

# Die Selbstbehauptung der Philosophie\*

Von Max MÜLLER (Freiburg i. Br.)

## I.

Wenn wir von der „Selbstbehauptung“ der Philosophie sprechen, so ist sofort zu fragen: „Behauptung wem oder was gegenüber?“ Diese Selbstbehauptung ist also eine Gegen-Behauptung, welche ihr Selbst bewahren will gegenüber einer Bestreitung ihres Daseins oder gegenüber den Zweifeln an der Gerechtigkeit dieses Daseins. Eine solche Bestreitung liegt in den weit verbreiteten Thesen von einem „Ende der Philosophie“ vor uns Philosophierenden. Bei Heidegger z. B. meint diese auch von ihm vertretene These mit „Ende“ zunächst eine Vollendung: Ein Weg (der der Philosophie nämlich) ist zu Ende gegangen. Damit ist keine Wertung irgend einer Etappe dieses Weges ausgesprochen. Was könnte ein Aufhören der φιλο-σοφία nun bedeuten? Ihren Übergang in die Sophia, weil das Ziel erreicht ist, oder ein Verlassen des Weges, weil er ein Irrweg, ein „Holzweg“ war, weil er nirgendwo ankam? Geschieht die „Verwindung“ der Philosophie wegen ihrer Vollendung oder wegen ihres Scheiterns? Wo wollte dieser Weg und der Gang auf ihm denn ankommen? Bei Heidegger ist diese Aussage von der „Verwindung“ der Philosophie weder wertend noch abwertend. Vollendung bedeutet also auch nicht Vollkommenheit und Zielerreichung. Kein Moment des Gehens bedeutet „mehr“ als das andere oder ist näher oder ferner vom Ziel; und dennoch „Ende“, weil alles durchgegangen ist, alles „durchgespielt“ wurde. Kann dieses „alles“ aber aufgewiesen werden? Könnte es nicht vorbehaltene Möglichkeiten geben, von denen wir gar nichts wissen können, weil sie eben der kreativen geschichtlichen Freiheit und dem noch unerschlossenen Geschick vorbehalten sind? Nun könnte man vielleicht sagen: Der Philosophie Dienste und Leistungen waren gut, aber sie sind heute nicht mehr *nötig*. Auch in einer solchen Aussage wäre das Dilemma von Wertung und Abwertung in etwa vermieden. Aber hat sie denn überhaupt je Dienste geleistet, hat Philosophie je eine Funktion erfüllt? Ist sie von einem funktionalen Verständnis her überhaupt zu verstehen? Steht es nicht mit ihr wie mit der Kunst, die nur „ist“ und keine Dienstleistungen beizubringen hat? Ist bei der Rede vom „Ende der Philosophie“ die Frage: „Was ist das – die Philosophie?“, welche Heidegger in Cerisy la Salle und in Le Thor in Angriff nahm, zureichend erörtert? Worin liegt dann aber der Anspruch der Philosophie, ein eigenes und unverwechselbares „Selbst“ zu haben gegenüber anderen Weisen des Wissens?

---

\* Der folgende Text ist ein Auszug aus einem Vortrag, der im Rahmen des „Philosophischen Seminars“ gehalten wurde, das Schüler und Freunde aus Anlaß des 70. Geburtstages Max Müllers vom 29.–31. 10. 1976 in der Katholischen Akademie München veranstalteten. (Siehe den Bericht in diesem Halbband S. 85 ff. – Die Red.)

Philosophie, seit es sie im Abendlande gibt, bedachte und bedenkt immer das Ganze gegenüber dem Speziellen; sie wollte lange Zeit das System gegenüber den Fächern; sie hatte zum Thema die Welt gegenüber der Forschung, die sich in den Bereichen nur aufhält. Sie wollte ein im ganzen gegründetes und darum sicheres und unüberholbares Wissen (ἐπιστήμη) gegenüber dem Meinen (δόξα); und schließlich: es geht der Philosophie immer um die Wahrheit gegenüber den Wahrheiten, d. h. den vielen Richtigkeiten. Hegel hat diesen größten Anspruch der Philosophie so formuliert: „Die Wahrheit ist (allein) das Ganze.“

Dem gegenüber ist die neue heutige Grundthese jene vom Scheitern jedes menschlichen Bemühens am Ganzen. Sie ist am ausdrücklichsten von Ludwig Wittgenstein formuliert worden. Eine Analogie dazu war schon vorher von Gabriel Marcel im Gegensatz von „Problème et mystère“ durchgespielt. Die Probleme *löst* man, das Mysterium ist das Unauflöbliche, das uns einbehält; es *bedenkt* man.

Heidegger aber versteht unter Philosophie im eigentlichen Sinne die Philosophie im Sinne der abendländischen Tradition, d. h. die Philosophie als Metaphysik. Wie Gabriel Marcel weist auch er früh schon auf die Grenzen aller Objektivierbarkeit hin und wirft die Frage nach dem nicht objektivierenden Sprechen auf. Diese Frage wird besonders dringend im Hinblick auf Metaphysik und Theologie. Seine These vom Ende der Philosophie bezieht sich auf die ontologische und theologische Metaphysik. Metaphysik ist von ihrem Ursprung von Aristoteles her und aufgrund ihrer sachlichen Thematik immer gedoppelt. Als Ontologie betrachtet sie alles Seiende als Seiendes, d. h. in seinem Sein und geht damit auf das Allgemeinste. Als Theologie geht das Denken auf das höchste Seiende, das alles zusammenhält, stuft, ordnet, hierarchisch fügt, den Rang anweist. Der Rang und der Ort eines Seienden im Ganzen ist dessen „Wesen“. So ist dann Philosophie als Metaphysik „Onto-Theologie“. Ist diese heute noch möglich?

