

9273

Philosophie der Gegenwart und ihre Beziehung zu den geistigen Strömungen unserer Zeit



Von HELMUT KUHN (München)

„Philosophie ist: ihre Zeit in Gedanken erfaßt.“ Um die ursprüngliche Bedeutung dieses von Hegel geprägten Satzes zu verstehen, müßten wir uns auf den Zusammenhang besinnen, in den er gehört – auf die Hegelsche Geschichtsphilosophie. Für sich genommen und vereinzelt führt der Satz zu einem verkehrten Gedanken. Dann scheint er zu besagen: Jede Zeit hat ihre Wahrheit. Der Philosophie obliegt es, dieser Wahrheit jeweils begrifflichen Ausdruck zu geben. Soviel Zeiten, soviel Wahrheiten, soviel Philosophien. Da aber die Wahrheit nur *eine* sein kann, hebt dieses Selbstverständnis der Philosophie das Philosophieren auf.

Wenn wir ernsthaft von Philosophie in der Gegenwart sprechen wollen, müssen wir eine andere Beziehung zwischen diesen beiden Dingen ins Auge fassen – zwischen Philosophie und Zeit als Gegenwart. Die Philosophie ist nicht um „ihre Zeit“ bemüht. Solange sie ihrem Wesen treu bleibt, denkt sie nicht daran, zeitgemäß sein zu wollen. Der Philosoph, gesetzt er existierte heut unter uns, ist immer noch der Mann, als den ihn Platon geschildert hat. So sehr ist er in Anspruch genommen von Fragen wie: was Gerechtigkeit als solche sei, daß er kaum den Weg zu den Ämtern findet, wo gerecht oder auch ungerecht regiert oder verwaltet wird. Wenn aber in seiner Gegenwart von verwandtschaftlichen oder sonstigen politisch nützlichen Beziehungen gesprochen wird, macht er sich durch seine Unerfahrenheit in diesen Dingen lächerlich.

Philosophie ist menschliche Bemühung um die Wahrheit, die *eine* ist. Diese Bemühung findet in der Zeit statt. Sie verwirklicht sich in der menschlichen Gemeinschaft durch Verständigung, Gespräch, Mitteilung. Also ist sie in der Tat das, was sie auch nach dem Satze Hegels ist: eine Beziehung der Wahrheit zur Zeit. Sie ist Bemühung um Wahrheit, in der Sprache der Zeit ausgedrückt.

Kaum aber haben wir die Wortverbindung „Sprache der Zeit“ über die Lippen gebracht, da setzt auch schon das kritische Bedenken ein. Denn es gibt nicht, wie manchmal gesagt wird, eine kritische Philosophie – und daneben noch diese und jene Philosophie anderer Art. Ihrer Bestimmung und Natur nach ist Philosophie kritisch. Das will sagen: weder die im Schwange befindlichen Meinungen noch die Redeweise des Tages eignet sie sich unbesehen an. Vielmehr fragt sie kritisch nach Grund und Berechtigung. Das kritische Denken nun stutzt vor der Redewendung „Sprache der Zeit“. Wo fängt unsere Zeit, die sich Gegenwart nennt, an und wann hört sie auf? Verglichen mit der Zeit Thutmosis III. sind

wir heutigen noch Zeitgenossen Goethes. Wenn wir aber das Wort Gegenwart nicht weltgeschichtlich, sondern lebensgeschichtlich verstehen, also an das Halbjahrhundert unseres eigenen Daseins denken, dann werden wir ohne Mühe entdecken, daß diese unsere Zeit ihre Wahrheiten, aber auch ihre Unwahrheiten hat; daß sie durch einen eigentümlichen, auch uns verpflichtenden Sprachgebrauch gekennzeichnet ist, aber zugleich durch nicht weniger charakteristische sprachliche Mißbräuche.

Unsere Begriffsbestimmung – Philosophie als „Bemühung um Wahrheit in der Sprache der Zeit“ – wird durch diese Überlegungen nicht entwertet. Aber sie zeigen uns, wie wir die fragliche Beziehung – zwischen Wahrheit und der Sprache der Zeit – verstehen müssen. Die Zeit und ihre Sprache ist der Ausgangspunkt, die Wahrheit der Zielpunkt. Die Philosophie spricht aus der Sprache der Zeit heraus und zielt zugleich, als Kritik der Sprache, über sie hinaus – nicht jedoch, um der Zeit den Rücken zu kehren, sondern damit die Wahrheit in die Zeit hineinsprechen kann.

Mit der elementaren Klärung des Verhältnisses von Zeit als Gegenwart und Philosophie haben wir uns schon einer geistigen Strömung entzogen, die zwar heut etwas von ihrer reißenden Kraft eingebüßt hat, aber die immer aufs neue die philosophische Besinnung von der ihr vorgezeichneten Bahn abzuziehen versucht. Die Strömung, als Gegenströmung überall wirksam, wo Philosophie auftritt, aber in vielerlei Färbungen sich zeigend, sucht die Wahrheit zu verflüssigen oder, was auf dasselbe hinausläuft, den Zeitfluß zum Ursprungsort der Wahrheit zu machen.

Was das bedeutet, kann an einem einfachen Beispiel klar gemacht werden. Wir vollziehen einen Denkakt, den wir sprachlich in einem Satz ausdrücken, etwa einen algebraischen Denkakt, wenn wir sagen: dreimal drei ist neun; oder einen der Logik zugehörigen Denkakt, etwa durch Denken des *principium exclusi medii*, das da lauten möge: von jedem Subjekt S gilt entweder die Bejahung oder Verneinung eines Prädikats P, und es gibt keine dritte Möglichkeit. Jeder dieser Akte gehört der zeitlichen Wirklichkeit an. Er wird von einer bestimmten Person unter bestimmten Umständen zu einem bestimmten Zeitpunkt vollzogen. Soweit er sich in der Form des Sprachdenkens vollzieht, läßt sich seine Dauer mit der Stoppuhr messen. Überdies aber hat jeder dieser Akte die Eigenschaft, wahr sein oder eine Wahrheit ausdrücken zu wollen. Wahrheit kommt dem Denkakt oder dem Satz, in welchem er seinen Niederschlag findet, zu, sofern er eine Bedeutung hat; und allein die Bedeutung ist es, die den Akt sinnvoll macht.

