloßen Daß-sein liegenden Verweis. In dieser Hinsicht wird das Seiende im Ganzen und „als ein solches“ (*ens ut ens*), d. h. philosophisch interpretiert. Die Philosophie ist als Auslegung des Seinssinnes des Seienden im Ganzen das Verweisverstehen, das durch das Gottesverhältnis des Menschen insofern gefordert ist, als sein Erkennen versagt in der Unmittelbarkeit gegenüber Gott als dem Lichte selbst.

Aus diesem Grundansatz ergibt sich vieles. Vor allem ist für uns wichtig, daß der Ort der Philosophie eindeutig als das Gottesverhältnis des Menschen (oder wie wir sagen können: als der theologische Grundbezug) bestimmt ist. Dies bedeutet, daß die Philosophie vor Objekte gestellt wird, die auch ohne sie sind und außerhalb ihrer offenbar werden können. Das Seiende ist im theologischen Grundbezug schon mitgegenwärtig, insofern sich Gott als der Schöpfer alles Seienden offenbart. Die Philosophie führt also nicht in eine besondere Region von Gegenständen hinein, die erst auf Grund der eigentümlichen philosophischen Einstellung sichtbar würden (so wie wir es einprägsam im Höhlengleichnis Platons dargestellt finden). Im Mittelalter wird die Philosophie vor Probleme und Aufgaben gestellt, die jederzeit auch ohne sie sichtbar und deutlich sind, da sie zum Gottesbezug gehören, der mit dem Menschsein notwendig verknüpft und immer schon gegeben ist. Die Philosophie (entgegengesetzt der griechischen Auffassung) gehört gar nicht wesenstwendig zum Menschen. Sie ist nur in *statu praesenti* möglich und nötig, solange wir nur *per speculum in aenigmate* sehen.

Bestimmt man den theologischen Grundbezug mit dem ganz weit gefaßten Begriff der *fides* und des *credere* (als *argumentum non apparentium*), dann gilt für eine Philosophie, die ihren Ort in diesem Bezug gefunden hat, der Grundsatz „*credo ut intelligam*“, bzw. dessen erste Quelle „*nisi credideritis, non intelligetis*“ (Is. 7, 9). In der Tat läßt sich – bei gehöriger Weite der Begriffe – die mittelalterliche Philosophie unter diese ihre Selbstausslegung bringen.

Die Philosophie hat einen Ursprung, der nur theologisch, nicht philosophisch bestimmt werden kann: die aus der Erbsünde resultierende Schwäche des Menschen. Insofern die Philosophie aus einem fremden Ursprung herkommt, nicht eine solche Herkunft hat, daß sie von Anfang an bei sich selbst zu bleiben vermag, und insofern sie Aufgaben von außen entgegennehmen muß, steht sie in einem Dienstverhältnis. Die Auslegung der Philosophie als einer *ancilla theologiae* trifft ihre Position genau. Das Magdtum besteht jedoch

nicht darin, Befehle entgegenzunehmen und unfrei zu sein im jeweiligen Vorgehen; es besteht vielmehr darin, daß das eigene Wirken im Ganzen einen möglichen Sinn nur hat unter den Zielen des theologischen Grundbezugs. Die Philosophie arbeitet nicht an theologischen, ihr fremden Problemen; nicht Gott und nicht die geistigen Substanzen sind ihr eigentümlicher Gegenstand. Aber ihre Probleme setzen den theologischen Grundbezug voraus und werden ohne ihn nicht sichtbar. Es gibt jetzt einen duplex veritatis modus, nämlich einmal das, was den Menschen zwar angeht und ihn durch und durch bestimmt, zugleich aber die facultas humanae rationis übersteigt (und also offenbart werden muß), zum andern das, was uns durch die ratio naturalis zugänglich ist. Philosophieren hat nur einen Modus der Wahrheit, hat aber die Aufgabe, sich die Gedoppeltheit der Wahrheit vorzuhalten.

Jetzt erst wird der Gegenstand der Philosophie objektiv, insofern er außerhalb der philosophischen Einstellung erscheinen kann und als Vorwurf die Philosophie eliziert. Die Philosophie hat ein Objekt, das in sich selber steht und die Forderung erhebt, daß sich das Philosophieren ihm annähere und sich mit ihm zur Deckung bringe. Die Philosophie ist ihrem ganzen Wesen nach in Bewegung zu ihrer Sache, welche von dieser Bewegung unbeeinflusst bleibt.

Annäherung an eine Sache (*adaequatio ad rem*) macht die Bewegungsweise einer Philosophie aus, die wesentlich dadurch gekennzeichnet ist, daß ihr eine Aufgabe vorgegeben wird aus einem Horizont heraus, in den die Philosophie eingebettet bleibt.

Mittelalterliches Denken hat einen anderen, strengeren Bezug zur Sache als das antike. Auf die Sache allein kommt es an; alles Biotische (im oben angegebenen Sinn) ist philosophisch unwichtig und muß gerade als das bloß Subjektive abgestreift werden. Eine innere Lebensbewegung bleibt allein dem Glauben vorbehalten, der nun seinerseits den Charakter einer „Umwendung im ganzen Wesen“ annimmt. Das Hauptanliegen der griechischen Philosophie wird gewissermaßen in einen anderen Bereich überführt und damit die Philosophie für andere Aufgaben frei gemacht.

Das Maß des Philosophierens ist jetzt ein objektives: Annäherung an eine Sache, die allgemein zugänglich ist. Die Gemeinsamkeit eines objektiven Maßes, dem sich das Denken mehr oder weniger angleicht, bringt alle Philosophien in eine sachliche Konkurrenz. Die Disputation wird jetzt möglich und wichtig, die etwas anderes ist als ein Gespräch, etwa ein platonisches.

Die Philosophie muß von sich her auf die vorgeworfene Sache zugehen. Das Hinausmeinen wird wesentlich und die im Meinen, in der „Doxa“ ausdrücklich gesetzte Beziehung des Denkens auf etwas, das „außer“ und „vor“ dem Denken ist. Die Philosophie hat einen doxischen Charakter, und zwar darum, weil sie ihren Stand in einem Bezugsraum nimmt, der den „Gegenstand“ der Philosophie (das Seiende als ein *ens creatum*) für sich schon enthält. Wie diese Philosophie doxisch gemeint ist, so muß sie auch doxographisch interpretiert werden. Doxographisch interpretieren will besagen: eine vorgegebene Philosophie als eine sachlich bestimmte und bestimmbare unmittelbare Aussage über ein dem Denken vorausliegendes und vorgehalte-

nes Problem innerhalb eines allgemein zugänglichen Horizontes auslegen und sie in ihrer Annäherung an diese ihre Sache in allen wesentlichen Punkten deutlich machen. Demnach ist die Sache selbst der Maßstab des Denkens und nicht etwa bloß die Radikalität des Problemansatzes.

Wenn Thomas von Aquin zum Beispiel sagt „antiqui philosophi paulatim, et quasi pedetentim, intraverunt in cognitionem veritatis“, dann ist der eigentümliche Bewegungsmodus eines doxographisch verstandenen Philosophie-rens exakt ausgedrückt.

6

Die Neuzeit setzt diesem Philosophieverständnis eine neue Wesensbestimmung entgegen. Die Zäsur zwischen Mittelalter und Neuzeit ist ungleich tiefer und breiter als die zwischen Antike und Mittelalter. Die Philosophie steht jetzt weder in dem Sinnzusammenhang des Lebens, noch in dem des Glaubens, noch überhaupt in irgendeinem Sinnzusammenhang. Sie ist jetzt für sich selbst der weiteste Horizont. Sie tritt nun gleichsam in sich selber ein; ihr Standort ist sie selbst. Sie übernimmt keinen Dienst und trägt keine Funktion; sie kennt keine anderen Möglichkeiten neben sich, die mit ihr zusammen in einem weiteren Umkreis zur Wahl stehen; sie hat keinen Vorraum, aus dem her die Probleme bereits bekannt sind, so daß diese von sich aus auf die Philosophie als die ihnen angemessene Wissenschaft hinweisen könnten.

Welcher Art ist die Bewegungsweise, die sich aus diesem Standort ergibt? – Steht die Philosophie in sich selbst, ist sie selber der weiteste Raum, dann können alle sie bewegenden Fragen nur noch aus ihr selber entstehen. Die Möglichkeit, Aufgaben und Probleme von „außen“ anzunehmen, ist von vornherein ausgeschlossen. Was in diesem Denken je „Gegenstand“ ist, kann nur in diesem Denken selber gesehen werden; für den Außenstehenden ist das Problem überhaupt nicht da. Die Fragen müssen also, wenn sie philosophisch aufgegriffen werden sollen, ausdrücklich von sich kundgeben, daß sie in der Philosophie entstanden sind und nirgends anders herkommen. Fragen aber, welche es auch sind, geben ihre Herkunft kund durch die Art und Weise, wie sie fragen. Dies wird jetzt wichtiger als das, was sie fragen. Wenn sich die Philosophie so versteht, dann kann z. B. eine Einleitung in die Philosophie gar nichts mehr anderes sein als ein „Discours de la méthode“, denn die Weise, wie das Fragen geschieht, ist die „Methode“, die jetzt zu demjenigen Problem wird, in welchem sich die Philosophie selbst findet. Die Philosophie ist nicht mehr durch einen Fragenkreis materialiter gekennzeichnet, sondern einzig als eine ausgezeichnete (als die) Wissens- und Frageweise.

Für diese Wissensweise gilt alles frühere Wissen gleich nichts. Auch dann nicht, wenn es sachlich das Wahre und Richtige wüßte. Die bloße Adaequation sinkt zur völligen Bedeutungslosigkeit herab. Es kommt jetzt gar nicht mehr darauf an, daß man das Rechte weiß, sondern nur noch, daß man recht weiß. Das Meinen des Wahren, das Hinauslangen und Adäquieren an eine Sache, die Doxa, wird nicht nur unerheblich, sie wird sogar zu derjenigen Wissensweise,

die es immerfort zu überwinden gilt. Solange das Wissen sich einer Sache gegenüber weiß und sich als die Abschilderung einer Sache versteht, die für sich ist, hat das Wissen noch nicht seine wahre Wirklichkeit (*res* als *res extensa*) gefunden und ist es noch entfernt von seiner wirklichen Wahrheit (*veritas* als *certitudo*).

Das neue Wissen nennt sich und richtet sich ein als „Wissenschaft“: *scientia nova*. Es fordert diesen Namen für sich allein. Warum gerade nur *res* „Wissenschaft“? – Weil dieses Wissen wesentlich unbeirrbar ist. Die Unbeirrbarkeit liegt darin, daß dieses Wissen sich nur nach sich selbst, nicht nach einem „Außen“ zu richten braucht. Dabei ist noch nicht einmal das Außen des sogenannten Außenweltproblems gemeint. Die Wissenschaft fordert nicht die erkenntnistheoretische Position des Idealismus, Subjektivismus oder Solipsismus, weil sie zunächst gar keine Aussagen trifft über ihr Verhältnis zu den „Dingen“ oder „Gegenständen“, sondern nur zu den anderen Verstehenshorizonten, von denen nunmehr keiner den der Philosophie umfängt und so den Raum eines „Außen“ für die Philosophie konstituierte. In diesem Wissen ist das *receptum* zugleich und mit Notwendigkeit das *productum*; der Fortgang der Wissenschaft liegt in der Überführung des einen ins andere.