Der Grund ihrer Möglichkeit ist fragwürdig. Fragwürdig seit Kant, bei dem aber gerade die Möglichkeit neuer Metaphysik angegangen ist. Das Ganze, das bei Kant im Blick steht und erreichbar ist, wird durch transzendenten Rückstieg (Reflexion) erreicht und ist theoretisch das Ganze möglicher Erfahrung, das nicht in seinen Resultaten präsent sein kann, sondern in den Bedingungen seiner Möglichkeit. Neben diesem in seinen Möglichkeitsbedingungen gegebenen oder konstruierten Ganzen erfahrender Erkenntnis gibt es noch die Einheit aller freien Handlungen unter einem unbedingten Gesetz, welches nicht erkannt wird, aber unmittelbar gewiß ist. Die doppelte Wirklichkeit meint hier einmal das Ganze der gegenständlichen Erfahrungswelt als Welt berechenbarer Notwendigkeit, dann aber auch das Ganze humanen Lebens; unter dem einen unbedingten Imperativ, der nur praktisch gewiß werden kann und reflektiert wird, schließt sich das Ganze der Handlungswelt als ungegenständliche Freiheitswelt zusammen. Wie aber verzahnen sich die Wissenschafts-Erfahrungswelt und die Handlungsfreiheitswelt zu einer letzten Einheit? Wie ist vor und bei Kant das Ganze gegenwärtig und dem Bedenken aufgegeben? Kant findet die Metaphysik, in der das Ganze Thema ist, in folgender Gestalt vor: In der Ontologie hat das

Ganze die Gestalt der Allgemeinheit, des *Seins* alles Seienden; in der Kosmologie die Form der durchgängig-wißbaren Verknüpfung aller Glieder zur *Welt*. In der Psychologie hat es die Form des *Bewußtseins*, in welchem alles in seiner Gewußtheit als Vorgestelltes da ist. Und schließlich in der Theologie wird alles in dem die Ganzheit ermöglichenden *Grunde* gedacht. Im geschichtlichen Gang der Philosophie scheint es deren Aufgabe gewesen zu sein und zu sein, auf vielfache Weise so das Ganze zum „Verstande“ zu bringen. Was geschah aber de facto in diesem geschichtlichen Gang? Es ereignete sich die zersplitternde Ausgliederung der Wissenschaften, und das sie zusammenhaltende Band wurde immer unsichtbarer. Für Kant galt noch die spätantike Dreigliederung von Logik-Physik-Ethik als Grundschema sowohl für alles philosophische Denken wie für wissenschaftliches Forschen. Bis heute werden Weisen des Philosophierens fortlaufend zu Weisen einzelwissenschaftlich-unphilosophischen Wissens. Dauernd entstehen neue Ganzheiten, die selber nicht mehr bedacht werden. Das Ganze der Physik ist „Natur“ als das Dasein aller Gegenstände (der möglichen und wirklichen Erfahrung), sofern es durch Gesetze bestimmt ist. Nun wird sie „Forschungs-Feld“: Nach ihr wird in der Physik als Einzelwissenschaft nicht mehr gefragt, sondern innerhalb ihrer werden Feststellungen gemacht. Das Ganze verantwortbaren Handelns ist „da“ in der Ethik. Im Ganzen der Historie als Geschichte schließlich geschieht die Zusammenfügung physikalischer Notwendigkeit und ethischer Freiheit. Inzwischen sind aber Physik und Historie Einzelwissenschaften geworden; was Geschichte sei, wird als unfruchtbare Frage beiseite geschoben, was in ihr vorgeht und eruiert werden kann, ist allein von Bedeutung. Nur die Ethik scheint noch einen philosophischen Teil als Erbe bei sich getragen zu haben. Aber auch dieses Erbe wird abgestoßen, indem auch die Freiheit nicht mehr als sie selbst betrachtet wird, sondern in einzelwissenschaftlich erforschbaren gegenständlichen Strukturgesetzmäßigkeiten sich verliert. Denn alle Ethik wird heute entweder psychologisch oder soziologisch oder anthropologisch fundiert. Das Ganze der Psychologie ist keine Ganzheit mehr, sondern Summe aus den geregelten Abläufen im Bewußtsein, im Unterbewußtsein und im Unbewußten; Psychologie arbeitet *in* einer Region, die aber zugleich als solche allumspannend ist und somit auch ein Ganzes zum Thema spezieller Wissenschaft zu machen scheint. Das wird aber nicht mehr zur Frage. Die gleiche Zweideutigkeit zeigt sich bei der Soziologie, da „die Gesellschaft“ ein spezielles, bereichshaftes, innerweltliches und doch zugleich das universalste, welthafte Phänomen ist. Aber auch für sie erübrigt sich eine eigene Betrachtung dieses „Ganzen“ schlechthin, das vorgegeben bleibt, da nur die gegebenen Wandlungen *in* ihr als erforschbar erscheinen. Soziologische Forschung ist innergesellschaftlich und kennt die Gesellschaft wiederum nur als ihr Forschungsfeld. Dennoch, obwohl sie nicht nach dem Sein und Sinn von Gesellschaft fragen kann, glaubt sie letzte Fragen zu beantworten und weithin Philosophie ersetzen zu können. Gleiches gilt für das Ganze des Menschseins: Anthropologie ist eine Einzelwissenschaft geworden, die dennoch, weil nun einmal „im Menschen alles zusammenläuft“, die universalen früheren Ansprüche der Philosophie für sich beansprucht. Um wissenschaftlich sein zu können, wird die Forschung in diesen Wissenschaften zu

Recht jeweils nur noch „innerhalb“ geführt, wobei das, was das „innerhalb“ bestimmt, selbst unbefragt und gleichsam naiv vorausgesetzt bleibt. Es erscheint nicht dringend, dies Vorausgesetzte nochmals in den Blick zu nehmen, eben weil es als Voraussetzung alles Blickens sich dem Blick jeweils schon entzogen hat. Solange dieser Entzug als selbstverständlich hingenommen werden kann – und das kann sein, weil er als Entzug den Erfolg der Forschung nicht behindert und als bedachter (wobei der Entzug rückgängig gemacht wird) sie nicht fördert –, kann Philosophie vergessen und entbehrt werden. Alle diese einst zur Philosophie gehörenden Disziplinen haben nach der Trennung von der Philosophie erst ihre wichtigsten Fortschritte gemacht. Zurück blieb nach diesen Ausgliederungsprozessen und nach so vielen Zeugungen und Geburten gleichsam nur noch eine Leere: Die ausgeblutete Leiche der einst zeugend-gebärenden Philosophie selbst.