Diese mit Wahrheitsanspruch erfüllte Bedeutung ist nun keineswegs ein Stück zeitlichen Geschehens. Ihr Wesen besteht vielmehr gerade darin, von den besonderen Umständen der Konzeption, von der Person- und Situationsgebundenheit des realen Aktes frei zu sein. Sie ist überzeitlich oder, wie es richtiger heißen sollte, allzeitlich. Die Identität der Bedeutung zeigt sich gerade darin, daß sie wieder und wieder in immer neuen Denkakten realisiert werden kann und daß sich darüber in einer zeitlich-allzeitlichen Dialog-Situation eine Verständigung erzielen läßt.

Zeit, insbesondere Zeit als Gegenwart mit der ihr jeweils eigentümlichen Denk- und Sprechweise, soll in eine Beziehung gesetzt werden zur Wahrheit, die nicht von der Zeit ist. Wir sehen nun, daß jeder Denk- und Erkenntnisakt ebendies ist: ein Sich-in-Beziehung-Setzen mit der Wahrheit, und die Bedeutung (des Aktes oder des Satzes) ist die in einem zeitlichen Akt eingefangene allzeitliche Wahrheit. Wie nun der Erkenntnis- oder Denkakt wirklicher, d. h. zeitlicher Vollzug ist, so ist auch der Denkende und Erkennende wirklicher, d. h. zeitlicher Mensch und nicht etwa jene Verstandeskonstruktion, die „transzendentes Subjekt“ heißt. Der wirkliche Mensch, in seinem Hier und Jetzt lebend, tritt in Beziehung zur allzeitlichen Wahrheit, die er durch Erkenntnis vergegenwärtigt. Dies ist eine reale Wechselbeziehung. Nicht nur verzeitlicht der Erkennende die Wahrheit, indem er sie ausspricht – die Wahrheit ihrerseits „verallzeitlicht“, wenn man so sagen darf, den Menschen, d. h. sie läßt ihn teilhaben an ihrer überzeitlichen und doch auf die Zeit bezogenen Seinsweise. Mit anderen Worten ausgedrückt: in jeder Erkenntnis, wie begrenzt ihr Gegenstand immer sein mag, öffnet sich dem Menschen die Transzendenz.

Dies ist, in knappen Formeln zusammengefaßt, der Ur-Sachverhalt der Erkenntnis. Der Kraftstrom der Philosophie, der Erkenntnis der Erkenntnis, der Wissenschaft der Wissenschaft, schließt sich nur, solange dieser Sachverhalt nicht aus dem Auge verloren wird. Aus dem „Satz der Erkenntnis“, wie wir diese Formel bezeichnen können, ergibt sich sogleich der Gegen-Satz – die Bestimmung der Gegenströmung, die sich im Denken selbst wider das philosophische Denken erhebt. Die Gegenströmung besteht in dem Versuch, den denkerischen Stromkreis dadurch zu unterbrechen, daß sie die Gleichursprünglichkeit der beiden Pole des Beziehungsverhältnisses leugnet. Sie versucht, die Wahrheit aus dem Prozeß des Denkens abzuleiten – was letzten Endes unweigerlich dazu führt, daß der Sinn von Wahrheit verfehlt wird. Nun kann dieser Prozeß auf zwei verschiedene Arten gedacht werden: einmal als ein innerer Vorgang – des Vorstellens und der Verbindung und Trennung von Vorstellungen –; und dann heißt die Gegenströmung „Psychologismus“. Sodann kann der Denkprozeß gedacht werden als eingebettet in den gesamten Lebensprozeß des Individuums, des Volkes, der Menschheit, kurz als historischer Prozeß, und dann bezeichnen wir den Versuch der Ableitung der Wahrheit als „Historismus“.

Was bisher im allgemeinen gesagt wurde, findet seine Bestätigung in der Geschichte der Philosophie der Gegenwart; wobei wir vor allem, wenn auch nicht ausschließlich, an die deutsche Philosophie denken.

In Deutschland wenigstens hat die „Philosophie der Gegenwart“ einen daterbaren Anfang. Dem Überschwang der idealistischen Philosophie in den drei ersten Dezennien des 19. Jahrhunderts war die politische und religiöse Aufspaltung der hegelschen Schule, die Ernüchterung der Geister und die akademische und bürgerliche Diskreditierung der Philosophie gefolgt. Mit Recht notiert Ueberwegs *Grundriß der Geschichte der Philosophie* (IV 309) über die Jahrhundertmitte: „Nicht Philosophie, sondern positive mechanische Naturwissenschaft war die die Geister beherrschende Disziplin. Sie bestimmte . . . ganz

einseitig die Weltanschauung der Gesellschaft.“ Und das gleiche Handbuch stellt „den Wiederaufstieg der Philosophie“ seit 1870 fest.