Das Wissen, das ganz auf seine Methodizität gestellt ist, verlangt in allen seinen Teilen den strengsten Zusammenhang. Diese Stringenz bringt es mit sich, daß alles Wissen in ein einziges Gewußtes zusammenschlägt. In einem Wissen kann es nur dann eine Pluralität von Gewußtem geben, wenn dieses dem Wissen von außen zugereicht wird. Hat das Gewußte den Charakter eines *productum* des Wissens selbst, dann ist es auch nur in Singularität denkbar. Diese Konsequenz ist von größter Wichtigkeit. Sie bestimmt das Denken für die kommenden Jahrhunderte und bedingt einen Einschnitt in der philosophischen Tradition, dessen Tiefe noch nicht ausgemessen ist.

Die neue Wissensweise der dedizierten Wissenschaft fordert eine neue Ontologie, eine Ontologie, die sich auf der Singularität des Seienden aufbaut. Der Homogenität und Produktivität des Wissens entspricht die substantielle Einheit des Gewußten.

Das singuläre Seiende, das einzige, das ist, heißt *mundus*, Welt. Wissenschaft ist: Philosophie als Weltwissen. Welt ist der neue Gegenstand, von dem behauptet wird, daß er bisher unbekannt geblieben sei. Weltwissen ist eine neue, in den früheren Zeiten durch nichts vorbereitete Möglichkeit des Menschen. Darum lautet der Titel des großen Werkes, das die Heraufkunft der neuen Epoche anzeigen und ihr den gesamten Problembereich vorgeben sollte: *Le monde* (Descartes).

Die frühen Schriften und Werke der neuen Epoche und des neuen Wissens sind alle von einem ungeheuren Pathos durchstimmt. Dieses muß uns daran erinnern, daß sich hier das erstaunliche ereignet, daß dem menschlichen Wissen eine neue Dimension und eine unvergleichliche Möglichkeit eröffnet wurde. [Ständig haben wir uns gegen die mächtige Gewohnheit zu wehren, alle Ereignisse von einer Art sein zu lassen und historisches Geschehen etwa

nur als Wechseln der Phänomene in einer gleichbleibenden Region anzusehen. Gerade der historische Blick unterliegt am meisten der Macht der Nivellierung und im unterschiedslosen Vergleich von allem mit allem verschwindet lautlos das Unvergleichliche, aus dem die Geschichte lebt.]

Es ist vor allem festzuhalten, daß das neue Wissen sich nicht durch seinen thetischen Gehalt als neues bestimmt, sondern vor allem durch seine Form; nicht durch seine Erscheinung, sondern durch sein Wesen; nicht durch sein Vorgehen, sondern durch seinen Sinn. Man darf also nicht die einzelnen Thesen mit der früheren Philosophie in Vergleich setzen, sondern man muß diese als ganze auf jene als ganze beziehen. Wie also steht das neue Weltwissen zur überlieferten Philosophie? – Der innere Aufbau des einzigen Seienden muß nun zugleich die Struktur des Seienden überhaupt sein. Das eine Seiende steht nicht nur für Alles, sondern ist es auch. Das macht den Begriff der Welt aus. Die materialen und prädikamentalen Bestimmungen des einen Gewußten sind als solche schon die formalen und transzendentalen Bestimmungen des Wißbaren im Ganzen. Das Wissen vom jeweils Seienden (die Physik) ist, wenn es überhaupt nur noch ein Seiendes gibt, zugleich Wissen vom Seienden als solchen (die Metaphysik). Physik und Metaphysik fallen zusammen; sie sind nicht mehr getrennte Disziplinen. Sie machen in dieser Ungeschiedenheit und Einheit das Wissen schlechthin und überhaupt aus: heißen Mathesis. Solange sie unterschieden waren, war das Wissen mit sich selbst zerfallen; jetzt erst findet es zu sich. Das Wissen des Einen ist zugleich das Wissen des Ganzen, ist Mathesis universalis. In diese verwandelt sich die bisherige Philosophie.

In diese Verwandlung geht alles andere bisherige Wissen mit ein. So vor allem auch die Mathematik. Diese wird nicht etwa übernommen, sondern es wird ihr ein neues Wesen gegeben, durch das alle bisherigen Inhalte in einen neuen Kontakt mit sich und mit dem Seienden kommen. Insofern die frühere Mathematik sich als Beschäftigung mit „Zahlen“ verstand und diese als ein besonderes Seiendes nahm, blieb sie vom Gegenstand her isoliert und konnte sich nicht als eine Grunddisziplin begreifen. Erst durch das Wissen, daß das, was innerhalb des einen Seienden zur Erfahrung gebracht werden kann, nichts anderes sind als Proportionen, d. h. also Größenverhältnisse, d. h. also Zahlbeziehungen, versteht sich die Mathematik als die Wissenschaft von den Grundstrukturen der Welt. Alles Wissen ist jetzt dadurch erst ein Wissen, daß es sich more geometrico ausdrücken läßt. Zahlen und Größen sind nicht mehr eine besondere Gruppe von Seiendem, sondern die entscheidende Art und Weise, wie sich das einzige Seiende in sich auseinanderlegt und entfaltet.

Was die modernen Naturwissenschaften auszeichnet, ist nicht die „Anwendung“ der Mathematik. Von einer „Anwendung“ kann deshalb gar nicht sinnvoll gesprochen werden, weil es diejenige Mathematik, die allein in der Mathesis Platz hat, nicht schon gibt, sie also nicht hergewendet und angewendet werden kann – und weil ferner gar nicht die Möglichkeit besteht, irgendwo ein Seiendes zu erfahren, das dann den mathematischen Bedingungen unterworfen werden könnte. Vielmehr ist das eine Seiende nur in seinen

mathematischen Beziehungen erfahrbar. Jede „Anwendung“ käme da längst zu spät.

Man darf auch nicht sagen, daß sich die moderne „Naturwissenschaft“ (und diese ist ja die *Mathesis universalis*) nach dem „Vorbild“ der Mathematik ausbildete. Man würde dabei vergessen, daß die *Mathesis* sich in aller Deutlichkeit und Ausdrücklichkeit als jenes Wissen verstand, in dem die Mathematik ihren neuen (und endlich angemessenen) Platz findet. Die *Mathesis* ist nicht etwa eine universalisierte Mathematik, vielmehr gibt sie sich eine eigene, von der früheren Mathematik her gänzlich unverständliche Wesensbestimmung und organisiert sich die Mathematik so ein, daß sie diese selbst wieder neu bestimmt. Ihre „*Regulae ad directionem ingenii*“ sind die Erklärung des „*Mos geometricus*“ – und nicht umgekehrt. (Was mit der überlieferten Mathematik und Geometrie geschehen kann, wenn sie dergestalt als eine Grunddisziplin neu installiert wird, zeigt z. B. die analytische Geometrie, die nicht etwa aus der euklidischen hervorstößt, sondern jene unterläuft und erklärt.)

Man darf das Ereignis der Heraufkunft der *Mathesis universalis* nicht verharmlosen. Es ist weder so, daß hier neben anderen eine neue Wissenschaft aufkommt. Es ist auch nicht so, daß hier frühere Wissenschaften erweitert und fortgeführt werden. Schließlich ist es auch nicht so, daß innerhalb bestehender Wissenschaften Änderungen vorgenommen werden, etwa daß das Gemeinte wechselt, aber das Meinende bleibt. Es handelt sich nicht um eine neue „Meinung“ (innerhalb eines noch bestehenden Wissenshorizontes); der entscheidende Übergang am Beginn der Neuzeit ist darum doxographisch nicht zu fassen.

Das Aufreizende der neuen Wissenschaft ist nicht ihr Inhalt; und mag er auch noch so sehr dem überlieferten Wissen z. B. der peripatetischen Physik widerstreiten. Das zutiefst Beunruhigende ist ihr Einzigkeitsanspruch. Insofern die *Mathesis* das adäquate Wissen des einzigen Seienden ist, ist sie das einzige Wissen. Alles andere ist bloß „sinnliche Erfahrung“, oder bloß „historisches“ Wissen, „dogmatische“ Kenntnis – oder wie die Kontrastbegriffe jeweils gesetzt sind. Alles Wissen, das qualitative Momente enthält, verfällt dem Ausschluß. Alles Wissen, das nicht Wissenschaft ist, hat den Charakter der Selbstentfremdung und der Verkehrung, gehört dem Alltagsbereich an, der die Vergessenheit der Wahrheit und damit der Abbruch der Beziehung zu ihr ist. – Das Weltwissen hat seinen Einzigkeitsanspruch bis heute nicht aufgegeben, sondern eher verschärft dadurch, daß es sich in eine prinzipiell unendliche Vielfalt von positiven Einzelwissenschaften aufgeteilt hat. Haben wir diesem Anspruch etwas entgegenzusetzen?

Am Beginn des Teilungsprozesses der *Mathesis* steht der mißglückte Versuch, sie zu einer bloß formalen Methodenlehre zu machen. Was man dabei vergaß, wird heute wieder zunehmend erinnert: daß in der *Mathesis* die Methode zugleich die Sache ist und die Sache in nichts anderem besteht als in der Methode.

Der Einzigkeitsanspruch der *Mathesis*, d. i. der Wissenschaft, besteht noch

heute – und die Antwort auf die Frage nach dem Wesen dieses Unvergleichlichen und Neuen steht immer noch aus. Wir haben diese Antwort so wenig, daß uns sogar die Frage fehlt, die bis zu Leibniz und Kant das Philosophieren beherrschte.

Das Eine und Einzige, das ist, heißt „Welt“, mundus. Als das einzige Seiende ist die Welt *substantia sive natura sive deus*. Insofern es als das Einzige doch gerade in der Verschiedenheit des *sive . . . sive . . .* erscheint, gehört das Erscheinen und Repräsentiertsein zu seinem Wesen. Wird diese Repräsentanz als Wesen des Seienden gedacht, d. h. ist das Einzige so, daß es die Vielheit nicht außer sich, sondern in sich hat, dann heißt es *Monas*, Monade. Die Philosophie von Descartes bis Leibniz gehört in einen einzigen Gedanken zusammen, so „bewegt“ sie auch in sich erscheint.

Kann sich die Philosophie überhaupt noch bewegen? Oder muß sie in einem Gedanken gefangen bleiben, der außer der Philosophie nichts mehr anerkennt und anerkennen kann, der also gerade den Raum negiert, der gegeben sein müßte, sollte eine Bewegung der Philosophie noch möglich sein? Wie fährt ein Denken fort, das in sich selbst zu bleiben hat? – Es bewegt sich in seine eigene Tiefe zurück. Es schreitet fort, nicht indem es Neues und Neues aus einem Außen in sich aufnimmt, sondern indem es das, was in ihm selber ist und was es selber immer schon war, klärt und unterscheidet. *Claritas* und *distinctio* sind die *Indices* dieser Bewegtheit. Wissen ist Selbstklärung. Und Selbstklärung ist Selbstbegründung. Diese Selbstbegründung geschieht in Reflexionsstufen, in fortschreitender Aufhebung der *Nai-vität* des sich selber noch nicht wissenden Wissens.