Um die Jahrhundertwende scheint aber „das Ganze“ doch nicht so gänzlich vergessen, wie wir es soeben schilderten. In der Transzendentalphilosophie als kritischer Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie des Neukantianismus, in der Marburger und der südwestdeutschen Schule z. B., wird, wie einst bei Kant, wieder versucht, das *Ganze* der Bedingungen der Möglichkeit der neuzeitlichen, seit Kant über den damaligen Stand weit fortgeschrittenen Einzelwissenschaften konstruktiv und deduktiv zu erheben; ein Ganzes *vor* allen Einzelwissenschaften ist hier ausdrücklich bedacht, ein Ganzes als die immerwährende Ermöglichung und damit als die immerwährende *Vergangenheit*, als das *Erste*. In der neuen „induktiven Metaphysik“ der Jahrhundertwende bei Oswald Külpe, bei Becher und Driesch bis hin zu Teilhard de Chardin wird das Ganze dadurch als Ziel in den Blick genommen, daß alle Linien und Tendenzen der Einzelforschung hypothetisch auf ein Ende hin ausgezogen werden, das nun *nach* allen Forschungen sich aus ihnen zusammenfügen wird: Das Ganze als die immerwährende *Zukunft*, als das *Letzte*. Und neben der transzendental-kritischen Erkenntnistheorie und Wissenschaftslehre einerseits und der induktiven Metaphysik andererseits stellt nun in diese Zeit der Jahrhundertwende die Psychologie den Anspruch, die Philosophie voll ersetzen zu können: Sie ist das immerwährende „jetzige“ Medium, da in ihren Erlebnissen alles in der Welt erst zusammenkommt und zum erforschbaren Inhalt wird; sie bearbeitet das Feld der immerwährenden *Gegenwart*.

Diese Ansprüche und Versuche von kritischer Erkenntnistheorie, induktiver Metaphysik und allgemeiner Psychologie, sich an die Stelle der Philosophie zu setzen oder „die moderne Gestalt“ von Philosophie zu sein, waren zeitbedingt und sind in dieser Form fast gänzlich aufgegeben. Wir wollen uns daher mit ihnen hier nicht mehr auseinandersetzen und statt dessen ganz radikal und doch zeitbezogen fragen: „Gibt es heute noch ein Geschehen, das geschehen muß, wenn der Mensch im eigentlichen Sinne in diesem Zeitalter Mensch ist und bleiben soll und das als Geschehen heute nur in der Verknüpfung mit Philosophie sich vollziehen kann?“ Das ist die in diesem Seminar hier mir und zugleich von mir gestellte Frage nach der „Selbstbehauptung der Philosophie“ im Zusammenhang des Gesamthemas dieses unseres Seminars über „Die Frage nach dem Sinn“. Nur wenn diese Doppelfrage (also: a) daß dies Geschehen unablässig zum Menschen

gehört, und b) daß dies Geschehen unablässig mit dem verbunden und an das geknüpft ist, was als „Philosophieren“ sich ereignet) bejaht werden kann und bejaht wird, nur dann ist die Philosophie im Abendlande „da“, gegenwärtig, präsent; und dies so lange, als wir abendländische Menschen „sind“ in unserem Verstande von Menschsein, ganz gleichgültig, ob wir dies ausdrücklich vollziehen und als vollzogen es uns und anderen eingestehen oder nicht.

## II.

Einige wenig geordnete Überlegungen sollen die eben gestellte Frage einkreisen. Zunächst historisch: Im 19. Jahrhundert wird zum ersten Mal durch Auguste Comte ausdrücklich das Ende der Philosophie konstatiert, d. h. behauptet, und postuliert, d. h. gefordert, und zwar in seinem berühmten „Dreistadiengesetz“. Für Comte will Philosophie als Metaphysik das Ganze wissen, obwohl sie es nur denkend *konstruiert* (II. Stadium). *Vor* ihr (im I. Stadium oder Zeitalter) stellt die Theologie diesen Anspruch, und zwar mit Hilfe angeblicher Offenbarung, die sich im Glauben *tradiert*. *Nach* der Metaphysik aber führt der Gang und die Entwicklung der Einzelwissenschaften (die ja allein „wissenschaftlich“ sind) immer mehr in die Nähe des (den endlichen Menschen unerreichbaren) Ganzen (III. und gegenwärtiges Zeitalter). Philosophie (Metaphysik) ist also nur ein mittleres, überholbares und überholtes Stadium im Gang des menschlichen Bewußtseins. Dieses III. und gegenwärtige Stadium ist aber zugleich das letzte und höchste: das positive Stadium der Menschheitsgeschichte, wo es nur noch verifizierbare und falsifizierbare Urteile geben darf unter Ausmerzung aller Vorurteile. Denn das positive Wissen der Einzelwissenschaften orientiert sich nur am („aposteriorisch“) Gegebenen ohne („apriorische“) Vor-Gegebenheit und Vor-Gestelltheit; es entwirft das Ganze nicht, es nähert sich ihm nur im Grad seiner Vervollständigung. So haben wir wieder drei Stufen der „Gegenwart des Ganzen“: die *geglaubte* Gegenwart des Ganzen in Religion und Theologie, die *gedachte* Gegenwart im konstruierten System der Metaphysik und die Gegenwart des Ganzen in der Annäherung der positiven Wissenschaften an sie als Resultat des permanenten Fortschrittes und damit zugleich ihrer Totalisierung. Sobald die Menschheit sich zur Wissenschaft, zur „Scientifikation“ des Lebens als dessen eigentlicher Wirklichkeit und Wahrheit bekennt, hat Theologie und Philosophie zu verschwinden. Sie gehören für Comte nicht zum Lebensbestand menschlicher Existenz, sondern nur zu deren inzwischen geschichtlich überholten Entwicklungsstufen.