In der Tat erfolgte die Neugründung dessen, was wir heute „Philosophie der Gegenwart“ nennen, in zwei voneinander unabhängigen und durch ein Menschenalter getrennten Gründungsakten, die beide nicht bloß einen Neuanfang, sondern einen Wiederbeginn darstellen: sie greifen in die Vergangenheit zurück und knüpfen an eine unwirksam gewordene Tradition an. Die erste Gründung mag durch eine Veröffentlichung des Marburger Privatdozenten Hermann Cohen bezeichnet sein, die im Jahre 1871 unter dem Titel *Kants Theorie der reinen Erfahrung* erschien. Dieser erste neugründende Rückgriff stellte sich dar als eine Wiederbelebung Kants, dessen unmittelbare Wirkung in seiner eigenen Zeit durch den ungeheuren Ansturm der Systeme des „absoluten Idealismus“ überwältigt worden war. Aber hinter Kant stand für die Marburger Schule der Ur-Gründer Plato. Der zweite Gründungsakt erfolgte um die Jahrhundertwende und rief die Phänomenologie ins Leben. Literarisch ist er bezeichnet durch das Erscheinen von Edmund Husserls *Logischen Untersuchungen*. Der Rückgriff erweckte hier zu neuer Wirksamkeit nicht so sehr einen bestimmten Philosophen oder eine bestimmte Traditionslinie als vielmehr die Tradition der *philosophia perennis* als solche. Gemeinsam ist diesen beiden Gründungstaten ihr philosophischer Radikalismus. Da geht es nicht um die reiche Verästelung eines der Entfaltung zustrebenden Systems: nach einer Zeit der Dürre muß der Pflanzler das Astwerk abhauen und die Wurzel ausgraben. Oder, anders gesagt: der Neubegründer kann sich nicht mit den übriggebliebenen Baufragmenten abgeben, so ehrwürdig auch ihre Herkunft, so edel auch ihre Formen. Er muß den Grund freilegen, auf dem sich wahrhaft bauen läßt. Dieser Grund kann aber nur in der Richtung gesucht werden, in welche uns die Ur-Tatsache der Erkenntnis verweist: jener Akt, der zwar als Wirklichkeit zeitlich verläuft, der aber zugleich, in der Erfassung von Wahrheit, das Erkannte in allzeitlicher Gegenwart zum Stehen bringt und der dadurch das, was ihn hervorbringt, eben die zeitliche Wirklichkeit, erst auf ihren Grund bezieht. Mit anderen Worten: das radikale Bemühen des philosophischen Denkens um seine Begründung entdeckt die Transzendenz.

Dem Ansatz nach freilich sind die beiden Gründungsakte durchaus verschieden. Die Marburger, und das bedeutet in erster Linie Cohen und Natortp, versuchen den in Kants *Kritik der reinen Vernunft* umrissenen Gedanken einer transzendentalen Logik neu zu denken. Sie beruhigen sich jedoch nicht, wie Kant das zu tun schien, mit der Aufstellung eines statischen Gerüsts von „Kategorien“, will sagen von apriorischen Grundformen der Erkenntnis. Vielmehr wollen sie der genetischen Entfaltung des kategorialen Systems nachgehen. Sie wollen das kategoriale Ganze als einen Zusammenhang der Erzeugung in seiner logischen (will sagen: transzendental-logischen) Notwendigkeit begreifen. Nun ist „Erzeugen“ zwar ein Zeitwort und benennt für gewöhnlich einen zeitlichen Vorgang. Doch das richtige, d. h. transzendente Verständnis des Gedankens muß jede Kontaminierung mit zeitlicher Wirklichkeit, mit einem psychischen oder historischen Prozeß, sorgfältig fernhalten. Nicht ein wirkliches Geschehen

wird porträtiert, sondern die Bedingungen der Möglichkeit alles Wirklichen sollen herausgearbeitet werden. In der Tat wird hier eine Neubesinnung auf die in der Erkenntnis aufleuchtende Transzendenz angestellt. Und das „Aufleuchten der Transzendenz“ wird besonders dort deutlich, wo in Verfolg des Gedankens der Erzeugung nach einem ersten Anfang oder Ursprung aller Erzeugung gefragt wird. Das radikale Nachdenken führt zu Parmenides zurück: zur Frage nach dem Sein, das IST und in keiner Weise nicht-ist, und zur Ursprungsbeziehung des Seins zum Denken.

Anders verlief der zweite, noch folgenreichere Begründungsakt, den die Phänomenologie Husserls vollzog. Hier richtete sich der Blick zunächst nicht auf die reine „Erzeugung“. Dieses Problem tauchte erst in einer zweiten Phase der phänomenologischen Besinnung unter dem Titel der „transzendentalen Konstitution“ wieder auf und führte dann zu einer Annäherung von Phänomenologie und transzendentalen Idealismus. Was aber zunächst geschah, war das Entscheidende – die Tat, die die deutsche Philosophie erst aus ihrer Rolle als *ancilla scientiae*, will sagen, als „wissenschaftliche Methodologie“ erlöste und ihr den Weg ins Freie öffnete. Auch diese Befreiung bedeutete wieder eine Aufschließung der Transzendenz kraft einer Besinnung auf die Erkenntnis. „Zurück zu den Sachen!“ lautete das Schlagwort. Die Aufmerksamkeit richtete sich demgemäß nicht so sehr auf den Erkenntnisvollzug als auf das Primärobjekt der Erkenntnis, die Wesensform oder, platonisch gesprochen, das *Eidos*; und das will sagen: auf „die Sache“, wie sie sich von ihr selbst her in ursprünglicher Gegebenheit zeigt. Der Geist, befreit von dem Anspruch des idealistischen Ursprungsnachweises, kann den Blick über eine Fülle von Wesensstrukturen forschend schweifen lassen. Und in dieses offene Blickfeld – eine Folgerung, die von Husserl selbst weder gewollt noch mitvollzogen wurde – konnte nun die von der philosophiegeschichtlichen Forschung bereitgehaltene Gedankenfülle der metaphysischen Tradition befruchtend einströmen.