Was folgt, wenn der Gang der Philosophie den Modus der Selbstbegründung annimmt? Wie verhalten sich dann die Philosophien zueinander? – In einem so verstandenen Wissen kann es eine Pluralität der Philosophien nur so geben, daß die eine für die andere Begründung ist. Die spätere Philosophie stößt die frühere nicht in den Irrtum, noch stellt sie sich als Ergänzung neben sie oder als Bestätigung hinter sie. Sie kann derartiges nicht, denn die Philosophie hat nicht den Charakter der *Doxa*, die eine notwendige Voraussetzung für das gegenseitige Austreten der Meinung (sei es im Gegeneinander oder im Miteinander) wäre. Die spätere Philosophie nimmt die frühere im vollen Umfange auf, aber so, daß diese jetzt auf die in ihr verschwiegenen Voraussetzungen zurückgeführt und also begründet wird. Die frühere Philosophie ist in der späteren einbehalten, wird von der späteren unterfangen. Eine Vielheit von Philosophien ist damit ebenso ausgeschlossen wie eine Vielheit von Sachen. Es gibt nur ein Denken, das in verschiedenen Stufen der Radikalität und Bewußtheit mit sich selbst identisch bleibt. Die scheinbar verschiedenen Philosophien sind nur das Vehikel dieser steten Bewegung in die Wurzeln zurück. Es gibt in der Neuzeit nicht mehr verschiedene Philosophien; man muß sie in einem einzigen Gang verstehen.

Der Gang zum Grunde als der Fortgang der Selbstbegründung – und das ist jetzt der Bewegungstyp des Philosophierens – gewinnt in jeder Position die Möglichkeit, die vorhergehende Position aus ihren Gründen zu kon-

struieren, d. h. sie aus dem alleinigen Prinzip ihrer jeweiligen Reflexionsstufe in allen Momenten a priori zu entfalten. So versteht sich z. B. Fichte als der wahre Kant, als der Philosoph, der dem kantischen Denken erst das Selbstbewußtsein verschafft; und Kant sieht ganz entsprechend die Natur der Philosophie so, daß die spätere die frühere besser verstehen muß als diese sich selbst verstand, daß also die spätere die frühere in ihrer Wahrheit entdeckt. Von jedem erreichten Punkte lassen sich die vorausliegenden Positionen a priori konstruieren und sodann historisch verifizieren. Kant selbst (und nicht erst Hegel) hat diese neue Art der Interpretation gekannt und durchgeführt. Was eine Philosophie sagt und sagen kann, das liegt nicht an dem, der sie dachte, sondern ist als eine mögliche und notwendige Position im Wesen des Denkens selbst aufgezeichnet. Der systematischen Konstruktion der Positionen entspricht eine historische Rekonstruktion ihrer faktischen Ausprägungen. Die Geschichte des Denkens wird gleichsam von hinten aufgerollt, in ihrer Notwendigkeit, d. i. Wahrheit gezeigt.

Jede Philosophie nimmt in der strengen Landschaft der Vernunft eine Reflexionsstelle, einen Ort ein, der genau umschrieben ist. Eine Philosophie verstehen heißt: sie aus dieser Ortschaft begreifen, philosophische Topographie treiben. Neuzeitliche Philosophie will topographisch verstanden werden. Sie hat ein wesentlich anderes Interpretationsprinzip als mittelalterliche und griechische Philosophie. Biographische, doxographische und topographische Interpretationen sind streng auseinander zu halten. Die Selbstbegründungen der reinen Vernunft treffen gar nicht das wesentliche Anliegen und die entscheidenden Aufgaben z. B. der mittelalterlichen Philosophie. Ebenso kann man doxographisch über das neuzeitliche Denken nicht verfügen, da hier nicht Aussagen über „Sachen“ vorliegen, Aussagen, die in ihrer Triftigkeit kritisierbar wären. [Vergleichend Philosophiegeschichte treiben, vom mittelalterlichen Denken auf die Neuzeit übergehen oder von diesem her jenes erreichen (im Sinne einer wechselseitig kritisierenden Betrachtung), ist ein sehr gefährliches Vorhaben, das eigene und außerordentlich komplizierte Vorkehrungen und Sicherungen voraussetzt und in seiner methodischen Möglichkeit noch nicht ausreichend aufgeheilt ist.]

7

Die Geschichte der neuzeitlichen Philosophie hat die Bewegungsweise der in die eigenen Gründe zurücksteigenden Reflexion. Ein solcher Stufengang hat eine bestimmbare, unveränderliche Anzahl von Schritten. Jedes Philosophieren ist durch seine Stelle in diesem Gang – und nur durch sie – gekennzeichnet. Es muß also denkbar, aussagbar und ausmeßbar sein, wo dieser Gang terminiert und bis wohin er ausgeschritten ist.

Den Stand der Philosophie zu bestimmen wird innerhalb dieses Selbstverständnisses der Philosophie eine vordringliche Aufgabe, ja sogar in gewissem Sinne das einzige Problem des Philosophierens. Dieses ist ja nicht mehr charakterisiert durch einen bestimmten „Inhalt“, sondern nur durch den

Stand seines Selbstbegrreifens und kann sich darum nur nach seinem Standpunkt verstehen und als dessen Verdeutlichung entfalten. Anders gewendet: Philosophie ist das über seinen Stand orientierte Denken – und sonst nichts.

Dadurch erhält natürlich Philosophiehistorie ein neues und eminentes Interesse. Die geschichtlichen Vorgänge und Vorangänge sind nicht mehr nur ein Fundus an Lehrmeinungen und Argumenten, die alle in Bezug auf die Wahrheit auf dem einen Boden der historischen Gleichzeitigkeit stehen. Sie sind jetzt erst geschichtlich erstreckt, erhalten eine Zeitdimension, die sich an ihnen essentiell ausdrückt. Keine Philosophie kommt jetzt ohne eine ihr zugehörige, ohne „ihre“ Philosophiehistorie aus. Jedes Denken muß nun immer auch die ganze Denkgeschichte darstellen und interpretieren. Diese entstehende jeweilige Philosophiehistorie ist nicht nachträgliche Frucht, sondern ständige Wachstums- und Existenzbedingung, Medium der Selbstdarstellung.

Es ist nicht unsere Aufgabe, die Richtigkeit und Angemessenheit der Selbstausslegung des neuzeitlichen Denkens zu prüfen. Eine solche Prüfung ist von großer Wichtigkeit, sie setzt aber andere Vorbereitungen voraus. Wir müssen hier die Selbstausslegung schlicht akzeptieren, uns in die einzigartige Bewegung hineinnehmen lassen, um so die Stelle zu „erfahren“, an der die Philosophie heute hält. Der Stand der Philosophie kann nicht von „Außen“ her festgestellt werden, sondern nur so, daß man in Richtung und Bewegungsweise mitgeht, die innere Konsequenz dieses Denkens zu erfahren sucht und dadurch urteilsfähig wird in Bezug auf das, worin das Hauptgeschehen der neuzeitlichen Philosophie zu sehen ist. Die Standpunktbestimmung hat nur im Hinblick auf dieses Hauptgeschehen einen Sinn.

Der Gang beginnt – wie gezeigt wurde – mit einer höchst entschiedenen Neufassung des Wesens des Denkens. Philosophie ist das nur noch sich selbst wissende Wissen. Aus diesem Ansatz entsteht eine ungeheure Ontologie vom Charakter reiner Apriorität, Deduzibilität und Apodiktizität. Sie wird zuerst versucht durch Descartes und erhält die spekulative Ausprägung von Spinoza. Wichtige Stücke der systematisch-mathematischen Durchformulierung leisten Leibniz und Newton. Ein Hauptstück in ihr ist die *physica pura*. Diese Ontologie geht auf Kant und den Deutschen Idealismus über und wird dort so pauschal angenommen, daß sie nicht einmal mehr diskutiert wird. Es ist nicht mehr von dieser Ontologie, sondern nur noch von ihrer Grundlegung die Rede. (Dies hat oft dazu verleitet, die kantische Philosophie so zu verstehen, als ob sie keinerlei Ontologie und Metaphysik enthielte. Eine solche Annahme kann allerdings nur eine optische Täuschung sein. Das, was fraglos in einer Philosophie anerkannt wird, ist ein Inhalt für die, auch und gerade wenn er nicht explicando in sie hineingezogen wird. Der Sinn der kritischen, transzendentalen und idealistischen Philosophie kann nicht wohl im rechten Licht erscheinen, wenn das, wofür der transzendente Rückgang geschieht, als negiert dargestellt wird.)

So entsteht im 17. und 18. Jahrhundert eine Ontologie von größter Stringenz und Gewißheit und von unabsehbaren Folgerungen, ein Feld der For-

schung, in dem sich ganze Generationen bewegen können und in dem an keiner Stelle ein Widerspruch oder auch nur eine Lücke in den Sachen möglich ist. In diesem Gebiete erhält sich die Forscherarbeit uneingeschränkt und ohne Abstrich, und es bildet sich die Idee einer Wissenschaft ab, die das wesentliche Interesse der Menschheit an einer unablässig aufbauenden Zusammenarbeit endlich und restlos befriedigen kann. Aus diesen Zusammenhängen muß man die Hochstimmung verstehen, die die Gemeinschaft der Akademien und wissenschaftlichen Gesellschaften verband, in denen alle wesentlichen Entdeckungen gemacht und unverzüglich durch ein dichtes Korrespondenznetz über Europa verbreitet wurden.

Die neue Ontologie enthält alles, was je über das Seiende ausgesagt werden kann; es regelt die gesamte Prädikation von Dingen; sie sagt in strengster Allgemeinheit, was allem Seienden notwendig zukommt, wie es sich durch seine Beziehungen zu anderem Seienden in seinem eigenen Was bestimmt. Die Ontologie enthält alle Gesetze des Außereinanderseins und Aufeinander-Bezogenenseins; sie gibt an, wie Dinge geregelt sind, etwa in den Verhältnissen des Nebeneinander, Nacheinander, Miteinander Gegeneinander usw. – Dabei gilt freilich, daß nicht in Wahrheit „Dinge“ nebeneinander sind. Die Pluralität von „Dingen“ bleibt nach wie vor ausgeschlossen. Alle Weisen des Außereinander (der neuzeitlich verstandenen *extensio* bzw. *quantitas*, die als einziges Prädikament übrig bleibt und anerkannt wird) sind nur die inneren Strukturen des einzigen Seienden, das sich in den Proportionen der Ausdehnung entfaltet. Innerhalb des einzigen Seienden, der Welt, ist nichts zu finden außer dem Spiel der Proportionen der homogenen (d. h. qualitativ nicht unterschiedenen) Teile. Die Ausdehnungen, die für sich selbst nichts sind, werden jedoch in der undeutlichen und unklaren Perzeption der Sinne als „Dinge“, „für sich“ genommen, als Substanzen. Dabei wird – immer streng nach der Lehre der Ontologie – vergessen, daß diese „Dinge“ sich erst zu konstituieren vermochten auf dem Grunde der Welt, als deren Modifikationen sie erkannt werden müssen. Welt als das Regelganze aller Modi des Außereinander, ergibt sich nicht durch das Zusammentreten vieler „Dinge“, sondern ermöglicht erst ein solches Zusammentreten, d. h. überhaupt ein Mehreres-sein oder Vieles-sein, ein Nebeneinander-sein etc. Als das Prinzip des Außereinander ist Welt der vorausgehende Ermöglichungsgrund von „Dingen“, wengleich auch der immerzu vergessene.

Es entsteht eine absolute Wissenschaft aus unversieglichen Quellen – aber eine Wissenschaft von was? Was ist das, was hier gewußt wird? – Sicherlich: die Welt. Aber was ist diese Welt als Ganzes? Selber ein Seiendes? Ein „Ding“ „neben“ und „vor“ und „um“ uns? – Was aber Dinggrund ist, kann nicht selber wieder ein Ding sein. Was und wie ist das also: die Welt?