In jüngster Gegenwart hat die Rede vom „Ende der Philosophie“ ihren beeindruckendsten Ausdruck gefunden durch die Schriften des alten Heidegger. Bei ihm ist unser Zeitalter charakterisiert durch das Phänomen des „Gestells“. Was aber besagt der sonderbare Ausdruck „Gestell“? Gestell ist ihm der Name für das Ganze eines vollständigen Funktionierens innerhalb einer Welt totaler Verfügbarkeit, in welcher also alles und jedes von uns vorgestellt wird und als gegenübergestellter Gegenstand sich uns zustellt und damit unserer Manipula-

tion ausgeliefert ist. Hier frägt keiner mehr, in sie hineingestellt, über diese Welt hinaus, er „transzendiert“ sie nicht. „Transzendieren“ in der hier gemeinten Bedeutung soll den Überstieg oder Rückstieg vom Faktum zum Sinn besagen, das „Unterlaufen“ und das „Hintergehen“ aller Tatsächlichkeit auf ihre Rechtfertigung hin (transzendente Transzendenz). Diese Frage frägt also nicht von der Welt auf eine Überwelt hinaus, von einem Endlichen zu einem Absoluten, von einem Zeitlichen zu einem Ewigen hin („transzendente Transzendenz“). Bei dieser transzendenten Transzendenz verbliebe man ja immer noch bei einem Seienden, d. h. im Bereich des „Ontischen“, wenn auch von der Vielfalt immanenter Gründe möglicherweise zur Einheit eines einzigen transzendenten Grundes übergehend. In der technischen Welt, im Gestell also, gibt es Bejahbarkeit, „Sinnvollheit“, nur innerhalb ihrer als reibungslose Einfügung richtiger Funktionserfüllung, also nur funktionellen Sinn und relative Bedeutung von mir her und auf mich zu, wobei sich alles mir zu meiner Verfügung zustellen soll. Der Sinn dieser Welt an ihr selbst, ein absoluter Sinn also, der die Rechtfertigung ihrer als ganzer besagte, kann in dieser Weise des Denkens und Tuns gar nicht als Frage auftauchen. Diese Welt ist nicht auf ihren Sinn hin hinterfragbar mit ihren eigenen Mitteln, mit den Methoden, die sie entwickelt, um zu funktionieren, d. h. um zu ermöglichen, daß wir in ihr uns orientieren, zurechtfinden und durch den Gebrauch der Dinge, die wir vorfinden, bearbeiten oder herstellen, in ihr überleben, gut leben und schließlich – über alle Mittel verfügend – herrschen.

Die Frage nach dem Sinn der Geschichte: das ist keine historische Frage, die mit historischen Mitteln, also „methodisch“ angegangen, festgestellt, „gelöst“, d. h. beantwortet werden kann. Und das Gleiche gilt für den Sinn der Logik, dessen Frage mit keiner logischen Methode bewältigt wird. Die Frage nach dem Sinn der Natur gehört nicht mehr zur Physik und ist mit physikalischen Methoden auch nicht aufklärbar. Festzustellen ist dabei: das Wesen der Wissenschaft (die immer Einzelwissenschaft ist) ist die Methode. Methode aber ist die Antizipation eines reichhaltigen Ganzen aufgrund seiner Vor-Stellung als Entwurf oder Modell. An diesen begrenzt-allgemeinen Bereich bindet sich all unser Vorgehen in dieser Region, solange diese Bindung Erfolg zu haben verspricht. Die Bindung an diese Antizipation garantiert allein ein konsequent-kontinuierliches Vorgehen und Weiterschreiten. Die Rechtfertigung der wissenschaftlichen und der technischen, d. h. immer reichhaltig-begrenzten und regional-allgemeinen Antizipation liegt einzig und allein im Erfolg, der durch den von ihr geleiteten Zugriff und Angriff dann eintritt. Es ist klar, daß die Möglichkeit der Nichtrechtfertigung, des Scheiterns der Antizipation durchaus eintreten kann. Neben die Evidenz tritt dann die Enttäuschung. Der Evidenz-Begriff Husserls, für welchen Denker allein Evidenz das Denken wie das Handeln rechtfertigen kann, ist das phänomenologische Zusammenspiel von Erwartung (Antizipation) und Erfüllung (Eintreffen des Erwarteten), jener Zusammenfall, welcher einzig Identität und damit „Sinn“ bewirkt. Meist handelt es sich um konkrete Übereinstimmung bestimmter Intentionen mit dem von ihnen Intendierten; das „Glücken“ ist die Erfüllung der Erwartung und die Herstellung der partialen Identifikation. Neben den vielen Einzelintentionen gibt es aber auch eine Gesamtintention oder

Grundintention des Lebens: deren Sinn ist die Übereinstimmung, die Identifikation des Menschen mit seiner Welt, in der die Identität beider grundlos, d. h. als sie selbst, bejaht wird. Diese Gesamt-Intention oder Grund-Intention des Lebens spielt nicht *in* dieser Welt der Erfolge und des einzelnen sinnhaften, d. h. jeweils erfolgreichen, ins Ziel kommenden, d. h. glückenden Denkens und Handelns. „Glück“ und d. h. „Sinn“ schlechthin meinen nicht ein einzelnes Glücken und erfolgreiches einzelnes Ins-Ziel-Kommen. Dies jederzeit feststellbare partiale Glück(en) als Erfolg (oder Mißglücken als Mißerfolg) bleibt je und je auf innerweltliche Akte und ihre Ziele bezogen; das Glück dagegen bezieht sich immer auf das Ganze, das Ganze sowohl des Menschseins wie der Welt; es meint die Übereinstimmung von Welt und Mensch, ihre Identität, das „Da-Sein“ des einen *im* anderen und *als* das Andere, und es hat daher eine gewisse Konstanz. Das Ergebnis der einzelnen glückenden Akte ist dagegen die „Lust“ (ἡδονή) sowie das Mißglücken, das nicht Unglück bedeutet, aber Unlust und Schmerz bringt, die immer gleichsam momentan und auf die Aktdauer beschränkt bleiben und nicht die Ausdehnung einer bestimmten Geschichts- und Welt- und Lebenszeit halten können.