Was immer sich in der deutschen Philosophie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts abspielte oder was von philosophischem Denken heute noch in Gang ist – dies ganze reiche und für den ersten Blick etwas verwirrende Schauspiel wird in Bewegung gehalten durch Impulse, die auf jene beiden Gründungsakte zurückgehen, vor allem aber auf den mächtigen Anstoß der phänomenologischen Bewegung. Das gilt auch für diejenigen Formen des Denkens, die in ihrer Ausdrucksform der logisch streng disziplinierten Methode der Gründer fremd zu sein scheinen, wie für den Existentialismus oder die Fundamentalontologie samt der seltsamen gnostischen Metamorphose, die sie im Zweiten Weltkrieg und in der Nachkriegsepoche durchgemacht hat. Die Philosophie von Karl Jaspers, in der sich der deutsche Existentialismus zu etwas wie einem System entfaltet hat, kann als die Spätphase der Kant-Renaissance angesehen werden. Und Martin Heidegger hat sein großes fragmentarisches Frühwerk *Sein und Zeit 1. Teil* nicht umsonst seinem Lehrer Edmund Husserl zugeeignet.

Selbst wenn wir von den greifbaren Anknüpfungen und von dem durchdringenden Einfluß der phänomenologischen Denkweise absehen, dürfen wir sagen, daß der Geist des philosophischen Radikalismus, der von ihren Gründern

der modernen deutschen Philosophie mitgegeben worden ist, ihre Schicksalsgabe wurde. Unter diesem Zeichen ist sie angetreten. Sie steht heute noch unter ihm. Ungewitzt durch die Niederlagen, die sich der *furor metaphysicus teutonicus* in der Vergangenheit zugezogen hat, will sie das Ganze. Sie ist entschlossen, dem Rätsel der Erkenntnis auf den Grund zu gehen. Nur dort, auf dem nicht mehr zu untergrabenden Urgestein, will sie, in Verachtung aller bequemen Zwischenlösungen, ihre Fundamente verankern. Um es mit einer von Heidegger in Umlauf gesetzten Formel zu sagen: sie besteht auf der „ontologischen Differenz“. Das bedeutet: sie will das Sein als solches ins Auge fassen – das „reine Sein“, *esse sincerum*, wie der hl. Augustin es nannte (*sermo* 7, 7), unumwölkt von dem vielfältigen Seienden, das unseren Blick auf sich ziehen will. Sie verlangt, noch einmal mit einer augustinischen Wendung, nach der *cognitio matutina*, die der Transzendenz ansichtig wird. Und diese Sätze gelten auch dort noch, wo das Denken, dem Beispiel Nietzsche-Heideggers folgend, die Transzendenz (und mit ihr Platonismus und Christentum) mit Leidenschaft leugnet. Ist doch diese Leugnung beseelt von dem Bestreben, die Zweiheit, die mit dem Gedanken der Transzendenz gesetzt ist, zu überbieten – hinter sie zurückzugehen, um den Abgrund jenseits des Grundes sichtbar zu machen. Die Verwirrung der Leidenschaft der Transzendenz nimmt hier wahnhaftige Formen an. Aber dieser Wahn gehört noch in die Abstammungslinie der *Mania*, aus der, nach Platon, die Philosophie entspringt.

Die Philosophie der Gegenwart, wie wir sie ins Auge fassen, hat in Deutschland ihren Ursprung und ihren Lebensraum. Aber sie ist nicht deutsch in einem ausschließenden Sinn. Sie hat in den vergangenen zwei oder drei Jahrzehnten eine Stätte in den romanischen Ländern gefunden, und in den englisch sprechenden Ländern ist sie nicht ohne Widerhall geblieben. Dabei unterscheidet sie sich aufs schärfste, nicht nur in ihren Thesen, sondern vor allem in ihrer denkerischen Gesinnung, eben durch ihren philosophischen Radikalismus, von dem in der westlichen Welt einheimischen Positivismus und Pragmatismus. Mit diesen Titeln bezeichnen wir nicht so sehr eine Philosophie als eine philosophisch gerichtete Denkweise, die die Tendenzen der Aufklärung des 18. Jahrhunderts und der Französischen Revolution fortsetzt, die in Frieden mit der modernen Welt industriellen, technischen und wissenschaftlichen Fortschritts und demokratischer Entwicklung aufgewachsen ist und deren Ruhmestitel darin besteht, eine Wissenschaft von der Gesellschaft und ihrem politischen Leben entwickelt zu haben, die bei aller Zeitbefangenheit sich nicht wie die geschichtsphilosophisch voreingenommene Staatsphilosophie in Deutschland (voreingenommen durch einen vermeintlich durchschauten Plan der Vorsehung) von der Tradition der *prudentia*, der politischen Klugheit, abgewandt hat. Sie ist, oder war bis vor kurzem, ohne sich selbst davon Rechenschaft ablegen zu können, noch immer eine gültige Form der „praktischen Philosophie“ im Sinn der aristotelischen Bestimmung dieses Begriffes: ein Wissen vom Leben, das dem Leben dient.

Gegenüber dem weltoffenen, aber des philosophischen Selbstbewußtseins ermangelnden Positivismus westlicher Prägung war der zweifache Gründungsansatz der deutschen Philosophie eine echte *prise de conscience*. Diese Selbst-

besinnung fand in einer solchen Tiefe des denkerischen Bewußtseins statt, daß es auf den ersten Blick müßig scheint, nach dem Verhältnis zu geistigen Strömungen der Zeit im Sinne des Einflusses oder der Wechselwirkung zu fragen. Bei näherem Hinsehen ergibt sich jedoch diese Beziehung aus der Sache selbst; und was aus einer allgemeinen Erwägung erhellt, wird durch die wirklichen Zusammenhänge bestätigt.