Man muß diese Frage, die in mehrfachem Sinne die Grundfrage der neuzeitlichen Philosophie ist, in ihrer ganzen Massivität hochkommen lassen. In der Welt gibt es das Zueinander der Dinge. Die Welt ist die Struktur die-

ses Zueinander, ist der Bezugsraum, der offengehalten ist für das Zueinandersein der Dinge. Wenn aber die Welt die Bedingung des Zueinander ist, dann kann sie nicht selbst zu einem anderen in das Verhältnis des Zueinanders treten; es müßte denn der Unsinn angenommen werden, daß sie als Welt in einer Welt (in einem weiteren Bezugsraum) vorhanden ist. Die Welt ist die Bedingung für die Möglichkeit dafür, daß etwas zu etwas in ein Verhältnis tritt, und darum ist ihr von vornherein die Möglichkeit genommen, selbst wieder einen Bezug zu einem anderen, z. B. zu einem Weltwissen, aufzunehmen. Die Welt ist kein „Ding“, ebensowenig das weltwissende Subjekt; beide können nicht „nebeneinander“ oder „außereinander“ sein, die können sich nicht „gegenüberstehen“, sie können nicht „ineinander“ enthalten sein. All dies sind nur Möglichkeiten für „Dinge“ in der Welt, nicht aber für die Welt selbst.

Die Frage geht nach dem Seinssinn der Welt ~ und zugleich nach dem des Weltwissenden. Es erhebt sich das Problem, in welchem Sinne von diesem Seienden gesagt werden könne, daß es „ist“, welches die Grundbestimmungen sind, nach welchen es befragt werden muß, wenn über es im Ganzen Klarheit herrschen soll. Die Welt „ist“, da sonst „Dinge“ in ihr nicht zu sein vermöchten; zugleich aber „ist“ die Welt nicht, sofern man das Ding-sein zum Grundmodell des Seiendseins macht. Offenbar muß das Sein der Welt nach ihrem eigenen Modell verstanden werden; aber wie ist dieses beschaffen? Erst wenn darüber Klarheit herrscht, kann deutlich werden, wie sich dieses Seiende zum Weltwissenden verhält, wo und was es – gemessen an diesem – ist. (Die Frage nach dem Verhältnis des Weltwissens zur Welt, die unabwendbar aus der absoluten Ontologie entsteht und die beherrschend ist für die folgenden Systeme, ist von Anfang an ein ontologisches Problem, und niemals ein erkenntnistheoretisches, wenn immer die Frage nach dem Seinssinn von etwas eine Angelegenheit der Ontologie ist!)

Descartes aber, dem sich diese Frage zum erstenmal stellt, bleibt ihr gegenüber hilflos. Er überträgt in aller Naivität die Bestimmungen, die nur innerhalb der Welt gelten, auf diese selbst und setzt sie in einen Ding-Ding-Bezug zum Weltwissen. So entsteht jenes mit dem damaligen faktischen „Stand“ der Philosophie zusammenhanglose Problem, wie eine *res cogitans* zu einer danebenstehenden *res extensa* hinüberkommen kann, so, als ob dieses Nebeneinanderstehen und Hinüberkommen nicht selbst schon *extensio* voraussetzte.

An diesem Ansatz ändert im Grunde weder Spinoza noch Leibniz etwas. Auch wenn einmal die Welt, ein andermal das Weltwissen verabsolutiert wird, bleibt der Gegensatz für das Problem bestimmend. Die Welt steht zum Weltwissen wie das innerweltliche Ding zum innerweltlichen Dingwissen. Innerhalb der Ontologie ist es jenen Denkern zwar gelungen, den radikalen Unterschied von Ding- und Weltwissen herauszuarbeiten und an ihm festzuhalten; in Bezug auf die Wissenschaft als Ganzes fällt das Bewußtsein des Unterschieds aus. Dies macht den entscheidenden Charakter der ersten Stufe der neuzeitlichen Philosophie aus.

Die Welt wird verstanden als der „Gegenstand“ des Weltwissens. Beides kommt nebeneinander vor, hier das eine, dort das andere. Wie „hier“ und

„dort“ außerhalb der Welt noch gedacht werden sollen, bleibt gänzlich unbestimmt. – Ist aber die Welt, in Bezug auf das Wissen, weder außen noch innen, noch überhaupt etwas „vor“ oder „gegenüber“ uns: was, wo, wie ist sie dann?

Es ergibt sich die außerordentlich merkwürdige Situation, daß man ein durch völlige Gewißheit und größte Klarheit ausgezeichnetes Wissen hat, aber nicht zu sagen vermag: ein Wissen von was. Man weiß es nicht, ja man weiß nicht einmal, daß man es nicht weiß. Die absolute Ontologie ist wie ein Lichtraum, schwebend im Dunkeln; und das Dunkel ist dabei so wenig zu sehen, wie die Nacht des Weltraums am irdischen Tag.

8

Erst mit Kant bricht die Nacht an. Er hellt das Dunkel nicht auf, aber er macht es sichtbar.

Kant leitet eine neue Reflexionsstufe ein, indem er zeigt: Weltwissen und Welt stehen nicht zueinander wie Dingwissen und Ding, und dies darum nicht, weil die Ontologie ein Verhalten zu Seiendem ermöglicht, aber nicht ein Verhalten zu Seiendem ist. Er fragt in völlig neuer Weise nach der „objektiven Realität“ der Ontologie. Diese Realität bedeutet nicht, daß dem Wissen in derselben Weise ein Seiendes entspricht, wie dem Dingwissen jederzeit ein Seiendes außer ihm entspricht (ein Faktum, das von Kant selbstverständlich nie angezweifelt worden ist). „Objektive Realität“ des Weltwissens bedeutet jetzt, daß ohne dieses Wissen dem Erkennen Objekte überhaupt nicht gegeben werden können. Die absolute Ontologie, die kein Wissen vom Seienden ist, braucht auch keinem Seienden zu entsprechen, sondern ist die Ermöglichung des Wissens von Seiendem und die Ermöglichung des Entsprechens.

Die kantische Philosophie erscheint nicht nur in einem schiefen Licht, sondern wird völlig verdreht, wenn man nicht die andere, gegen die mittelalterliche Erkenntnislehre völlig verschiedene Optik sieht. Kant spricht nicht vom Verhältnis des Dingwissens zum Ding, sondern des Weltwissens zur Welt! In Bezug auf das Dingwissen bleibt für ihn alles beim alten. Sein „Realismus“ steht außer jedem Zweifel. Man muß seine mehrfach gegebenen Widerlegungen des „materialen“, „subjektiven“ und „empirischen“ Idealismus ernst nehmen. „Transzendental“ ist sein Idealismus deswegen, weil er sich auf ein neues Problem richtet: das Weltwissen.

So wie das der Ontologie entsprechende On, die Welt, kein Ding und keine Sache ist, sondern die Möglichkeitsbedingung von Dingen und Sachen, so ist auch die Ontologie selbst kein „Wissen“, sondern die Möglichkeitsbedingung von „Wissen“ (das immer nur ein Sachwissen sein kann).

Die Ontologie ist ebensowenig ein Wissen (im Sinne des Sachwissens), wie das zugehörige On nicht eine Sache ist (im Sinne des innerweltlichen „Gegenstandes“). Die Ontologie ist – da kein „Wissen“ – weder etwas „an“ oder „in“ einem Subjekt, noch ist ihr Inhalt etwas „außer“ oder „gegenüber“

einem Subjekt. Ontologie und On sind nach dem Gesichtspunkt von Subjekt und Objekt unbestimmt und unbestimmbar, weil dieser Gesichtspunkt erst auf ihrem Grunde möglich wird. Die Ontologie treibt beides, Subjekt und Objekt, erst auseinander.

Die Ontologie (bzw. ihr On) steht so zwischen Subjekt und Objekt, daß sie im Auseinanderhalten beide erst entstehen läßt. Subjekt und Objekt sind, was sie sind, niemals je für sich, sondern immer nur im Gehalt zueinander. Der Gehalt bringt sie, als das, was sie füreinander sind, erst hervor, ist für beide ein „Grund“.

Der Grund für die Subjektivität des Subjekts (also für die Möglichkeit der Erfahrung) ist zugleich auch der Grund für die Objektivität des Objekts (für die Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung). Oder wie Kant im „obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile“ sagt: „Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung.“ – Man muß insbesondere auf das „sind zugleich“ hören. Der Satz sagt nicht, daß die Grundstrukturen des Sacheseins den Grundstrukturen des Sachwissendseins entsprechen, sondern er sagt, daß der Grund für beides ein und derselbe ist.

Ebensowenig besagt der Satz, daß der Grund des Objektseins (die transzendenten Bedingungen der Objektivität) im Subjekt liege, sondern er sagt, daß er zugleich auch der Grund des Subjektseins ist. An diesem Gedanken muß man, entgegen allen Versicherungen über Kants angeblichen Subjektivismus, festhalten.

Es ist wohl überflüssig zu bemerken, daß die Bedingungen der Erfahrung überhaupt, die zugleich die Bedingungen der Gegenstände der Erfahrung sind und die in einem einzigen Akte das Sachwissen und die gewußte Sache auseinander- und aufeinanderzuhalten und so Subjekt und Objekt ermöglichen, „synthetische Urteile a priori“ heißen. Die Einheit aller synthetischen Urteile a priori ist nichts anderes als die absolute Ontologie, die *Mathesis universalis*.

Dabei muß man immer bedenken (was wohl erst für Kant völlig deutlich gewesen ist), daß die „Ontologie“ nicht erst in ihrer Ausarbeitung als *Mathesis universalis* wirklich und wirksam ist, sondern daß sie unbewußt und vor aller methodischen Klärung und Darstellung das Erfahrenkönnen leitet und fundiert. – In diesem Sinne kann hier gesagt werden, daß „die Ontologie“ dem Auseinanderstehen von Subjekt und Objekt vorausgeht.

Kants entscheidende Einsicht ist also wohl darin zu sehen, daß das Weltwissen (bzw. die Welt) nicht den Seinscharakter des Subjekts (bzw. des Objekts) hat, sondern diesen Seinscharakter erst stiftet, im zugrunde liegt. Kant sagt dazu: „Das transzendente Objekt, welches den äußeren Erscheinungen, im gleichen das, was der inneren Anschauung zugrunde liegt, ist weder Materie [einerseits], noch ein denkend Wesen an sich selbst [andererseits], sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen.“

Dieser Satz bestätigt die bisherige Problementwicklung – und gibt ihr zugleich eine neue Wendung. Der Grund, der als Gehalt von Subjekt und

Objekt die Subjektivität und Objektivität hervorbringt, ist für Kant ein „unbekannter Grund“. Aber seine Unbekanntheit ist nicht zufällig, sondern ständig und notwendig; der Grund ist „unerkenbar“. „Unerkenbar“ aber ist ein sinnvoller Ausdruck nur in Bezug auf ein Seiendes, das von sich her eigentlich und seinem Sein nach erkennbar ist, nur eben jenseits einer zufälligen Grenze des menschlichen Erkennenkönnens liegt. Die Bestimmung „unerkenbar“ gehört einzig und allein zu einem Seienden vom ontologischen Typ des „Gegenstandes“ oder des „Dinges“. Mit einer solchen Kennzeichnung wie „unerkenbar“ wird eine Sache ontologisch eindeutig bestimmt. Gerade das, was mit dem Ausdruck vermieden werden soll, nämlich eine voreilige Bestimmung dessen, was wesensmäßig nicht bestimmt werden kann, vollzieht der Ausdruck selbst. Er legt den „Grund“ fest innerhalb der Ding-ontologie.