Während die Bereiche und Regionen entwerfbar und antizipierbar sind und die einzelnen Akte von dieser Antizipation methodisch geregelt werden, ist die Welt als solche nicht antizipierbar, nicht entwerfbar, wohl aber erfahrbar: nun eben im Glück. Daher gibt es auch keine methodische Leitung des Lebens als solchen und keine festen Regeln für seine Führung. „Glück“ ist aber zugleich, als in Frage gestellt, die Frage nach uns als den Vollziehenden des Lebens in all seinen Akten, den Spielenden, wie aber auch nach unserer Welt als dem Spiel und dem Spielraum selbst, innerhalb dessen gespielt wird. *In* diesem Spiel, in dem es um nichts anderes geht als um die Identität von Spiel und Spielendem, sind wir aber schon immer „drin“, wir „erfinden“, „veranstalten“ es nicht. „Wir“, wer sind denn wir? Dies ist die transzendental-anthropologische Fragestellung; sie kann hier nicht entwickelt werden, nur das Resultat ihrer Entfaltung kann hier thesenartig gesagt werden. Die Grundthese sagt: Die eigentliche Menschlichkeit des Menschen ist seine endliche Freiheit als Transzendenz. Was das ist, kann nur verstanden werden, indem zunächst die Stufen ihrer Entfaltung zur Nennung kommen. In diesen notwendig sich aufeinander aufbauenden Stufen meint „Freiheit als Transzendenz“ zunächst und *zum ersten* den *Überschritt von der Affektion zur Objektivation*: Die Befreiung meiner vom Andrang der auf mich eindringenden Empfindungen ebenso wie die Befreiung alles mich Angehenden und Berührenden von meiner verzehrenden und vernichtenden Gier. *Zum zweiten* dann den *Gang vom Objekt zum Wesen*: Nach der geglückten Gegenüberstellung, die das Bedrohend-Andrängende zum Gegen-Stand macht und es in seiner Stellung mir gegenüber auf seine Bedeutung für mich hin befragt hat, wodurch ein bestimmtes übersehbares Gleichgewicht von Intimität und Distanz, von Näherung und Entfernung sich herstellte, geht der nächste Schritt der Befreiung dahin, daß der „Gegenstand“ nun zum „Seienden“ wird; er wird nicht mehr in seiner Stellung mir gegenüber und vor mir, die seine Verfügung, Berechnung, Manipulation erlaubt, d. h. in seiner gegenständlichen Bedeutung für mich ge-

sehen, sondern frei gelassen auf das hin, was er an ihm selbst sei, auf sein „Wesen“ hin also. „An-ihm-selbst-sein“, das besagt, nicht mehr im bloßen Horizont meiner zugreifen wollenden Subjektivität nur innenstehend, sondern freigegeben für den Horizont der Welt, in der auch ich (wie es) innestehe. So ist die *dritte Stufe* der *Gang vom Wesen zum Sein*, welcher sich die *vierte Stufe* vom „Sein“ zur „Welt“ sogleich angeschlossen hat. Im „wesentlichen Denken“ kommt in der Suche nach dem, was „wir“ und „es“ eigentlich und im Wesen sind, der Welt-Stand beider hervor und mit diesem das Phänomen der Welt. Wesen ist Seinsbedeutung, Seinsbedeutung führt zum „Welt-Sinn“: Wenn „Sein“ sagt Dasein, Anwesenheit im Ganzen einer Welt, so hängt diese Gegenwart in ihrem Sinn wiederum von jenem Gefüge ab, das über die Zulassung und die Weise des Erscheinenkönnens wie über das „Gewicht“ des Erscheinenden und seinen „Rang“ im Ganzen des zur Welt Gehörigen im vorhinein verfügt hat. Und nun erfolgt der *fünfte Schritt*: Alle Befangenheit und Gefangenheit in Bezug auf unsere Welt, die auch dann noch besteht, wenn wir in ihr voll „mündig“ sind, nämlich solange wir sie für die *einzig* Welt halten und ihre Struktur nur als die einzig mögliche frei bejahen und in dieser bejahten Welt selbständige Sicherheit erlangt haben, diese „mündige Befangenheit“ verschwindet erst, wenn wir uns auch von dieser Einzigkeit noch befreien und in diesem fünften Schritt zu einer Pluralität von Welten gelangen, die es (nicht in einer einzigen Weltgeschichte, sondern) nur in einer *Welten-Geschichte* gibt. Der bewußte Stand in *dieser* Geschichte erst läßt uns diese unsere Welt als eine der vielen Möglichkeiten des umfangenden größten Ganzen auffassen und die befreiende Entscheidung reifen, sie jetzt in voller Verantwortlichkeit zu bewahren, zu verteidigen, zu „konservieren“ oder sie umzugestalten, zu verändern, zu „reformieren“ oder gar sie in ihrer Gesamtstruktur zu zerschlagen, zu „revolutionieren“. Dies ist aber Entscheidung zum geschichtlichen „Welt-Sinn“; diese Entscheidung allein ist jene eigentliche Grundfreiheit, von der sich alle anderen Freiheiten ableiten. Sie, diese Grundentscheidung als Grundfreiheit also, erfährt sich als evident wahr, wenn und soweit ich mich mit dieser Welt als meiner wahren Wirklichkeit und wirklichen Wahrheit zu identifizieren vermag und in dieser Identifikation mein Dasein „sinnvoll“ sich erlebt – und das ist dasselbe wie „glücklich“ lebt. Dieser geschilderte Gang, der sich (im Grundsinn der Mensch-Welt-Identifikation) erst vollendenden Freiheit in seinen Stufen: das ist aber zugleich der Gang des Philosophierens; allerdings nicht als Gang „metaphysischer“ Abstraktion, sondern als Gang konkreter „metahistorischer“ Besinnung. In ihr geschieht die Reflektion der Sinn-Rechtfertigung unserer geschichtlichen Welt gegenüber anderen Welt-Möglichkeiten. In diesem Ja und Nein zur geschichtlichen Welt geschieht (mehr als durch jede außergeschichtliche sogenannte „Ethik“ oder gar „Moral“) die zu unserer Freiheit gehörige zentrale Bindung dieser, durch welche Bindung sie erst geschichtliche Freiheit ist, statt geschichtslose (d. h. nicht zur „Geschichte“, sondern nur zur „Entwicklung“ der menschlichen Gattung gehörige) „Emanzipation“ zu sein. Nur dieses mündige und zugleich kritische (nicht mehr naive und doch neue Selbstverständlichkeit, d. h. „zweite Naivität“ erlangende) sich auskennende Binden an unsere historische Welt als unser frei übernommenes Schicksal ist allein



die gemäßige Art unserer geschichtlichen Freiheit als historischer Mündigkeit. Diese hat im europäischen Abendlande die aus der traditionellen „Metaphysik“ nun zur „Metahistorik“ gewordenen Philosophie in sich als den dauernden Grund ihres Geschehens und Selbstbewußtseins und trägt sie unablässig dauernd bei sich, gleichgültig ob diese Art von Philosophie nun ausdrücklich ausgebildet sei oder nicht. Unsere geschichtliche Freiheit ist als Bewußtsein nicht ohne (metahistorische) Philosophie und diese Philosophie „ist“ als der Vollzug dieser geschichtlichen Freiheit. Ohne zu etwas nützlich zu sein, zu etwas zu dienen oder zu etwas brauchbar zu sein, gehört sie zur Vollgestalt unserer geschichtlichen Existenz, unseres europäischen Menschentums also. In diesem ist sie durch nichts ersetzbar. Ihre Selbstbehauptung fällt mit dieser ihrer Notwendigkeit ineins, ist durch sie offenbar.