In der modernen Welt tritt die Philosophie im Rahmen der Wissenschaft als einer Institution auf. Sobald sie mit der Entschiedenheit des Initiators der Phänomenologie auf der unüberbietbaren Grundlegung besteht, wird sie früher oder später in ein Verhältnis kritischer Spannung zu dem gesellschaftlich-akademischen Rahmen ihrer gegenwärtigen Wirksamkeit geraten. Sie wird, wie das in der Tat geschah, dazu kommen, das sich selbst als Wissen begründende Wissen, die platonisch gedachte *ἐπιστήμη*, der gesellschaftlich-institutionell verstandenen, durch Methode und Arbeitsethos charakterisierten Wissenschaft gegenüberzustellen.

Husserl selbst hat diese unausweichliche Folgerung sehr spät zu sehen gelernt – zu spät, um sie im Deutschland der Zwischenkriegszeit zur Auswirkung kommen zu lassen. Und ihre vollen Implikationen zu erkennen, war ihm überhaupt nicht gegeben. Erst im Jahre 1936 ließ er Teile seines groß angelegten Werkes „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“ erscheinen, nicht in Deutschland, sondern in Belgrad¹ – eine für die Zeitumstände bezeichnende Absurdität. Hier wird die Phänomenologie in einem großen philosophiegeschichtlichen Zusammenhang gesehen, und die Verbindung wird hergestellt zwischen der Notwendigkeit einer transzendentalen Grundlegung in der Philosophie einerseits, und einer allgemeinen Krisis der Wissenschaften auf der anderen Seite. Die Krisis zeigt sich nach Husserl einmal in der Tatsache, daß die Erkenntnis ihre Macht über das Leben verloren hat, sodann im Wanken der Grundbegriffe der Wissenschaften, vor allem der Physik. Er dachte, wie sich versteht, an die damals schon vollendete Überwindung der klassischen Physik samt der physikalistischen Philosophie, die ihre Oberflächlichkeit und ihre Irrtümer durch den Namen Newtons decken zu können glaubte. Die Entdeckungen Albert Einsteins, Max Plancks, Werner Heisenbergs und anderer hatten mit dem grobschlächtigen, sich auf die Naturwissenschaft berufenden Determinismus ebenso aufgeräumt wie mit den sinnlich-anschaulichen Modellvorstellungen der alten Atomphysik. Und sie hatten zugleich den naiven Objektivismus der newtonischen Wissenschaft dadurch erschüttert, daß sie sich genötigt fanden, bei der Beurteilung experimenteller Befunde den Beobachter als mitbestimmenden Faktor zu berücksichtigen. Husserl nun erkannte in diesen grundstürzenden Neuerungen innerhalb der Physik einen Hinweis darauf, daß der philosophische Entwurf der mathematischen Naturwissenschaft, wie sie sich seit Galilei entwickelt hat, anders zu deuten ist, als er unter dem Regime New-

¹ In Bd. I der „Sophia“, einer kurzlebigen, von Arthur Liebert in der Emigration begründeten Zeitschrift. Das Fragment gebliebene Werk erschien erst 1954 als Band VI der *Husserliana*.

tons tatsächlich gedeutet worden ist. Durch die Mathematisierung messen wir der konkret gegebenen Welt ein „Ideenkleid“ an. Aber als newtonische Dogmatiker übersehen wir, daß der mathematisch konstruierten Natur die „Lebenswelt“ als „vergessenes Sinnesfundament“ zugrunde liegt (*Husserliana* VI, 51–58). So zeigt sich, daß die Neubegründung der Philosophie und die revolutionäre Wandlung der Naturwissenschaft zwar als durchaus selbständige Vorgänge zu betrachten sind, daß sie aber zugleich durch eine tiefe Sinnverwandtschaft miteinander verbunden sind.

Von einer „Krisis der Wissenschaften“ spricht das Alterswerk Husserls. Was von der Naturwissenschaft und ihrem Verhältnis zur Neubegründung der Philosophie gesagt wurde, das gilt nicht minder von den historischen Wissenschaften oder, wie man bei uns zu sagen pflegt, von den Geisteswissenschaften. Die moderne, von Descartes ins Leben gerufene Philosophie war ein Geschwisterkind der Physik. Erst hat sie Newton den Weg gebahnt, um dann, wie bei Kant, auf Newton aufzubauen. Diese physikalistische Philosophie, ein Denken *more geometrico*, ließ drei Probleme ungelöst: das Problem des qualitativen Aspekts der Wirklichkeit, das Problem des Menschen, das insbesondere durch die Frage nach der Freiheit brennend wurde, und schließlich das theologische Problem. Die mechanistische Interpretation der Natur ließ allenfalls noch Raum für einen Werkmeister-Gott, wie er als theologischer Restbestand von den Deisten geduldet wurde. Eine erschreckende Reduktion des Bildes der Wirklichkeit war hier in Gang. Es hieß nun nicht mehr: Mensch im Kosmos; nicht mehr: Schöpfer und Geschöpf, sondern: Welt-Stoff, in seinen Kräften mit mathematischer Exaktheit erkennbar und daher lenkbar, dem *homo faber* zur Formung und Beherrschung dargeboten.