Das Wesen des Gegenhaltes besteht gerade darin, nicht selbst ein Ding oder ein Gegenstand zu sein, sondern alles dergleichen zu tragen. Das kantische Denken geht auf dieses wesenhafte Verhältnis, aber es gleitet im Versuch der begrifflichen Fassung aus. Es zwingt den Grund dahin zurück, woraus er gerade befreit sein sollte. Insofern er unter die Dingontologie gebracht wird, ist der Gegenhalt (d. h. die Ontologie selbst) konsequent ein „Ding an sich“. In diesem unglücklichsten Begriff der neueren Philosophie spricht sich unverwechselbar der Fehlgriff aus, mit dem Kant gerade dort, wo alle Bestimmungen und Bestimmungsversuche (nach dem Grundzug dieses Denkens selber) zurückgehalten werden sollten, ungewollt die grundlegendste Bestimmung trifft: das fragliche X ist ein „Ding“, wenn auch ein „Ding an sich“.

Es leuchtet ein, daß die Dingontologie selber nicht mit einer Bestimmung aus ihr selbst belegt werden kann. Wir finden hier – auf einer tieferen Dimension freilich – dieselbe begriffliche Verfehlung, wie in den metaphysischen Grundansätzen der Epoche des „Rationalismus“. Wie dort die Welt selbst unter ein innerweltliches Verhältnis gebeugt wurde, so wird hier die Ontologie in ihre eigenen Bestimmungen verwickelt.

9

Warum rühren wir hier an die vielfältige und vielleicht längst überholte und müde getretene Problematik des „Dinges an sich“? – Um zu zeigen, daß schon in der sprachlichen Form des Ausdrucks eine Inkonsequenz dieses Denkens sichtbar wird. Kants Philosophie bleibt in einer wesentlichen Hinsicht sich selbst unklar. Er hat zwar ein vor ihm ungesehenes Problem gehoben, war aber vor einer für ihn selbst unsichtbaren Frage zum Stehen gekommen. Seine Philosophie – und mit ihr jede andere Philosophie, die sich auf den Boden des „Transzendentalismus“ stellt – ist zwar eine Grundlegung, verlangt aber selbst wieder nach einer weiteren Grundlegung, verlangt nach einer Aufhebung der inneren „Naivität“.

Der Transzendentalismus legt die absolute Ontologie insofern grund, als

er ein unvermeidliches Selbstmißverständnis dieser zur Auflösung bringt und ihre völlig eigene und unableitbare Seinsart als eine „transzendental“ unterschiedene erkennt. Dabei aber bleibt ihm verborgen, daß seine Abwehr eine Sprache spricht, die noch durch das Abgewehrte bestimmt ist. Eine jede Sprache aber bringt einen eigenen Verstehenshorizont mit, der zwingend ist. Der Geist der Sprache herrscht über den Geist des Sprechenden. Das Mißverständnis, das er ausschließen wollte, holt ihn wieder ein.

Die Reflektiertheit des Transzendentalismus liegt in der Einsicht in die grundsätzliche Verschiedenheit von Weltwissen („Metaphysik“ in der Sprache Kants) und Dingwissen („Erfahrung“). Seine Naivität aber liegt darin, daß er diese Verschiedenheit mit den Begriffen des Dingwissens festzuhalten versucht und dadurch in eine Zweideutigkeit gerät, die den Erfolg dieses Denkens in Frage stellt.

Es bleibt die Aufgabe, den Gegenhalt, die absolute Ontologie, als den Grund der Subjektivität und Objektivität rein darzustellen und so die Grundlegung der Wissenschaft als solcher zu vollenden. Der sogenannte Idealismus hat diese Aufgabe sogleich erkannt und in seinen verschiedenen Spielarten, die selbst wieder nach der Radikalität ihrer Reflektiertheit unter sich verschieden sind, in Angriff genommen. – Um diesen Idealismus als eine Durchgangsstufe des sich selber begründenden Wissens darzustellen, greifen wir eine dieser Spielarten heraus, und zwar die späteste. Um den Gegenhalt rein zu denken und ihn auch schon im Namen von aller Gegenständlichkeit abzuheben, belegt sie den fraglichen Grund mit dem Begriffe der „Intentionalität“. Diese ist das eigentümliche Gerichtetsein, durch das erst dem Subjekt ein Objekt entgegengehalten und damit beides hervorgebracht wird. Intentionalität ist der verbindende Grund, der die Voraussetzung für das Auseinandertreten und für das sich Zuwenden beider bildet. Das ursprüngliche Gerichtetsein der Intentionalität ist das Gerichtetsein von Subjekt und Objekt füreinander und aufeinander. Die konsequente Philosophie der Intentionalität nennt sich „Phänomenologie“.

Um zur vollen Entschiedenheit in der Auffassung der Intentionalität zu kommen, muß zuerst die Herrschaft der Dingontologie gebrochen werden. Es muß deutlich sein, daß nicht alles, was „ist“, ein „Ding“ oder auch ein „Gegenstand“ sein muß. Es gibt demnach nicht nur eine, sondern mehrere Ontologien, da das Seiende nicht nur in einem, sondern in mehrfachem Sinne seiend zu sein vermag. Erst unter der Voraussetzung der Vielfalt der Ontologien kann der Gedanke seine begriffliche Form erhalten, daß der Gegenhalt ist und sein kann, ohne ein Seiendes vom Charakter des „Gegenstandes“ oder des „Dinges“ zu sein, ohne entweder „bekannt“ oder „unbekannt“ zu sein. Der Gegenhalt ist „bekannt“ und „erkennbar“ von seiner ihm eigentümlichen Ontologie her; er ist zugleich „unbekannt“ und „unerkenntbar“ innerhalb der Domäne einer fremden Ontologie. Die Unterscheidung von „bekannt“ und „unbekannt“, „erkennbar“ und „unerkenntbar“ verliert hier ihren simplen Sinn.

Gibt es aber mehrere Ontologien, dann ist die Intentionalität nicht ein-

sinnig, wie es noch Kant aufgefaßt hat, sondern vielschichtig und hochkompliziert und es ist die Aufgabe der Philosophie, diesem Gefüge nachzugehen. So deutet sich für Husserl „die ungeheure Aufgabe an, welche die der gesamten transzendentalen Phänomenologie ist, die Aufgabe, in der Einheit einer systematischen und allumspannenden Ordnung am beweglichen Leitfaden eines stufenweise herauszuarbeitenden Systems aller Gegenstände möglichen Bewußtseins, und darin des Systems ihrer formalen und materialen Kategorien, alle phänomenologischen Untersuchungen als solche entsprechender Konstitution durchzuführen, also streng aufeinander gebaut, miteinander verknüpft“.

„Konstitution“ ist der Begriff der Intentionalität, wenn diese im Hinblick auf ihr Begründendsein für Subjektivität und Objektivität genommen wird. „Phänomen“ ist ein Seiendes, insofern es in seinem Sein bestimmt ist und begründet wird durch eine beschreibbare Ausgestaltung der Intentionalität; „Phänomen“ ist das Seiende als ein intentional „konstituiertes“. Vom Standpunkt der Phänomenologie aus hat Kant die Intentionalität zusammengepreßt auf die eine Dimension der „Natur“ mit dem zugehörigen Gegenstand des „Dinges“. Es gilt nun, diese Einschränkung aufzuheben und der Vielschichtigkeit der Intentionalität, ihren verschiedensinnigen Gegenständen und dem jeweils entsprechenden „möglichen Bewußtsein“ von diesen Gegenständen nachzugehen. So erst kommt die Transzendentalphilosophie in den ganzen Umfang ihres Wesens und stellt sich der unbeschränkten Fülle ihrer Aufgaben. Die eigentliche Absicht Kants wird (nach phänomenologischer Auffassung) erst hier erfüllt. Husserl sagt darum ganz im Sinne des fortlaufenden Grundzugs der neuzeitlichen Philosophie, die Phänomenologie sei „die geheime Sehnsucht der ganzen neuzeitlichen Philosophie“.

Die entschiedenere Fassung der transzendentalen Differenz zwischen Dinggrund und Ding befreit die absolute Ontologie, die jetzt zugleich auch eine „absolute Egologie“ genannt werden kann, von der Nivellierung in eine Dimension, von der Verabsolutierung einer ihrer Möglichkeiten und Schichten. – Die Befreiung der Ontologie und Egologie zur Offenheit gegenüber jeder möglichen Art zu „sein“ macht es ebenso möglich, die transzendente oder ontologische Differenz zwischen Weltwissen und Dingwissen ohne jede Zweideutigkeit festzuhalten. Die Phänomenologie geht vom Absolutum eines ebensowenig subjektiven wie objektiven Grundes allen Erscheinkönnens von Gegenständen aus und beabsichtigt, alle Phänomene auf den Ermöglichungsgrund ihres Erscheinens hin zu durchforschen. Sie ist darum – streng genommen – weder eine „Ontologie“, noch eine „Egologie“, sondern eine „Phänomenologie“, deren Interessengebiet einer jeden Art von Gegenstand oder Ich vorgeordnet ist.

[Es dürfte klar geworden sein, daß wir hier unter Phänomenologie nicht alle jene Theorien verstehen, die sich, einer unverständlichen Mode folgend, heute „phänomenologisch“ nennen. Ja wir schließen hier auch diejenigen Abschnitte im Forschen Husserls aus, die sich nicht unter dem engeren Titel einer „Konstitutionsphänomenologie“ fassen lassen. So vor allem den Ab-

schnitt der „beschreibenden Psychologie“, unter welchen Titel Husserl später alle eigenen Versuche einordnete, die den Grund des Erscheinens im „Bewußtsein“ suchen, also gerade das Gegenwärtige des Gegenhaltes außer acht lassen. Hier müßten wir dieses erste Selbstmißverständnis der Phänomenologie mit dem strenger gefaßten Begriff der „Egologie“ belegen, wie ihn Husserl allerdings nicht verwendete.]

10

Die Phänomenologie bereitet entscheidend den Übergang in eine weitere Dimension der Grundlegung vor. Die Richtung dieses Überganges ist klar: was ist der Seinssinn der Intentionalität selbst, die der Grund der Konstitution aller Objektivität und Dinghaftigkeit ist? Was und wie ist das, was selbst die Ermöglichung allen Verstehens von „ist“ ist? – Die Intentionalität, die jeglichen Seinssinn enthält und so vorgibt, daß Seiendes sein „ist“ zu finden vermag, heißt jetzt „Seinsverständnis“. Es geht allem Reden von Seiendem, auch dem Reden vom „Ich“ voraus und macht die Helle aus, in deren Schein alles steht, wenn es nur überhaupt ein Seiendes sein will.

Dieses Seinsverständnis aber „ist“ selbst. Offensichtlich „ist“ es nicht so, wie die Gegenstände („Gegenstand“ ganz weit genommen), die in ihm ermöglicht sind. Welcher Seinssinn kommt dann dem Seinsverständnis zu? – Die Frage geht nach einer Ausarbeitung des Seinssinnes des alles Sein ermöglichenden Seienden; nach einer Ontologie, die alle Ontologien fundiert, nach der „Fundamentalontologie“ (Heidegger).