### III.

Unsere bisher entwickelte These war: Die Selbstbehauptung der heute vielfach als „erledigt“ angesehenen, angeblich an ihr Ende angekommenen Philosophie kann nicht erfolgen auf folgenden Wegen:

a) Durch eine ganze oder teilweise Identifikation mit einer aus ihr entsprungenen methodischen Einzelwissenschaft oder durch ihre Ersetzung durch diese, sei sie nun Psychologie, Anthropologie, Soziologie einerseits oder auch die sogenannte Kybernetik oder schließlich die analytische Sprachphilosophie, die mathematisierende Logik oder eine Wissenschaftstheorie andererseits, welche letzteren niemals ein Bedenken der Phänomene von Sprache, Denken oder Wissenschaft sind, sondern vielmehr in einem Aufstellen von Regeln, Regelkreisen, Kriterien und Maßstäben sich erschöpfen, welche den Einzelwissenschaften ihre Richtigkeit, ihre Exaktheit und den Erfolg verbürgen sollen; aber auch nicht

b) durch eine Erweiterung alles einzelwissenschaftlichen Wissens auf ein totales Ziel hin, und zwar wie in der „induktiven Metaphysik“ durch Gesamthypothesen, welche nie den grundlegend-ontischen Charakter der speziellen Einzelwissenschaftlichkeit transzendental überschreiten können, welcher Überschritt ins Wesen philosophierenden Denkens allein gehört; dies gilt aber ebenso

c) vom „Überstieg“ der traditionellen Metaphysik in die Zeitlosigkeit des Allgemeinen (klassische Ontologie) wie auch in die Ewigkeit des Höchsten (philosophische Theologie).

Philosophie behauptet sich selbst, das war nun unsere These, allein durch jenen von ihr reflektierten, d. h. zur vollen Bewußtheit gebrachten wesensmäßig gestuften Gang der Freiheit, in welchem diese geschichtliche Freiheit „wird“ und zu dessen verantworteten und wiederholenden Vollzug Philosophie untrennbar gehört. Dieser Vollzug vollzieht sich einzig und allein um seines Vollziehens willen, dieser Gang geht um des Gehens willen, er will bei sich sein und zu nichts außerhalb seiner erst gelangen. Nur wenn man dies versteht, wird der Gang und das Werk der Freiheit und ineins damit der Gang und das Werk der Philosophie verstanden.

Daß dies nun zwar gesagt ist im Hinblick auf „Philosophie heute“ angesichts

ihrer *derzeitigen* Bestreitungen, aber dennoch nicht nur heute gesehen wird, sondern daß es Analogien in anderen historischen Situationen und Epochen auch schon gegeben hat, dies soll zum Schluß ein kurzer Blick auf *Aristoteles* zeigen.

Wir sagten, seine Metaphysik, die er in ihrer strengen Form gleichsam entdeckte und als eigene Wissensweise zu begründen versuchte, geht auf das Allgemeinste und das Höchste, auf das Logisch-Ontologische sowie auf das Theologische. Beide hängen innerlich miteinander zusammen, verweisen aufeinander, denn aristotelisch gesehen gibt es Allgemeinheit nur in einer immer gültigen Ordnung unter einem Höchsten, und dieses Höchste, das Göttliche ( $\tau\acute{o}$  θεῖον) ist zugleich ein wirkliches Seiendes, der Gott ( $\delta$  θεός). Göttliches und Gott tragen an sich folgende *σήματα*, Zeichen der Göttlichkeit: Göttlich ist, was um seiner selbst willen da ist und um seiner selbst willen gesucht wird, was auf nichts anderes als auf sich selbst verweist; nichts anderes, um dessentwillen es da ist und gerechtfertigt werden kann, das also um seiner selbst willen vollzogen ist und so sinnhaft sich selbst genügt. Die *αὐτόρκεια* ist der Grundzug der Göttlichkeit. Als allem Begehren, Erstreben, Wollen, Vollziehen in sich selbst und als es selbst voll genügend, ist es ein *ἀγαθόν*, ein Gut. Es gibt aber zweierlei Weisen des agathon: das *ἀγαθόν πρὸς ἡμᾶς*, das, was in Hinsicht *auf uns* ein Gut ist, *für uns* die Funktion eines Gutes erfüllt, uns also dient, z. B. zur Ernährung, zur Lebenserhaltung, zur Wohnung beiträgt oder was uns einfach Genuß bereitet, Schutz gibt oder uns zu irgend etwas irgendwie hilft, uns zu anderem (als es selbst) instand setzt. Und dann gibt es das *ἀγαθόν καθ' αὐτό*; dieses ist etwas, das in sich allein schon den Sinn trägt und darum erstrebbar ist um seiner selbst willen und nicht als Mittel zu etwas, das also keines anderen bedarf, um anerkannt, bejaht, gewollt zu werden, das vollzogen wird um nichts anderes als dieses Vollzuges willen. Ein agathon, das diese Merkmale an sich hat, ist aber ein *καλόν*, ein Schönes. In der *καλοκαγαθία* werden nicht zwei Bestimmungen durch das „und“ (das *k* der Mitte) erst zusammengebracht, das „und“ ist vielmehr explikativ, d. h. erläuternd, und nicht konjunktiv, d. h. verbindend. Es handelt sich um ein einziges, das „schön, *d. h.* in sich gut“ ist, das „in sich sinnhaft und *d. h.* schön“ ist. Eine jede Handlung, ein jedes Geschehen, erhält bei Aristoteles das Prädikat „schön“, wenn es „verdient“, d. h. „würdig“ ist, um seiner selbst willen zu geschehen; dann ist es eine Bewegung, die nicht zu einem anderen hinführt, in welchem sie „hinter sich gebracht wird“ und aufhört (*κίνησις ἀτελεία*, motus imperfectus, actio), sondern eine Bewegung, deren Sinn, Grund, Rechtfertigung ihre eigene Bewegtheit darstellt (*κίνησις τελεία, ἐνέργεια*, motus perfectus als actus und nicht als actio). Als solche Vollzüge, die um ihrer selbst willen und damit autark und nicht nur nützlich (*χρήσιμον*) oder erfreulich (*ἡδύ*) sind, sondern eben „schön“ und damit für sich und in sich „gut“ sind, werden angeführt: das „Haus“, d. h. die Familie (nicht als Sozial- oder Rechtinstitution hier angesehen, sondern als geformtes gemeinsames Leben), die Freundschaft, der Staat, und wir könnten noch dazunehmen die Kunst als vollzogenes Fest oder sich vollziehende Selbstdarstellung einer Gemeinschaft. Wie gleich zu erläutern sein wird, handelt es sich bei den hier genannten Gütern um selbstsinnhafte *Lebensweisen*, die typisch menschlich und allein dem Menschen vorbehalten sind (weder der Gott

