

Dieses Leben in Fremdheit und vor aller und ohne alle Erfahrung fordert nach Wegen zu Vertrautheiten und Erfahrungen heraus. „Bereitschaft zum Alltag“⁶¹ statt Kritik am Alltag könnte als philosophische Devise gelten. Aus dem Leben, nicht gegen das Leben, lassen sich Perspektiven gewinnen. Damit geht es um Werte und Normen, die, selbst da wo Welt endgültig problematisch geworden ist, nicht zur Idylle gerinnen müssen. Vielleicht lassen sich überkommenene kulturelle Werte gerade in ihrer Krisenhaftigkeit bewahren und ihre Dimension gerade angesichts ihrer Fraglichkeit ausloten. Vielleicht läßt sich philosophisch eine lebensweltliche Verfassung befördern, die Otto Friedrich Bollnow als gebrochene Geborgenheit umschrieb: „Gelassen ist der Mensch in der Art, wie er unerwartete Schicksalsschläge auf sich zukommen läßt, ohne deswegen seine Ruhe zu verlieren (...), gelassen ist der Mensch immer nur angesichts des Bösen, das auf ihn eindringt, und der Halt, den ihm diese Gelassenheit gibt, bedeutet keine Einschränkung der innerweltlichen Bedrohung.“⁶² Bedingung dafür wäre, daß Philosophie mit ihrem neuzeitlich gewachsenen Anspruch auf Weltveränderung bricht und sich methodisch darauf versteht, *Ansichten* von der Welt zu vermitteln.

Geschichtlichkeit gegen Gestalt

Ein Kapitel aus der Genese der Existenzphilosophie

Von Michael GROSSHEIM (Kiel)

Als im Jahr 1923 der Briefwechsel zwischen dem bekannten Universitätsprofessor Wilhelm Dilthey und dem so gut wie unbekanntem Privatgelehrten Graf Paul Yorck von Wartenburg erschien, bot sich einer Generation jüngerer Philosophen die Gelegenheit, für die Atmosphäre gärender Unzufriedenheit, die sie umtrieb, einen literarischen Anknüpfungspunkt zu finden. Allen voran, als Kristallisationspunkt und Verkörperung dieser Bewegung, ist hier Martin Heidegger zu nennen, der diesem philosophiegeschichtlichen Dokument im § 77 von „Sein und Zeit“ ein großartiges Denkmal gesetzt hat. Hans-Georg Gadamer hat als Zeuge jener Jahre überliefert, welch „enorme Resonanz“ der Briefwechsel erfuhr, weil er dem „steigenden Ungenügen“ an der Wissenschaftsgesinnung der Zeit einen vorläufigen Ausdruck verleihen konnte. Die Entdeckung des Außenseiters Yorck von Wartenburg als eines „wahren Vorbildes“ wird, wie Gadamer berichtet, besonders vom jungen Heidegger vorangetrieben: „Wie wir alle, die jungen Leute von damals, auf diesen Briefwechsel mit Bewunderung für den gräflichen Freund Diltheys reagierten, so war gewiß Heidegger der erste, der das mit einer entschiedenen, ja geradezu mit einer schroffen Option für den Part tat, den Graf Yorck in diesem Briefwechsel spielte.“¹ Eine Zeitlang beschäftigte sich Heidegger mit dem Projekt einer ausführlichen Rezension des Briefwechsels, die allerdings nicht erschienen ist.² Man darf vermuten, daß es ihm dabei – ähn-

⁶¹ O. Marquard, „Moratorium des Alltags“. Betrachtungen in Anschluß an eine These von Manes Sperber, in: Oikeiosis. Festschrift für Robert Spaemann, hg. von R. Löw (Weinheim 1987) 167 ff.

⁶² O. F. Bollnow, Neue Geborgenheit. Das Problem der Überwindung des Existenzialismus (Stuttgart 1955) 57.

¹ H.-G. Gadamer, Die Hermeneutik und die Diltheyschule, in: Philosophische Rundschau 38 (1991) 161–177, hier 162.

² Der gesamte Text unter dem Titel „Der Begriff der Zeit“ (1924) ist für die Veröffentlichung in Band 64 der Gesamtausgabe vorgesehen. Die Besprechung des Briefwechsels findet sich dort im ersten Kapitel.

lich wie in der Besprechung von Jaspers' „Psychologie der Weltanschauungen“ (1919–1921) – mehr um die Klärung der eigenen Position ging als um eine Vorstellung und Kritik des Buchinhalts in herkömmlicher Manier.