Gegen diese revolutionäre Umdeutung der Welt in einen Gegenstand der Beherrschung erhob sich der konservative Protest, geltend gemacht im Namen der geschichtlichen Welt. Denn in ihr, der geschichtlichen Welt, lebt ja der Mensch, der nicht nur beherrschen und gebrauchen, sondern leben will – und der jedenfalls nicht unter dem Gesichtspunkt der Verfügbarkeit begriffen werden kann. Cartesianismus und Newtonianismus sind, trotz den gewaltigen Erfolgen der mit ihnen verbündeten Naturwissenschaft, von dem Schatten eines kritisch abwehrenden Zweifels begleitet. In ihm vereinigen sich mit bemerkenswerter Ausdauer durch die Jahrhunderte hindurch zwei Motive: die Anwaltschaft für die historische Erkenntnis und die Verteidigung der Tradition, die in Religion und Metaphysik ihre geistigen Bollwerke besitzt. Diese Verbindung findet sich bei Vico, dessen *Nuova Scienza* 1725 erschien, aber unbekannt und wirkungslos blieb, dann wieder bei Herder, dessen geschichtsphilosophische Werke dem des Neapolitaners im Abstand von einem Halbjahrhundert folgten, dann in den geschichtsphilosophischen Entwürfen der deutschen Idealisten des frühen 19. Jahrhunderts – und sie findet sich schließlich auch in der Philosophie der Gegenwart bei Wilhelm Dilthey, dem Meister der geisteswissenschaftlichen Denkrichtung. Bei Dilthey aber verschärft sich die Problematik der historisch-anti-newtonischen Tradition zu der durch das Schlagwort „Historismus“ bezeichneten Krisis. Das Bewußtsein dieser Krisis befähigte Dilthey, die Ver-

wandtschaft seines Unternehmens mit dem Husserls zu erkennen. Aber erst Heidegger hat, in einer dem Gründer der Phänomenologie fremden Weise, die Historismusproblematik Diltheys aufgenommen, um ihr durch Radikalisierung eine überraschende Wendung zu geben.

Herder, der erste deutsche Anwalt der Geschichtswelt gegenüber der sich auf Newton berufenden Philosophie der englischen Deisten und französischen Enzyklopädisten, ließ aus dem vielstimmigen Konzert der Völker der Weltgeschichte den weltlich-geistlichen Hymnus der Humanität aufsteigen. Die idealistische Geschichtsphilosophie, der deutsche Gegenzug gegen den in der Französischen Revolution siegreich gewordenen Fortschrittsgedanken, wollte den „Gang Gottes durch die Geschichte“ als spekulative Wissenschaft von der Vorsehung darstellen. Die moderne geisteswissenschaftliche Philosophie schließlich übernahm diese ihr als rechtmäßige Erbschaft zufallende konservative Anwaltschaft, aber mit einem wesentlichen Unterschied. Statt Glauben und Metaphysik in ihren Grundsätzen durch eine neue Affirmation zu befestigen, sah sich die diltheysche Geisteswissenschaft genötigt, ihre eigne historische Erkenntnisart an die Stelle der Metaphysik zu setzen. So schrieb der Dilthey eng verbundene Ernst Troeltsch in seinem Werk über den *Historismus und seine Probleme*: „Naturalismus und Historismus sind die beiden großen Wissenschaftsschöpfungen der modernen Welt, die der Antike und dem Mittelalter in diesem Sinne unbekannt waren, während umgekehrt die stolzen Wissenschaften der Antike und des Mittelalters, die Metaphysik, die Ethik und die in die letzten metaphysischen Tiefen zurückverfolgte Logik, in der modernen Welt verfallen oder subjektivistisch verwüstet sind“ (*Ges. Schr.*, Tübingen 1922, III 104). Der Verfall der Metaphysik wird hier als geschichtlich-notwendige Tatsache hingenommen.

Damit droht die konservative Anwaltschaft sich in das Unding einer „konservativen Revolution“ zu verkehren. Denn wie soll das historische Erkennen, das sich dem Wandel der irdisch-menschlichen Dinge (zu denen auch Meinungen, Lehrsätze und „Weltanschauungen“ gehören) hingibt, die Rolle der Wissenschaft übernehmen, die sich dem durchaus Seienden, jenseits des Zeitenwandels in sich Bestehenden zuwendet, ohne den Sinn dieser Wissenschaft umzustürzen? Gerät doch durch den Hegemonie-Anspruch der historischen Erkenntnis der „Satz der Erkenntnis“ (s. oben S. 3) selbst ins Wanken. Wieder soll der zeitliche Prozeß die Wahrheit hervorbringen statt sich auf die ihm gegenüber transzendente Wahrheit zu beziehen. Wieder wird durch Unterbrechung des metaphysischen Stromkreises eine Gegenströmung ausgelöst. Der einzige, der diese Konsequenz mit unumwölkter Hellsichtigkeit ins Auge faßte, war Martin Heidegger. Die Formel freilich, mit der er das Historismus-Problem durch Radikalisierung überwinden wollte – die paradoxe Wortverbindung „Seinsgeschichte“ – überwand oder „verwand“ nicht bloß die Metaphysik, sondern bedeutete eine Absage an die Philosophie in der ihr von Platon gegebenen methodisch-dialogischen Form. Durch sie stellte Heidegger den Freibrief aus für sein eigenes „Dichten und Denken“; und zugleich entfesselte er einen ganzen Strom nachahmender Mythosophie, die Hölderlin, Nietzsche und Heidegger zu einem propheti-

schen Dreigestirn zu vereinigen bestrebt war. Die Krisis, von der Husserl sprach, hat sich im geisteswissenschaftlichen Denken schärfer zugespitzt als in den Naturwissenschaften.