Dieses Problem ist völlig konsequent in der neuzeitlichen Philosophie. Es ist konsequent und legitim, ja sogar unausweichlich für jeden, der den Schritt von der Transzendentalphilosophie zur Phänomenologie mitgemacht hat. Die Grundlegungsfrage hatte in der Phänomenologie den Stand erreicht, daß die Fixierung der Intentionalität (des Seinsverständnisses) auf eine in ihr enthaltene Ontologie aufgelöst wird; sie hat die transzendente und ontologische Differenz zwischen Intentionalität und „Ding“ (bzw. „Ich“) mit Entschiedenheit offengehalten; aber sie hat nicht über diese Differenz hinausgefragt nach der Seinsweise der Intentionalität. Die Fundamentalontologie wagt nun diesen methodisch außerordentlich riskanten Schritt. Sie will den Seinssinn des Seinsverständnisses selbst erfragen. Ist der Seinssinn des Seinsverständnisses bestimmt, dann kann auch deutlich werden, was das in ihm verstandene, das „Sein“ überhaupt ist. Darum ist die Frage nach dem Existenzgrund der Intentionalität die Vorfrage für das Problem vom „Sinn des Seins“. So wie sich der Sinn des Seins erst aus dem Seinssinn des Seinsverständnisses ergeben kann, so vermag auch umgekehrt der Seinssinn des Seinsverständnisses (wie alle anderen möglichen Sinne und Bedeutungen von „sein“) erst aus dem geklärten Sinn von „Sein überhaupt“ deutlich zu werden. Die beiden Aufgaben der Fundamentalontologie und der allgemeinen Ontologie sind zu einem Ring wechselseitiger Voraussetzung und Begründung zusammengeschlossen. Die Fundamentalontologie ist nur in einem

Kreisgang zu erreichen, der in voller Bewußtheit vollzogen werden muß und der in seiner Zirkelstruktur anzuerkennen ist.

[Daß dieser Zirkel viel größere Schwierigkeiten enthält, als bei der ersten Ausarbeitung der Fundamentalontologie angenommen wurde, geht aus dem Versuch hervor, ihn später als „Kehre“ zu interpretieren. „Zirkel“ und „Kehre“ sind nicht dasselbe – und stehen doch in großer Nähe zueinander. Wir klammern diese Frage hier aus, lassen die sich darin beweisenden Schwierigkeiten des hermeneutischen Zirkels auf sich beruhen und geben den Ansatz der Fundamentalontologie hier schlicht und zunächst unkritisch so wieder, wie sie sich selbst dargestellt hat.]

Die fundamentalontologische Reflexion über die Intentionalität ergibt, daß alles Gegenübersein zu Seiendem ein Sein zu sich selbst voraussetzt. Nur ein auf sich hin handelndes Wesen vermag auch auf Objekte auszulangen und diese als die seinen zu verstehen. Jedes Objekt setzt voraus, daß es jeweils „meines“ ist. Kein Gegenstand kann bewußt werden, ohne zugleich „mein“ Gegenstand zu sein. „Mein“ sagen, ist aber nur möglich für ein Wesen, das sich selber gegenwärtig ist. Also ist das Verhältnis zu sich selbst Bedingung aller Bewußtheit von Sachen.

Das Zusichselbst-sein ist ein inneres Auseinandertreten des Wesens, das zu sich selber ist. Das distanzierte Wesen ist so mit sich konfrontiert, daß es das, was ihm in dieser Distanz entgegenharrt, zu sein hat; es muß sich übernehmen; es muß das „sein“, was es „ist“. Es ist nicht geradehin, was es jeweils ist, sondern es kann das sein, was es ist. Sein Sein ist ihm eine Möglichkeit; dies selbstverständlich auch dann, wenn es „nicht anders kann“ als so, wie es ist. Gerade diese Gebundenheit an sich selbst macht das „Seinkönnen“ aus. In diesem eigentümlichen, völlig unableitbaren Möglichsein liegt der fundamentalontologische Begriff der Freiheit. Das Seinsverstehen ist demnach in der Freiheit begründet.

Ein Sein, das so bestimmt ist, daß das seiende Wesen nicht einfachhin „ist“, sondern sein Sein zu sein hat, wird Existentialität genannt. Diese macht den Grundsinn des Seiendseins insofern aus, als nur innerhalb eines Seienden, das durch die Existentialität ausgezeichnet ist, Seinsverständnis sich bilden kann, welches Seinsverständnis den Raum schafft, worin alles, was „ist“, ist.

Das Sein-zu-sich ist nicht ein Vorgang, der einen Ablauf in der Zeit hätte, sondern ein einheitlicher Strukturzusammenhang, der vielgestaltig durchgliedert ist. Das existierende Wesen ist sich selber als eine Möglichkeit vorgehalten, aber diese Möglichkeit hat eine vielgliedrige Struktur, legt sich auseinander in Bedeutsamkeitsbezüge, in denen das begegnende Seiende je so oder so auslegt und auf das Dasein bezogen ist. Alle Bedeutsamkeitskomplexe schließen sich immer zu einem mehr oder weniger deutlichen Ganzen zusammen, machen die „Welt“ aus. In einer solchen artikulierten und durchstrukturierten Welt lebt das Dasein eine Möglichkeit seiner selbst. Und erst auf dem Grunde der Offenheit für sich, die also zugleich eine Entdecktheit der Welt ist, kann Dasein sich eigens auf dieses oder jenes „richten“, Wendungen vollziehen mit der Absicht auf je bestimmte Gegenständlichkeit. Diese

Möglichkeit des Daseins ist die Intentionalität. Wenn „Intentionalität“ jenes Verhältnis ist, in dem sich ein Subjekt als „Erkenntnis-Ich“ und ein Objekt als „Erkenntnis-Ding“ gegenüberstehen, dann ist Intentionalität nicht fundamental im Leben des Menschen, sondern ist selbst schon ein „fundierter Modus des In-der-Welt-seins“.

Dieses Begründungsverhältnis von Existentialität und Intentionalität wiederholt sich in einer Vielzahl weiterer Begründungen, durch die alle einzelnen Strukturmomente des Subjekt-Objekt-Bezugs auf die entsprechenden begründenden Strukturmomente der Existentialität zurückbezogen werden: So etwa ist das „Ich“ kein ursprüngliches Phänomen, sondern ist im „Selbst“ begründet, ebenso sind „Vorhandenheit“ und „Realität“ (reine Gegenständlichkeit) in der „Zuhandenheit“ des Zeuges begründet, die „Entdecktheit“ in der „Erschlossenheit“, das „apophantische Als“ im „hermeneutischen Als“, die „Aussage“ in der „Auslegung“, „Anschauung“ und „Denken“ im „Verstehen“, „Natur“ in „Welt“, „Wollen“ in der „Sorge“ usw.

Subjektivität, Objektivität, An sich, Substantialität, Natur, Prädikation und Aussage, Erkennen, Denken, Begriff, Idee – alle dergleichen Grundbegriffe der Ontologie, mit denen anderes erklärt wird, sollen selbst noch „erklärt“ werden. Alle diese Begriffe haben ihren Sinn innerhalb des Gehaltes von Subjekt und Objekt (sie werden keineswegs aus der Welt geschafft) – aber dieser Gehalt selbst hat seinen Sinn erst im Sein eines Wesens, das im Modus der Freiheit existiert, d. h. sich selber ist und sein kann.

Die genannten Begründungen wird der aufmerksame Leser Heideggers nicht vollständig und auch im einzelnen teilweise unbestimmt finden, aber die in ihnen repräsentierte Aufgabe bleibt bestehen, nämlich die einer „ontischen Begründung der Ontologie“.

Die Phänomenologie ist dann der problemgerechte Zugang zur Grundlage der Intentionalität, zur ontischen Begründung der Ontologie, wenn Phänomenologie besagt: methodisches Bewußtsein von der prinzipiellen Möglichkeit einer Vielfalt materialer Ontologien, geordnet in einem Aufbau- und Begründungsverhältnis, von dem her der Seinssinn einer jeweiligen Region von Seienden mit Hilfe der Kategorien der fundamentalen Region bestimmt werden kann. Erst diese Konzeption erlaubt den Ansatz einer untersten (Fundamental-) Ontologie, die das „Phänomen“ der Intentionalität unterläuft und so den Horizont einer eigenen Thematisierung der Intentionalität und damit aller weiteren Ontologien hergibt.

Die Fundamentalontologie legt den Grund für eine phänomenologisch gereinigte Transzendentalphilosophie. Diese liefert ihrerseits den Grund der absoluten Ontologie, die als Mathesis universalis den Grund all unseres Wissens von Seiendem als je einem Gegenstand bereitstellt. So geht die Reihe der Begründungen über mehrere Epochen, die selbst wieder in verschiedene Etappen zerlegt werden könnten, aus sich hervor. – Es ist aber nicht so, daß das Anfügen einer neuen Grunddimension lediglich den Charakter eines Anstückens hätte, das das bisher Konsolidierte unverändert ließe und darum für

dieses ohne eigentliches Interesse wäre. Vielmehr bleibt jede Stufe in diesem Reflexionsgang unklar und zuhächst problematisch, solange ihr nicht durch eine folgende Grundlegung Sinnvorgabe, Kritik und Grenzbestimmung widerfährt. „Kritik“ ist seit Kant der Name für diesen Grundlegungsvorgang, der ebenso sehr die vorhergehende Philosophie und Ontologie bewahrt wie auch in die Grenzen ihrer Geltung schließt. So wird die Mathesis universalis zwar nicht inhaltlich verändert durch die Transzendentalphilosophie, aber diese sagt erst, was das eigentlich ist, von dem die Mathesis handelt. Aber auch die Transzendentalphilosophie bleibt dunkel und ihre Aussage über die Mathesis ist im Grunde unverständlich, solange unbestimmt ist, was die Intentionalität ist. Solange diese Frage offen ist, ist auch zuletzt nicht ausgemacht, was die Mathesis eigentlich weiß und was ein Seiendes ist, wenn es ein „Gegenstand“ (Objekt wissenschaftlicher Betrachtung) ist. Die Intentionalität aber klärt sich aus der Freiheit. – Und diese? Welches ist der Horizont, aus dem die Freiheit (oder Existenzialität) begriffen werden muß? Was macht den Grund dieses letzten Grundes aus? – Nichts! Das ist die These der Fundamentalontologie. Sie behauptet sich streng als letztbegründend. Und sie will dies nachweisen aus dem „Wesen des Grundes“ selbst.

Die These aber geht so: die Fundamentalontologie ist letztbegründend, weil sie alles auf die Freiheit stellt, die Freiheit jedoch der „Abgrund“ ist. Der letzte Grund ist Grund als Abgrund; dessen Wesen ist es, daß alles Fragen nach weiterer Begründung sinnlos wird. Es liegt an der Abgründigkeit der Freiheit, daß mit der Fundamentalontologie das Fragen nicht einfach aufhört, abgeschnitten wird, sondern daß das in ihr zutage Geförderte sich von sich selber her als das Letztbefragbare erweist.

Worin liegt die Abgründigkeit der Freiheit? – Sie liegt darin, daß das Faktum der Freiheit „nicht in der Macht dieser Freiheit selbst“ steht. Im Freiseinmüssen offenbart sich eine endliche Ohnmacht der Freiheit, und dies so, daß die Ohnmacht zur Freiheit selbst gehört. Das will besagen: frei ist die Freiheit nur, weil sie an sich selbst überlassen, und das heißt grundlos in sich selber stehend ist.

Die Überlassenheit kann immer nur eine schon geschehene sein. Nie vollzieht sich das Überlassen des existierenden Wesens an es selbst „vor unseren Augen“, nie steht uns das Überlassen-sein erst „bevor“, da wir erst Menschen (denen etwas „bevorstehen“ kann) sind zufolge der Überlassenheit unseres Seins an uns selbst (zufolge des „Seinkönnens“). „Überlassenheit“ meint den immer schon geschehenen Schritt in die Freiheit, das Hinausgesetzsein in das Offene einer irgendwie getroffenen, und zwar immer schon getroffenen Entscheidung über uns selbst und unsere Welt. Der mit der Entscheidung gegebene Entwurf ist darum immer ein „geworfener“. Die „Geworfenheit“ besagt, daß der Entwurf eines jeweiligen Seinssinnes und Bedeutungsganzen der Welt sich nie ab ovo vollziehen läßt, vom festen Stand eines noch nicht entworfenen Selbstbesitzes aus, sondern daß jede Handlung des Menschen bereits schon in einem Entwurf gründet.