Was sich nach 1923 im Denken von Heidegger vollzieht, ist eine eigenartige Verschiebung in der Bewertung der Philosophie Diltheys, der bis dorthin eine wesentliche Stellung einnimmt und nun nach und nach an Ansehen verliert, bis er schließlich in „Sein und Zeit“, allerdings in Ehren, verabschiedet wird.³ Ausgehend von wenigen, gezielt ausgewählten Äußerungen Yorck von Wartenburgs gelingt es Heidegger, die Philosophie der Existenz nicht nur von Diltheys Lebensphilosophie, sondern implizit von einer Vielzahl zeitgenössischer Denkrichtungen abzuheben. Die Distanzierung von Dilthey in „Sein und Zeit“ muß als Teil einer übergreifenden Auseinandersetzung mit einer Reihe verwandter Konzepte verstanden werden; diese Kritik wird in den Vorlesungen vor allem der Marburger Zeit (1923–1928) entwickelt und wirkt von hier aus auf Kollegen und Schüler. Die Gruppe der Kritiker umfaßt neben Heidegger seine Kollegen Jaspers und Bultmann sowie die Schüler Gadamer, Löwith und Marseille. Auf der anderen Seite stehen als Objekte der Distanzierung in erster Linie die frühe Jaspers, Oswald Spengler, Ludwig Klages, der Husserl-Schüler Ludwig Ferdinand Clauß, Friedrich Gundolf und andere Vertreter der George-Schule, ferner auch Leo Frobenius, Karl Lamprecht und Ernst Kretschmer. Unabhängig von Namen läßt sich die Auseinandersetzung auch in Richtungen veranschaulichen. Die junge Existenzphilosophie wendet sich gegen seinerzeit anerkannte und einflußreiche Ansätze, die unter verschiedenen Bezeichnungen, aber – wie noch zu zeigen sein wird – in einer gewissen Einheit auftreten; zu dieser Gruppe gehören Morphologie, Physiognomik, Ausdruckskunde, Charakterkunde, Graphologie und alle Formen von Typologien. Der Aufsatz bemüht sich um eine Rekonstruktion dieser interessanten Kritik; im Anschluß daran sollen die systematischen Aspekte herausgearbeitet und das Recht beider Ansichten gewürdigt werden.

I.

Hinsichtlich des Umfangs der Darstellung kann im folgenden der relativ bekannte § 77 aus „Sein und Zeit“ zurücktreten zugunsten von anderen, z. T. entlegenen Quellen. Das was Heidegger an Yorcks Worten begeistert, ist eine Tendenz, die er wenige Jahre zuvor in einer Kritik an Jaspers vorformuliert hat. Dort geht es um das „Problem einer ursprünglichen historischen Existenzinterpretation“, das durch „Typenbildung“, durch eine an „Gestalten“ orientierte „ästhetische Haltung“ ganz und gar verfehlt wird.⁴ Dazu passen Yorcks gegen Dilthey gerichtete Worte, daß das Verfahren der Vergleichung immer ästhetisch sei und an der Gestalt haften. Mit Yorck ist sich Heidegger einig in dem Befund, daß die traditionelle Geschichtsforschung sich in „rein okularen Bestimmungen“ hält, die am

³ Vgl. zu Heideggers Abschied von Konzepten der Lebensphilosophie: M. Großheim, Von Georg Simmel zu Martin Heidegger. Philosophie zwischen Leben und Existenz (Bonn/Berlin 1991). – Zum Verhältnis Heidegger-Dilthey vgl. die im Dilthey-Jahrbuch 4 (1986/1987) erschienenen Aufsätze von O. Pöggeler (Heideggers Begegnung mit Dilthey, 121–160) und F. Rodi (Die Bedeutung Heideggers für die Konzeption von Sein und Zeit. Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträgen, 161–177).

⁴ Heidegger, Anmerkungen zu Karl Jaspers „Psychologie der Weltanschauungen“, in: ders., Wegmarken, hg. von F.-W. von Herrmann (= Gesamtausgabe Bd. 9) (Frankfurt a. M. 1976) 1–44, hier 38–40, vgl. 23.

Körperlichen und Gestalthaften orientiert sind.⁵ Damit verknüpft Yorck den Begriff des „Ontischen“ – in Heideggers Interpretation Sein als Vorhandensein der Natur –, der durch eine „generische Differenz“ vom „Historischen“ geschieden ist. Hier kann nun wieder Heidegger mit seiner eigenen Absicht Anschluß finden, die „verschiedene kategoriale Struktur des Seienden, das Natur, und des Seienden, das Geschichte ist (des Daseins), herauszuarbeiten“.⁶ Weil das Dasein Geschichte ist, hängen Deutung der Geschichte und Hermeneutik des Daseins aufs engste zusammen. Das soll später ausführlicher am Beispiel der Spengler-Kritik gezeigt werden.