noch die Tiere kennen z. B. die Phänomene des Staates oder der Kunst im eigentlichen Sinne). Solche „Güter“ heißen daher „menschliche Güter“, ἀνθρώπινα ἀγαθά; dieses selbstsinnhafte, autarke Gute, d. h. Schöne, ist durch diese Autarkie und Selbstsinnhaftigkeit also zwar göttlich, aber da es *nur* dem Menschen allein zugeschrieben werden kann, doch auch durch und durch menschlich. Für den Gott des Aristoteles gibt es weder Liebe (außer zu sich selbst) als Liebes-Gemeinschaft, noch politisches Handeln. Es gibt allerdings Akte, Vollzüge, die sich bei uns Menschen vorfinden und auch dem Gott selbst unmittelbar zugesprochen werden können: Akte des Schauens und Erkennens dessen, was immer und notwendig so ist und so sein muß und nicht anders sein kann, weil es „ewig“ wahr und wirklich ist. Hierzu gehören für Aristoteles alle Akte der reinen „Theorie“ (und damit auch der theoretischen Metaphysik), Akte, in denen der Mensch nicht primär Mensch ist, sondern reiner Geist (νοῦς), in deren Vollzug gleichsam eine Vergöttlichung (θεϊωσις) des Menschen geschieht, der Mensch „über sich selbst hinauskommt“.

Aristoteles ordnet die selbstsinnhaften, autarken, sich durch den Vollzug und in ihm selbstrechtfertigenden Tätigkeiten der σχολή, d. h. der „Muße“ zu, die kein Nichtstun, sondern „Handlung“ ist; die fremdsinnigen, also funktionalen Tätigkeiten aber der ἀσχολία, der Arbeit, dem Tun und Machen. Es gibt drei Lebensweisen, die ihren Sinn, ihre Rechtfertigung und Verantwortbarkeit „in sich selbst finden“: im βίος θεωρητικός (bios theoretikos) erfüllt sich der Mensch in seiner „Divinität“, an der er durch den Geist partizipiert; im βίος πρακτικός in seiner vollen „Humanität“, in der er zwar nicht ewige, aber doch geschichtlich dauernde Werke schafft, in denen und als die er „ist“ und welche wechselseitig wiederum nur „sind“ als *sein* Leben; wobei dieses Leben immer ein sozial-vergemeinschaftetes, ein politisches Leben also ist: denn alle humanen Lebensgestalten geschehen als Gemeinschaft, als gemeinsame Anstrengung im Zusammenleben (συζῆν), das seine Gestalt erreichen will, seine Form sucht, um wirklich und wahrhaft „da“ zu sein; denn „da“ ist dieses humane Leben nur, wenn es, um einen bekannten modernen politischen Topos zu gebrauchen, „formierte“ geschichtliche eigenständige (Aristoteles sagt: „autonome“) Gesellschaft wird.

Die dritte Lebensweise, die der Mensch im Unterschied zur „human-praktischen“ nun nicht „ist“ (so, wie er auch die „göttliche“ Weise nicht war, sondern nur an ihr teilhatte und in ihr sich selbst transzendierte), sondern an der er nur Anteil besitzt, ist der βίος ἀπολαυστικός, der Mensch in seiner (animalischen-biologischen) „Vitalität“, die in ihrer zwar partialen, aber durchaus als selbstsinnhaft bejahbaren, Autonomie ebenfalls nicht nur „dient“, sondern in sich selbst köstlich ist und köstlich sein darf und soll (und nicht als instrumentale „Kraft durch Freude“ für irgendwelche ihr folgenden Produktionen nur angesehen werden darf). Diese Erkenntnis aristotelischen Denkens von der Selbstsinnhaftigkeit auch im praktisch-geschichtlichen wie im sinnlich-apolaustischen Leben geht im Christentum dann weithin unter und wird innerhalb seiner nicht mehr verstanden und auch von seinem „Naturrecht“ nicht mehr akzeptiert.