So wie wir den Entwurf nie „in der Hand“ haben, so läßt die Geworfen-

heit auch nicht den Schluß auf einen „Werfer“ zu. In diesem müßte jenes „bevor“ des Entwurfs gedacht werden, das durch den Begriff der existenziellen Freiheit selbst ausgeschlossen ist. Die Freiheit besteht in einer Überlassenheit des Daseins an es selbst, die jeden „Grund“ des Entwurfs in einem absoluten Sinnhorizont oder in einem Werfer weit von sich weist. Die Überlassenheit und Geworfenheit ist nur so möglich, daß aus ihrem Begriffe alles Woher des Überlassen- und Geworfenseins ausgeschlossen wird. Sobald dem Dasein ein Grund gegeben wird, der vor und außer dem Entwurf und dem Seinkönnen liegt, ist es in seinem Daseinscharakter vernichtet. Mit der Existenzialität verschwindet – so geht die These – die Menschhaftigkeit des Menschen.

Die Freiheit weist in ihrem Wesen als existenzielle Freiheit jede Art von Grund von sich ab. Sie ist der Abgrund, in dem erst Seinsverständnis, und das heißt „Grund“ für Seiendes, möglich wird.

Ist die Freiheit in ihrem Wesen Abgrund, dann hört der Gang der Selbstbegründung in ihr auf. Hier kommt das Fragen zum Erliegen.

11

Verhält es sich aber so, daß die Freiheit in der Abgründigkeit ruht – und ist es zudem so, daß die neuzeitliche Philosophie den Charakter eines Ganges zum Grunde hat, dann sehen wir uns zu dem Satz genötigt: die Philosophie ist an ihrem Ende! Es ist der „Stand der Philosophie“, am Ende angelangt zu sein.

Der Reflexionsgang hat in steigender Bewußtheit alle Naivitäten aufgelöst und sogar noch das Bewußtsein selbst (d. h. die Reflexion, d. h. die Intentionalität, d. h. das Seinsverständnis) überholt und begründet („ontische Begründung der Ontologie“). Weitere Aufgaben sind damit in strengster Notwendigkeit ausgeschlossen.

Freilich: ist auch die Philosophie am Ende, so hört deswegen das Philosophieren noch lange nicht auf. Es bleibt nämlich für die Nachkömmlinge der reinen Vernunft immer noch die Aufgabe, das Ende der Philosophie selbst zu bedenken. Dafür gibt es Möglichkeiten, die zum Teil schon versucht wurden und etwa unter dem Titel einer Philosophie der „Kehre“ bekannt sind. Doch damit haben wir uns hier nicht zu befassen. Wichtig ist für uns nur, daß der Satz vom Ende der Philosophie mit Folgerichtigkeit kommt, wenn die Voraussetzung gilt, daß die Freiheit als der Wurzelgrund des „Selbst“ den äußersten Punkt der Philosophie als des Denkens im Modus der Selbstbegründung markiert. Im strengen Gang der letzten Schritte der Selbstbegründung wird dem Philosophieren der Boden in einer Weise entzogen, daß es sich nur noch im ausdrücklichen Mitvollzug des Hinfalls in einer gewissen Weise behaupten kann.

Es ist die große Frage, ob es mit dem Ende der Philosophie seine Richtigkeit hat. Wer heute und heutig philosophiert, der muß – so scheint es – durch diese Frage hindurch. Es sei denn, daß er darauf verzichtet hat, sein Denken

auf das Geleise des neuzeitlichen Philosophierens zu setzen und den Ansatz mit allen Konsequenzen auf sich zu nehmen. Ein solcher Verzicht darf in keiner Weise desavouiert werden. Es ist durchaus kein „Vorzug“ kontemporän zu sein. Es ist nicht immer die entscheidende Form geschichtlicher Existenz, denn von Zeit zu Zeit holt die Geschichte weit aus, dann speist sie sich aus Kräften, die gerade nicht im Heutigen ruhen, sondern im Alten und Bewährten.

Wer aber das Anliegen des neuzeitlichen Denkens aufnimmt, der muß sich mit Notwendigkeit an die Stelle bringen lassen, an der das Problem vom Ende der Philosophie steht, und er wird diese Stelle als den gegenwärtigen Stand der Philosophie erfahren. Dieses Problem ist dann nicht ein Problem in der Philosophie, sondern das Problem der Philosophie: ist sie fernerhin noch möglich als eine geschichtlich lebendige Form des Fragens – und wenn nein, was dann?

12

Eine solche Behauptung wie die, daß die Philosophie an ihrem Ende sei und es keine Möglichkeit des weitertragenden Fragens für sie mehr gibt, ist deshalb keine von Außen an die Geschichte herangetragene „Konstruktion“, weil die Philosophie der Neuzeit selber die Konstruktion der Geschichte ist. Das will besagen: sie hat sich in eine solche Bahn gebracht und sich selbst eine solche Verfassung gegeben, daß alles, was ihr je zustoßen und geschehen kann, aus ihr selber kommen, sich in ihr selber ernötigen muß. Sie hat von Anfang an ihr Wesen so bestimmt, daß ihr Geschick nichts anderes sein kann als Selbstdarstellung, Entfaltung aus dem Innern, Konstruktion des Wesens in die volle Klarheit seiner Gestalt.

[Man wird dagegen einwenden – und mit Recht –, daß es dem Menschen nicht möglich ist, etwas hervorzubringen, das die Geschichte übersteigt und für die unberechenbaren äußeren Geschehnisse unzugänglich ist. Menschenwerk ist nie so, daß nur es darüber bestimmen kann, was mit ihm selbst geschieht. Alles durch uns Gemachte ist fragil und verletzlich, den äußeren Bedingungen überantwortet, unabsehbar in seinem Gang. Demnach kann auch die Philosophie sich nicht eine solche Bestimmung geben, die jede äußere Beeinflussung ausschließt. Es kann – gemäß der menschlichen Endlichkeit – nicht so sein, daß schon der Ansatz der Philosophie als Mathesis in völliger Ausschließlichkeit darüber verfügt, was künftighin Philosophie sein kann und wie ihr Gang gehen muß, so, daß etwa Hegel und hegelsches Denken von Anfang an gesetzt sind, und das faktische Eintreten dieser Philosophie nur der gehorsame und genaue Vollzug eines längst schon wartenden Gedankens ist. – Sicherlich ist derartige nicht möglich; (und trotzdem können wir den Gang der neuzeitlichen Philosophie nicht anders denken). Alles, was der Mensch auf die Bahn bringt, muß er sich selber und dem wechselnden Geschick überlassen. Alles dieses – und die Mathesis gehört dazu – nimmt seinen Lauf und so ist der Gang der Philosophie nicht a priori zu bestimmen und in eine strenge Notwendigkeit einzuspannen. – So ist es; und darum hat die Geschichte der Philo-

sophie der Neuzeit einen zweiten Verlauf (der hier nicht dargestellt ist), den sie zwar selbst nicht wahrhaben will, der aber unvermeidlich ist – und der vielleicht eines Tages (an ihrem Ende?) über sie kommt. Das würde der Tag sein, an dem sie sich selber sichtbar wird, nicht wie sie sich meinte, sondern wie sie ist. – Dies alles lassen wir jetzt dahingestellt (obwohl wir es als eine Möglichkeit sehr gut im Auge behalten wollen und auch müssen); wir lassen auch dahingestellt ob diese reale Geschichte der Philosophie der Neuzeit darstellbar ist (und von wem, das will heißen: von welcher Art Philosoph). Wir befassen uns nur mit dem Selbstverständnis der neuzeitlichen Philosophie und stellen ihre Geschichte dar, wie sie sie akzeptiert und als zu ihrem eigenen Wesen gehörig an sich geschehen läßt (bzw. geschehen macht). In dieser Hinsicht hat der Verlauf seine strenge Regelung und ist das Denken ein je gehorsamer Vollzug des Geschicks. In dieser Hinsicht auch ist es möglich, das definitive Ende zu konstatieren, ohne sich an der Geschichtlichkeit und Endlichkeit des Menschen zu vergehen. Freilich muß man dabei diese Hinsicht als eine bloße „Hinsicht“ wissen und sich offen halten für die unvordenkliche Realität der realen Geschichte, die immer unser Ziel bleiben muß, auch wenn sie sich jedem Zugriff (jeder Art von Aussage über sie oder auch jeder Darstellung) entziehen sollte.]

Die Philosophie der Neuzeit steht an ihrem Ende. Das bedeutet aber nicht, daß die Philosophie selbst am Ende ist, wenn ihr neuzeitlicher Ansatz sich erfüllt.

So fragt es sich, ob mit dem existenziellen Begriff der Freiheit (als Abgrund) der volle Sinn von Freiheit erschöpft ist. Sollte es sich nachweisen lassen, daß dies nicht der Fall ist, dann wäre nicht etwa eine Korrektur an einer neuzeitlichen These, sondern ein Durchbruch durch den untersten Anfang und das Prinzip der neuzeitlichen Philosophie gelungen. Man wird nicht annehmen, daß etwas derartiges leichthin zu vollbringen ist. – Was im folgenden über den Begriff der Freiheit gesagt wird, will ein solcher Durchbruch nicht sein, nicht einmal ein Anfang dazu, sondern nur ein Experiment in Richtung auf die Überfragbarkeit der Grenzen neuzeitlichen Philosophierens.

Freiheit läßt sich in der Tat als Überlassenheit des Daseins an es selbst denken; als der Grundzug, wonach der Mensch immer mit sich selbst konfrontiert ist und in allen seinen Möglichkeiten und Handlungen über die Sinngestalt seines Seins entscheidet. – Aber: Ist uns nicht der einfache, der verzweifelt einfache Tatbestand deutlich gemacht, daß der Mensch sich zu seiner Freiheit erst befreien muß? Daß er nicht fraglos in seiner Freiheit steht und jedes Handeln schon immer als ein menschliches, und d. h. verantwortliches, und d. h. als „Seinkönnen“ vollzieht? Wenn sich aber der Mensch zu seiner Freiheit erst befreien muß, deutet das nicht auf eine neue, bisher ungehobene Dimension der Freiheit?

Eine Weise, wie der Mensch erst zu seiner Freiheit finden muß und auf dem Wege zu ihr ist, ist das, was unter dem Namen „Bildung“ und „Erziehung“ bekannt ist. Dieses Phänomen wird völlig unterschätzt, wenn man darin

nur einen Vorgang am Menschen sieht – und nicht den Vorgang des Menschen. Im pädagogischen Geschehen wird nicht an einem vorhandenen Menschen ein Formungsprozeß vollzogen. In dieser Weise würde der Mensch zum „Material“ denaturiert und alles Reden von der Würde des Menschen wäre Blasphemie. Der Mensch muß erst – und darin liegt die Würde und unersetzliche Bedeutung der Erziehung – in den Vollbesitz seiner Wesensauszeichnungen gebracht und in das Menschsein als solches eingeführt werden. Die Erziehung setzt die Freiheit (als Selbstverfügung des Menschen) nicht voraus, sondern hält sie sich als Ziel vor.