Yorck scheint sich also gegen eine strenge Trennung beider Formen von Hermeneutik auszusprechen. Dieser Gedanke aus dem Briefwechsel ist im Blick auf die noch zu erörternde Stellungnahme Rudolf Bultmanns von Bedeutung. Historische Beschäftigung hat für den Freund Diltheys interessanterweise den Charakter eines stillen Selbstgesprächs, das auch für den mit dem Geist der Geschichte Ringenden selbst einen sicheren Gewinn bedeutet. Es geht also nicht zuletzt um Selbstklärung, oder mit einem Wort Heideggers um „Selbstbekümmern“; dieser Faktor läßt sich bei der echten Begegnung mit Geschichtlichem nicht ausschließen. Faktisch ausgeschlossen wird er allerdings durch die Fixierung des Gegenstandes zur historischen Gestalt, der eine vergleichbare Fixierung, d. h. Unlebendigkeit, Nicht-Ansprechbarkeit auf seiten des Forschenden entspricht. Es ist dieser Gegensatz von Geschichtlichkeit und Gestalt, der Heidegger an Yorck beeindruckt hat, weil der Gedanke seinen eigenen Intentionen entgegenkommt. Eine ähnliche Verwandtschaft spürt der Verfasser von „Sein und Zeit“ mit dem Literaturwissenschaftler Rudolf Unger, der „Literaturgeschichte als Problemgeschichte“ verstanden wissen will. Unger knüpft zwar an Dilthey an, wählt aber „Lebensprobleme“ als Ausgangspunkt für den Umgang mit Texten der Literaturgeschichte, und dieser Umgang bedarf darüber hinaus auch einer philosophischen Fundierung. Diese Orientierung würdigt Heidegger ausdrücklich im Rahmen seiner Kritik der zeitgenössischen Wissenschaften. Ebenso muß ihm Ungers Hinweis auf den „Anteil des subjektiven Faktors“ beim Erkenntnisgewinn auf geschichtlichem Gebiet zusagen wie auch der Gedanke, daß die geschichtliche Welt „uns nicht als äußere Erfahrung entgegentritt, uns nicht von außen, als tatsächliche Wirklichkeit gegeben ist“.⁷

In positiver und negativer Charakterisierung ist Heideggers Haltung damit deutlicher geworden: Er lehnt jede ästhetische, nur theoretisch betrachtende Einstellung gegenüber

⁵ Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*. Erste Hälfte (Halle a. d. S. ²1929) 400. – Zu Yorcks Zweifel an der Angemessenheit eines „optischen“ Zugangs zu historischen Mächten vgl. auch: Graf Paul Yorck von Wartenburg, *Bewußtseinsstellung und Geschichte*. Ein Fragment aus dem philosophischen Nachlaß, hg. von I. Fetscher (Tübingen 1956) 37, 57.

⁶ A. a. O. 399. – Hier macht sich eine von Droysen und Dilthey ausgehende und sowohl bei Heidegger wie bei Bultmann spürbare Tendenz bemerkbar, die Naturerkenntnis philosophisch zu vernachlässigen und damit den erfolgreichen Naturwissenschaften ganz auszuliefern. Der Natur stehen wir in dieser Perspektive distanziert und fremd gegenüber, sie ist „stumm“ (Dilthey) und hat uns nichts zu sagen, während wir in der Geschichte zu Hause sind, weil wir Geschichte sind (Heidegger) oder in ihr Menschen begegnen (so Dilthey, Bultmann).

⁷ Heidegger nennt Ungers Arbeiten in „Sein und Zeit“ (a. a. O. 249, vgl. 10) wie auch in der Vorlesung „Prolegomena zu einer Geschichte des Zeitbegriffs“ (Marburger Vorlesung Sommersemester 1925, hg. von P. Jaeger [Frankfurt a. M. 1988] 5). Von Unger vgl. die kleine Schrift „Literaturgeschichte als Problemgeschichte. Zur Frage geisteshistorischer Synthese, mit besonderer Beziehung auf Wilhelm Dilthey“ (Berlin 1924) 15 ff. und den Aufsatz „Philosophische Probleme in der neueren Literaturwissenschaft“ (in: Unger, Aufsätze zur Prinzipienlehre der Literaturgeschichte [Berlin 1929] 30, zuerst erschienen: München 1908).