Philosophie und Wissenschaft leben nicht für sich auf einem musischen Eiland. Die Krisis, die zu einer grundlegenden Besinnung in der Philosophie aufforderte, zog weitere Kreise, als Husserl annahm. Und auch dort, wo die Begrenztheit unseres Erkenntnisvermögens uns dazu zwingt, bei der Feststellung der Gleichzeitigkeit und gewisser formaler Analogien stehen zu bleiben, dürfen wir verborgene Zusammenhänge vermuten. So wird es kein Zufall sein, daß das erste Jahrzehnt unseres Jahrhunderts nicht nur das Werden der phänomenologischen Bewegung sah, sondern auch den Beginn der Revolution in der Kunst, zunächst in der Malerei. Diese Revolution war von langer Hand vorbereitet. Ihr Sinn läßt sich beschreiben als ein stufenweiser Abbau desjenigen Aspektes der Kunst, der dem öffentlichen Geist oder der Gesellschaft gehört – mit anderen Worten: als Abbau der Darstellungsfunktion. Zunächst, im Realismus, wurde der traditionelle Darstellungsinhalt sakraler oder mythisch-historischer Herkunft preisgegeben; dann im Impressionismus und Expressionismus, die traditionelle Darstellungsweise (perspektivische Raumillusion, zeichnerische Struktur, anatomische Richtigkeit). Schließlich aber trat, durch Kandinsky, die moderne Kunst an den Tag, in der sich die Revolution vollendete. Die Darstellung von Wirklichkeit überhaupt wurde durch eine freie Konfiguration von Farben und Linien ersetzt – eine Reduktion der Malerei, die ihren Begriff als Kunst in Frage stellte. Ähnliches vollzog sich in den anderen Künsten: in der Baukunst durch Auflösung der nach stützenden und getragenen Teilen gegliederten Ordnungen, in der Musik durch Emanzipation von den traditionellen Tonarten, in der Literatur durch Fortfall der Spannungseinheit von Charakter und Fabel und darüber hinaus durch begrenzte Aufhebung der sprachlichen Konvention.

Die Krisis in den Wissenschaften geht zusammen mit einer Krisis des künstlerischen Hervorbringens. Hier wie dort wird Sinn und Bedeutung der Wirklichkeit in Frage gestellt. Um zu den Wesensformen vorzudringen, muß der Phänomenologe einen Akt der *epoche* vollziehen, und das heißt: er muß in bezug auf das Ganze der Welt die von dem lebenden Menschen immer schon unausdrücklich vollzogene Wirklichkeitsthese suspendieren. Ein analoger Akt der Enthaltung gegenüber der Wirklichkeit, die darstellende Verherrlichung fordert, führt in der künstlerischen Tätigkeit zu einer fast tödlichen Askese.

Die geistige Erschütterung, aus der die Philosophie der Gegenwart hervorgegangen ist und der eine Krisis im wissenschaftlichen Leben entsprach, betraf nicht zuletzt das Verhältnis des Menschen zur Gemeinschaft – seine politische Existenz. Die intellektuelle Beunruhigung über das politische Dasein ging der Katastrophe des Ersten Weltkrieges voraus, um dann durch deren Folgen zu einer Art von Kollektivangst gesteigert zu werden. Die Philosophierenden in Deutschland verschlossen sich dem drängenden Problem ihrer staatlichen Existenz nicht. Man darf behaupten, daß die moderne deutsche Philosophie in ihrer fruchtbarsten Zeit, d. h. dem Jahrzehnt, das dem Ersten Weltkrieg unmittelbar folgte, in einem gewissen Sinn politisch geprägt war. „In einem gewissen Sinn“ –

das bedeutet: das praktische Problem des zu lebenden Lebens, lange zurückgedrängt – durch eine die Ethik absorbierende Geschichtsphilosophie und durch die vom Obrigkeitsstaat gepflegte Untertanengesinnung der Intellektuellen – drängte sich den Nachdenklichen machtvoll auf. Ihr von diesem Anstoß in Tätigkeit gesetztes Denken bewegte sich in zwei Richtungen. Einmal sah sich der Meditierende in die Innerlichkeit seines Selbst gedrängt. Dort wollte er, angesichts der Verflüssigung der gesellschaftlichen Maßstäbe, festen Boden gewinnen. Da bot sich ihm der von Christoph Schrempf in deutscher Übersetzung zugänglich gemachte Kierkegaard als Führer an. Es entwickelte sich die „Existentialismus“ genannte Philosophie der leidenschaftlichen Innerlichkeit, die später, im Zweiten Weltkrieg, auf Frankreich übergriff, um dort eine inzwischen erschöpfte literarische Bewegung auszulösen. In zweiter Linie wurde die tief empfundene Störung der intim-menschlichen Beziehung zum Gegenstand der Nachforschung. Ein Buch von Ferdinand Tönnies, das die echte „Gemeinschaft“ der mechanisierten Gesellschaft nostalgisch gegenüberstellte, erlebte jetzt nach einem jahrzehntelangen Schattendasein zahlreiche Neuauflagen, und Martin Buber begründete in seiner „Ich und Du“ betitelten Schrift jene Denkweise, die er später als ein Philosophieren gemäß dem „dialogischen Prinzip“ kennzeichnete.

Diese beiden voneinander untrennbaren Denkrichtungen – das Denken der Innerlichkeit und das Denken der Kommunikation – waren „politisch“, aber auf eine ganz unpolitische Weise. Politisch waren sie in dem Sinn, daß unter den menschlichen Angelegenheiten, denen das leidenschaftliche Interesse der in den zwanziger Jahren Philosophierenden galt, der Staat nicht wohl fehlen konnte. Aber von jenen eben erwähnten Denkrichtungen her anvisiert, mußte sich das staatliche Leben als eine fremde und bedrohliche Gestalt darstellen – als die entseelte Macht des Kollektiven, gegen die sich der Einzelne um der Eigentlichkeit seiner Existenz willen zur Wehr setzt; oder als die Äußerlichkeit der Machtorganisation, die von der Intimität der Ich-Du-Beziehung nichts wissen will. Kein Wunder, daß sich die allgemeine Staatsfremdheit der philosophischen Gesinnung leicht in Abneigung oder jedenfalls in Gleichgültigkeit gegenüber dem bestehenden Staat, der Weimarer Republik, umsetzte.