Die Erfüllung des Lebensvollzugs in der Theorie als wissender Schau gibt – aristotelisch gesehen – Sinnerfüllung als Ewigkeit; die Erfüllung des Lebens-

vollzugs als bios praktikos in der geschichtlichen Gemeinschaft der Polis geschieht in der sich gegen den jederzeitigen Verfall behauptenden und „währenden“ Geschichtszeit; die Sinnerfüllung im bios apolaustikos aber gibt es nur in einer momentanen, sich selbstverzehrenden, nicht gehalten-werden-könnenden fortreibenden Zeitlichkeit triebhafter Erfülltheit, die ins Ziel gekommen sofort sich wandelt und ins Gegenteil umschlägt. Also gilt für Aristoteles, daß Göttliches, Unbedingt-Sinnvolles, Autarkes mannigfach (und zwar in drei Grundformen des Lebens) erfahren wird. Und zwar geschieht diese Erfahrung ebenso im apolaustischen Leben, d. h. in der *Lust* als der Erfüllungserfahrung sinnlicher Lebendigkeit, also *naturhaft-vital*. Dann im praktischen Leben, d. h. im Werk als *Glück* der geschichtlichen Gemeingestalt, also *historisch-politisch*. Und schließlich im theoretisch-metaphysischen Leben, in der erkennenden Schau, als *Seligkeit* der Identität mit der ewig-notwendigen-gewissen Wahrheit, und d. h. *zeitlos-metaphysisch*. Es gibt den Gott, der in der biologischen Natürllichkeit, den, der in der historischen Geschichtlichkeit, und den, der in der metaphysischen Ewigkeit erfahren und gelebt werden kann. Keiner dieser Vollzüge bedarf einer Rechtfertigung durch anderes, jeder rechtfertigt sich ganz und gar in sich selbst und aus sich selbst. So unterscheidet sich aufs tiefste die ontologisch-transzendente Ebene, das „Sein als Sinn“, von der ontisch-realen Ebene, das „Sein als Wirklichkeit“, als „Bestand“ und als „Währen“. Der Übergang der Philosophie von der Metaphysik als Seinswissenschaft zur Metahistorik als Sinnwissenschaft ist erst im Beginn und weithin noch verborgen und noch nicht vollzogen, aber präsent als gegenwärtig bereits im Vollzug sich befindlich.

Man spricht heute oft von einer Wiederentdeckung der „praktischen Philosophie“; und an ihre derzeitige Renaissance knüpft sich dann manchmal die Hoffnung, daß durch sie allein Philosophie überhaupt sich heute noch behaupten könnte. Diese „Behauptung“ wäre aber keine Behauptung ihrer selbst, solange wir heute meist unter „Praxis“ und „praktischer Philosophie“ eine anwendbare, nutzbare und nützliche, im sozialen und politischen, im öffentlich gemeinsamen Leben verwertbare Wissensweise verstehen. Die Gestalt der politischen Gemeinschaft, der Staat, erhält hier nur eine Funktion im Hinblick auf das Wohlergehen des einzelnen oder der Masse vieler oder aller einzelnen zugesprochen: er ist also für sich und an sich nichts und muß von anderswoher seine sinnhafte Begründung erhalten. Das ist aber das genaue Gegenteil zum aristotelischen Praxis- und Politikverständnis.

So muß jetzt zum Schluß in Ergänzung der soeben skizzierten Dreiheit der Lebensweisen bei Aristoteles nun noch ganz kurz die sich damit überschneidende andere aristotelische Dreieinteilung der menschlichen Tätigkeiten zur Sprache kommen, die Dreieinteilung in *Theoria* (θεωρία), *Praxis* (πρᾶξις) und *Poiesis* (ποίησις), nämlich, die Gliederung zunächst in erkennendes, dann in sich selbst herstellendes Leben und schließlich in „Arbeit“, d. h. eine Werkzeugwelt technisch produzierendes Leben. Eigentlich bedeutet „Praxis“ menschlichen Lebensvollzug schlechthin. Da hierzu auch die Theorie und die poietische (= verfertigende) Technik gehören, so müßte man eigentlich von theoretischer Praxis, von praktischer Praxis und von poietischer Praxis reden. Die erste und zweite sind

autark, um ihrer selbst willen da, also „selbtsinnig“; die dritte aber ist funktional, d. h. fremdsinnig. Eigensinn und Fremdsinn stehen sich bei Aristoteles immer gegenüber. Die Theorie steht ihm darum am höchsten, weil sie den Menschen zum Gotte und Herren macht, aber zum Herren, ohne über andere herrschen zu müssen, also Knechte zu haben, von denen er wiederum – siehe Hegel! – ja wechselseitig abhängen würde. Am meisten aber kommt ihr Rang daher, weil in ihr das Wissen des Ewigen, Notwendigen, dessen, was nicht anders sein könnte, sich vollzieht, denn der ewige und notwendige Gott weiß alles, indem er sich selbst weiß. In der poetischen Technik ist der Mensch aber nur Diener, sei es für den Gott im Herstellen der Kultgebilde oder für sich und seine Gemeinschaft in der Produktion der Lebensmittel oder Lebenswaffen; oder schließlich für andere, fremde Menschen als deren Sklave. Hier verliert er zuletzt seine Menschlichkeit. Als Mensch ganz und gar weiß er sich nur in der „praktischen Praxis“, für Aristoteles primär also in der „Politik“. Politik vollzieht sich um der Politik willen, d. h. um des politischen Lebens als solchen willen. Dieses will nichts anderes als sich selbst und will darum auch an kein Ende und in kein Ziel kommen. Aristoteles schätzt nur darum *diese* Vollzüge und das zu ihnen gehörige Wissen (die praktische Philosophie) geringer ein als die Metaphysik und die reine Theorie, weil sie nicht jenen Grad an Sicherheit, Beständigkeit, Unwandelbarkeit und Notwendigkeit haben können wie jenes Leben der reinen Schau. Und das können diese Vollzüge nicht, weil hier nicht ein strenges Wissen des *Geistes*, sondern ein tastendes Selbstverständnis der menschlichen *Freiheit* sich ereignet.

Wir aber würden trotzdem – und gerade deswegen – dieser der menschlichen Praxis inwohnenden Philosophie den höchsten Grad zuerkennen, weil in ihr, was Aristoteles in dieser Schärfe noch nicht sehen konnte, die Geschichtlichkeit des Menschen in zu bedenkender Einheit von Politik, Philosophie und Kunst in ihrem Verhältnis sowohl zu Religion, Kult und Theologie als auch zu Arbeit, Technik und Wirtschaft allein ihren notwendigen Ausdruck finden kann, und zwar nicht ein für alle Male (das wäre ja wieder metaphysisch), sondern nach Zeiten und Räumen je verschieden und daher ungesicherter und ungewisser: und das führt zur „Metahistorik“. In den vielfältigen Versuchen an dieser geschieht meiner Überzeugung nach die eigentliche und gerechtfertigte Selbstbehauptung der Philosophie in unserer Zeit.