Soll dem Menschen aber nicht zu dieser oder jener „Form“, sondern zur Freiheit (Menschlichkeit) selbst verholfen werden, so kann ihm diese nicht „verschafft“ oder „anerkundet“ werden, so daß sie schließlich eine Leistung des Erziehenden wäre. Der Edukand kann nicht zur Freiheit überlistet, gezwungen, überredet oder an Freiheit „gewöhnt“ werden. Freiheit ist jenes vorzügliche Gut, das in keiner Weise übergeben oder schlichthin entgegenommen werden kann. Sein Erwerb setzt nicht nur eigene Aktivität, sondern eigene Spontaneität (das aber heißt: Freiheit) voraus. Ein Mensch hat nur soviel Freiheit als er sich selbst zu geben vermochte.

Und doch geht keiner den Weg allein; es wird ihm geholfen in der Hilfe, die „Erziehung“ heißt. Insofern aber Hilfe (und zwar wesentliche) im Spiele ist, ist Freiheit keine Eigenleistung, da aber Freiheit immer nur selbstgegebene sein kann, ist Erziehung auch keine Fremdleistung. Selbstverständlich könnte sie am wenigsten eine „Mischung“ aus Fremd- und Eigenleistung sein. Es handelt sich demnach – eine andere Möglichkeit bleibt nicht (es sei denn, man wollte die Freiheit als zum Wesen des Menschen gehörig leugnen) – um einen Vorgang, der gar nicht durch die Grundmöglichkeiten Heteronomie oder Autonomie zu fassen ist. „Fremdleistung“ und „Selbstleistung“ sind gleichuntauglich, um das Erziehungsgeschehen darzustellen. Diejenige Freiheit, in der sich der Mensch schon aufhält, wenn er sich zur (existenziellen) Freiheit hinbewegt, und die auch dann, wenn er jene erlangt hat (kann man Freiheit „erlangen“?) immerzu Maß und Richter bleibt, läßt sich nicht mit dem Begriffe des „Selbst“ (und seinen Folgebegriffen, also mit „Existentialien“) entfalten. Von ihr wissen wir noch nichts. Die Philosophie kennt eine solche Freiheit nicht nur noch nicht, sie wüßte nicht einmal zu sagen, wie man zum Begriff einer solchen kommen könnte. Der ganze Begriffsraum dafür fehlt, obwohl das Phänomen „vor der Nase“ liegt; jedermann kennt es und keiner hat prinzipielle Schwierigkeiten damit.

Der Mensch ist nicht das Wesen, das frei ist, sondern das frei sein kann. Dieses Können macht den Hintergrund der Freiheit aus, der offenbar immerdar besteht und der die existenzielle Freiheit so regelt, daß sie ständig auf ihre Wesensmitte hingewiesen und hinverwiesen wird. Die Freiheit zur Freiheit läßt sich nicht mit den existenziellen Kategorien (Selbstsein, Autonomie, Entwurf, Geworfenheit, Selbstbestimmung u. dgl.) angehen. Die Pädagogik setzt ein Problem vor, das die Philosophie zwingt, ihre eigenen Grenzen zu sehen – und gar zu übersteigen. – Es ist sicher löblich, wenn die Pädagogik

heute wieder verwandtschaftliche Gefühle zur Philosophie pflegt und sich durchaus nicht weigert, philosophische Begriffe entgegenzunehmen, sich also selbst in einer Hinsicht der Philosophie zu unterwerfen. Sie sollte aber mehr noch das Bewußtsein haben, daß sie mit ihrem Phänomen des Erzieherischen über die Philosophie hinaus ist und ihr eine Leitidee zu geben vermöchte, die der Philosophie ihre Verhaftung in der Enge eines Ansatzes zeigt.

Nicht nur die Pädagogik, auch die Historie zeigt Phänomene, die die Beschränktheit der bisher geltenden und allein ausgearbeiteten philosophischen Grundbegriffe (und zwar die der Freiheit) zeigen. Nicht zu aller Zeit gab es Geschichte – und damit Freiheit. Geschichte als die Zeit, in der der Mensch sein Handeln unter das Prinzip einer bestimmten Auslegung des Sinnes seines Daseins stellt und dieses einheitliche Prinzip in allen seinen Werken und Schöpfungen durchscheinen läßt, ist eingebettet in eine Vorzeit, die noch nicht Geschichte ist, aber doch nicht völlige Geschichtslosigkeit bedeutet. Und Geschichte kann ebenso verfallen und vergehen in einem Untergang, der doch nicht die völlige Auflösung aller Freiheit ist, sondern als Sklaverei, Fellachentum oder auch Totalitarismus eine Perversion der Freiheit darstellt.

Man wird nicht leugnen, daß diese Vorformen und Nachformen der Geschichte für uns von besonderer Wichtigkeit sind und daß sie eine eigentümliche Erfahrungsintensität haben in einer Zeit, in der einerseits Millionenvölker aus dem Halbdunkel der Vorgeschichtlichkeit heraufdrängen und „sich selbst“ zur Freiheit befreien, andererseits alte Völker, die auf dem Boden einer reichen Geschichte stehen, in die Barbarei zurückzusinken drohen.

Diese Vorgänge bringen politische Verlegenheiten mit sich, die darum so tief gehen und unüberschreitbar sind, weil wir das zugrunde liegende Freiheitsphänomen begrifflich nicht zu fassen vermögen. Wir haben den Namen nicht für das, was hier vorgeht, und haben darum auch nicht ein Verstehen davon.

Eines ist sicher: die Geschichte ist dem Menschen nicht umgeworfen, sie ist ihm nicht geschenkt – und bleibt ihm auch nicht fraglos erhalten. Der Mensch kämpft sich in die Geschichte vor und hält sich in ihr durch eine fortdauernde Überwindung der Verfallstendenz. Das Hervorkommen in die Geschichte braucht seine Zeit, die eine „Geschichte“ auf ihre Weise ist mit eigenen Verlaufsformen und Gesetzen. Wir wissen noch nichts davon. Wir können den Vorgang nicht darstellen etwa als das Erwachen einer „schlafenden“ Freiheit. Schlafende Freiheit ist keine Freiheit. Vielmehr muß eine neue irreduzible Weise der Freiheit angesetzt werden, in der sich der Mensch die Bestimmung der Selbstbestimmung erst gibt.

Die Geschichte ist so wenig über die Menschheit verhängt, wie der einzelne schon darum ein Selbst ist, weil er ist. Sie erstet erst aus einem Akt der Befreiung, in dem eine Menschheit so in den Selbstbesitz ihres Lebens „geleitet“ wird, daß sie ihn sich selber „nimmt“. Die Geschichte ist weder „Geschick“ noch „Tat“, sondern sie beginnt aus einer „grauen“ Vorzeit, die weder Ge-

schichte noch Natur, die weder Freiheit noch Unfreiheit ist. Am wenigsten aber ist es eine Mischung aus beidem.

Die Freiheit zur Freiheit ist nicht nur die Bedingung des Selbstseinkönnens des einzelnen Menschen, sondern auch das Wesensinzitament der Geschichte. Auch hier vergeht sie nicht mit der Heraufkunft ihres Zieles, der Geschichte, sondern bleibt die ständige Richterin, die die geschichtlich existierende Menschheit immerzu vor die Frage stellt, ob in dem, was mit ihr geschieht, auch die Geschichtlichkeit erhalten bleibt.

[Die Freiheit zur Freiheit ist die oberste Richterin, die die existenzielle und historische Freiheit in Schranken hält und die Regeln und Bedingungen für die menschliche Autonomie enthält und vorhält. Sie ist in ihrem Wesen nicht mehr abwehrend gegenüber dem theologischen Bezug. Dieser kann keine „Heteronomie“ mehr bedeuten, da dieser Begriff ebenso wie der der „Autonomie“ sinnlos wird. Es zeigen sich in diesem Begriff der nicht-existenziellen Freiheit Möglichkeiten, die Verbindung zum mittelalterlichen Freiheitsbegriffe herzustellen.]

Mit der Frage nach der Freiheit zur Freiheit stellt sich nicht etwa ein schwieriges Problem in der Philosophie, sondern die Aufgabe der Konstitution einer neuen Bewegungsweise des Denkens überhaupt. Solange sich das Philosophieren als der Vorgang der Selbstbegründung des Wissens versteht, kann sie in dem Konstitutionsgrund des Selbst selber (in der Freiheit der Existenz) nichts anderes als ihren letzten Fragehorizont sehen. Das hier skizzierte Problem der Freiheit zur Freiheit kann durch ein Weitergehen im Grundzug und im Fortschrittsmodus der neuzeitlichen Philosophie (etwa als das Problem des „Grundes“ des Abgrunds) nicht erreicht oder gar gelöst werden. Das Problem kommt nur so in die Gangrichtung des Denkens, wenn dieses „umsteigt“ und sich eine Wesensbestimmung gibt, die eine Fortbewegung anderer Art und damit auch anderer Richtung erlaubt.

[Bei all dem wird hier natürlich nicht behauptet, daß allein die Frage nach der „Freiheit zur Freiheit“ ein „Umsteigen“ erfordert. Es wird auch nicht angenommen, daß dies das vordringlichste Problem unter denen sei, die einen neuen Fragehorizont erzwingen. Es ließen sich noch andere nennen. Das Freiheitsproblem hat hier nur exemplarischen Sinn und legt sich darum nahe, weil es gerade eine besondere Auslegung der Freiheit ist, die dem neuzeitlichen Denken sein Ende verschaffte und ihm scheinbar den letzten Grund aller Klarheit vorgab.]

Vor allem aber kommt es darauf an, daß die folgende Einsicht in aller Schärfe und Deutlichkeit gewonnen wird: die entscheidende Frage, die den Stand der Philosophie heute charakterisiert, kann nicht als Inhalt des Philosophierens erscheinen, sondern betrifft allein seine Form. Unsere Überlegung würde leer ausgehen, dem Blick würde sich nichts zeigen, wenn wir den Stand der Philosophie in Problemen zu erkennen suchten, die selbst Gegenstand und Gehalt des Philosophierens sind. Wir würden so in die falsche Gegend sehen und es von vornherein verunmöglichen, das Entscheidende zu erblicken.

Im Grunde macht es keinen wesentlichen Unterschied, wie im einzelnen der Gang der neuzeitlichen Philosophie verstanden wird. Es kommt auch gar nicht primär darauf an, worin man die Ansätze für ein neues Philosophieren sucht. Wichtig ist vor allem, daß es jetzt gar nicht um „Richtungen“ und „Positionen“ innerhalb des vorgegebenen Rahmens der Philosophie geht, sondern zuerst um diesen Rahmen, um das Wesen der Philosophie selbst, und dabei um eine Bewegungsweise von neuer Art.

Wie sollen wir aber darüber eine Entscheidung treffen können? Wie bestimmt das Philosophieren seine Form? Wie setzt es sich selbst eine Ortschaft fest? Können wir uns – was offensichtlich zunächst not täte – von der „Methode einer solchen Ortung und einer solchen Bestimmung der Bewegungsform Kenntnis verschaffen? – Vielleicht nur so, daß wir die bisherige Geschichte der Philosophie auf ihre Bewegungsformen und deren Entstehung befragen.

Unsere Untersuchung wird damit wieder an den Anfang zurückverwiesen. Sie zeigt sich somit als ein „Versuch“. Wenn sie sich in diesem Sinne deutlich machen und ein dringendes Anliegen nicht etwa lösen, sondern nur gerade als Problem vorbringen konnte, hat sie ihr Ziel erreicht.