Man kann nicht sagen, daß die Philosophie dem Dritten Reich Schrittmacherdienste geleistet hätte. Nur soviel darf man ihren Vertretern vorwerfen, daß sie, die Philosophen, die den Menschen ergründen wollten, an dieser eminent menschlichen Institution, dem Staat, vorbeidachten. So mußte der Staat, oder vielmehr die Nation, die sich nach einer Katastrophe in einer veränderten staatlichen Welt vergeblich zurechtzufinden suchte, ohne ihre Hilfe auskommen.

Noch eine weitere Folge ergab sich aus dem denkerischen Verfehlen des Politischen. Der Einzelne, dem es an Verständnis für den staatlichen Aufgabenkreis fehlt, wird versucht sein, dem wirklichen Staat Aufgaben zu stellen, die er seiner Natur nach nicht lösen kann. Und wenn nun das apolitische Individuum gar als Philosoph seinen Forderungen Prinzipien unterlegt, wird sich der Widerspruch zwischen Zumutung und Leistungsfähigkeit aufs äußerste verschärfen. So haben denn die „existentiell Denkenden“, durch die Wucht der Ereignisse in das politische Dasein gestoßen, mit Vorliebe für die radikalen Parteien optiert. Es

zeigte sich, daß die existentialistische Redeweise mit ihren dramatischen oder auch melodramatischen Akzenten sich dem Jargon des Nationalsozialismus und, besonders in Frankreich, dem des Kommunismus, besser anzupassen vermag als der demokratischen Geschäftsmäßigkeit. Nicht umsonst waren „Entschiedenheit“ und „Entschlossenheit“ die Lieblingsworte der sich zum Kampf (sie wußte nicht recht, wofür) rüstenden Intelligenz. Wer aber „absolut entschlossen“ ist, der mag wohl, wenn er seine Partie ebenso gründlich verloren sieht wie die Göttermutter in der Äneis die ihre, mit der Rasenden in die Worte ausbrechen: „Da sich die Götter droben weigern, soll – die Hölle mir gehorchen“.

Die Größe der Philosophie der Gegenwart, so haben wir gesehen, besteht in der Unerschrockenheit, mit der sie die Besinnung auf die Grundlagen angestellt, und in der Strenge, mit der sie von diesem Ansatzpunkt her weitergefragt hat. Doch gibt es, neben dieser ersten, eine zweite Aufgabe, die nicht vernachlässigt werden darf, wenn das große Beginnen nicht in Vergeblichkeit auslaufen soll. Die Griechen bezeichneten diese andere Aufgabe als „das Retten der Phänomene“ (σώζειν τὰ φαινόμενα). Die vielgestaltige Wirklichkeit muß sich im Lichte der gewonnenen Prinzipien als das zeigen, was sie in Wahrheit ist. Die Gründe müssen zu dem Begründeten hinleiten. Die Unzulänglichkeit der Vollbringung ist hier durch die Schwierigkeit der Aufgabe von vornherein entschuldigt. Doch in *einem* Gebiet darf der „philosophische Abstieg“ nicht auf sich warten lassen – in dem Forschungsbereich, das den Menschen selbst und das von ihm zu lebende Leben betrifft. Denn ob wir wollen oder nicht – hier müssen wir im Drang der Stunde unaufhörlich Folgerungen aus Grundsätzen ziehen. Die Tat läßt nicht auf sich warten, und noch die Unterlassung ist ein Tun. Und hier bemerken wir die Kehrseite der gerühmten Größe der zu radikaler Fragestellung entschlossenen Philosophie: sie leistete einer gewissen praktischen Ratlosigkeit Vorschub. In ihrem eifervollen Drang zu den Gründen vergaß sie den von Tag zu Tag lebenden, in vielerlei Gemeinschaften mitlebenden Menschen – auch und gerade dann, wenn sie von Existenz redete. Die philosophischen Wissenschaften der Ethik und Politik verfielen. Und die fleißigen Versuche, einen „Werthimmel“ zu konstruieren – ein Firmament, das den Erdenrand an keinem Punkte berührte – zeigten nur, wie gründlich der Zugang zur theoretischen Durchdringung des zu lebenden Lebens (der *vita agenda*) verschüttet war. Dies war der Unstern, der über der deutschen Philosophie der Gegenwart waltete: mit all ihrem existentiellen Pathos versagte sie vor den Problemen, die sich aus der menschlich-politischen Existenz dem Denken aufdrängten und die ihrer Natur nach keinen Aufschub duldeten.

Philosophie hat etwas mit Weisheit zu tun, wenn sie sich auch nur als eine Annäherung dazu weiß. In der Weisheit aber ist zweierlei miteinander verbunden: die unerbittliche Schärfe des bis zu den letzten Gründen eindringenden Blicks und die praktische, auf das Konkrete gerichtete Einsicht in das im Leben Mögliche und Förderliche. Weisheit ist seherisch und klug zugleich. In der Philosophie unserer Zeit war die Weisheit nicht als Ganzes anwesend, sondern zerteilt. Die Sicht in die Gründe war vorzüglich den Deutschen gewährt, die praktische Weisheit den angelsächsischen Völkern. Nun ist seit 1945 die trennende Grenze

zwischen Deutschland und dem Westen auch in der Philosophie zu einer offenen Tür geworden. Vielleicht läßt sich hoffen, daß der Austausch zur Befruchtung und Ergänzung wird, daß die einen lernen, mit Entschiedenheit, die anderen mit Klugheit zu philosophieren. Als Führer können die attischen Gründer der metaphysischen Tradition dienen. Denn in ihrem Denken ist abgründige Tiefe der nüchternen Helligkeit versöhnt.