dem Thema ab; statt dessen ist eine dynamische, mitgehende, vollziehende Erfassung gefragt, die von der menschlichen Lebensführung, der Praxis, ausgeht. Aus diesem Grunde verweigert er sich auch dem traditionellen Ziel der Phänomenologie, der Gewinnung des Wesens einer Sache durch Wesens-Schau. Ein solches Vorgehen würde erneut nur statische Sachen präsentieren: „Kein Aussehen dieses Seienden soll bestimmt werden, sondern von Anfang an und durchgängig einzig seine Weise zu sein, nicht das Was dessen, woraus es besteht, sondern das Wie seines Seins und die Charaktere dieses Wie.“⁸ Dem Sosein wird also das Dasein vorgezogen; der Vollzugssinn ist bedeutsamer als der Gehaltssinn, um Begriffe des frühen Heidegger zu benutzen.⁹

Diese neuartige Aufmerksamkeitsrichtung mußte vor allem dem Phänomen der Geschichtlichkeit zugute kommen, aber zugleich galt es, alle irreführenden Tendenzen auf diesem Gebiet besonders deutlich abzugrenzen.¹⁰ Heidegger hatte dazu besonderen Anlaß: Im Jahr 1919 erschien der erste Band von Oswald Spenglers „Der Untergang des Abendlandes“. Sofort setzte eine lebhafte Debatte ein, die sich einerseits, ausgehend vom Titel des Werks und getragen von der Zeitstimmung, der Kulturdiagnose zuwandte und andererseits von den Fachvertretern der jeweiligen Wissenschaften geführt wurde, auf deren Gebiet sich der Philosoph und Mathematiker gewagt hatte.¹¹

Heidegger ist nun einer der wenigen Kritiker, die sich vornehmlich mit der Methode Spenglers auseinandersetzen, und er tut dies auf eine originelle Weise, die an das bereits Ausgeführte anknüpft. Für Spengler sind geschichtliche Daten in erster Linie „Symbole“; sichtbare Geschichte ist „Ausdruck, Zeichen, formgewordenes Seelentum“. Daher bestimmt er sein Vorhaben als eine „Morphologie der Weltgeschichte“, die auch „Physiognomik“ genannt werden kann, da sie sich mit dem beschäftigt, was Richtung und Schicksal in sich trägt.¹²

In „Sein und Zeit“ hebt Heidegger, wie oben gezeigt worden ist, das Seiende, das Natur ist, von dem Seienden ab, das Geschichte ist. Diese Trennung wird hier wichtig: So wie Ludwig Klages im Ausgang vom Erlebnis der Natur eine „Physiognomik des Alls“ sucht, schwebt Spengler mit stärkerer Betonung des historischen Stoffs eine „umfassende Physiognomik des gesamten Daseins“ vor. Mit dieser Absicht muß Spengler also für Heidegger weitaus mehr als Klages ein Stein des Anstoßes werden. Der gelegentlich geäußerte Ehrgeiz, auch zur Begründung der Geisteswissenschaften beizutragen, hat daneben Vermutungen genährt, daß Spengler von Dilthey angeregt worden ist. Spätere Schriften legen auch einen Einfluß von Klages nahe, und dieser Umstand ist nicht unwichtig, denn zusammen mit diesen beiden Autoren gehört Spengler in unserem Zusammenhang auf die Seite der Kritisierten.¹³

⁸ Heidegger, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, a. a. O. 207. – Vgl. zu diesem Topos auch R. Bultmann, Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze (Tübingen 1933) 129.

⁹ Vgl. Großheim, Von Simmel zu Heidegger, 87f., 40f.

¹⁰ „Philosophie wird nie dahinterkommen, was Geschichte ist, solange sie Geschichte als Betrachtungsgegenstand der Methode zergliedert“, heißt es in Heideggers Vortrag „Der Begriff der Zeit“ (Vortrag vor der Marburger Theologenschaft Juli 1924, hg. von H. Tietjen [Tübingen 1989] 26).

¹¹ Charakteristisch für diese Strömung ist das Spenglerheft des Logos (Bd. IX [1920/1921] Heft 2).

¹² Zitate aus: Spengler, Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Mit einem Nachwort von A. M. Kocktanek, Bd. 1: Gestalt und Wirklichkeit (München 1977) 201, 8, 7, 135.

¹³ Zum Verhältnis Dilthey-Spengler vgl. D. Felken, Oswald Spengler. Konservativer Denker zwischen Kaiserreich und Diktatur (München 1988) 48–50, 60. Zum Einfluß von Klages vgl. Spengler, Urfragen. Fragmente aus dem Nachlaß, hg. von A. M. Kocktanek (München 1965) 174, 176f., 183, 190, 192f., 201ff. u. ö.

Auf Vorarbeiten von Dilthey, Lamprecht und anderen Autoren weist auch Heidegger in seiner Beschäftigung mit Spengler hin, doch habe erst dieser der allen gemeinsamen Weise, Vergangenheit zu sehen, den konsequenten und überlegenen Ausdruck verschafft. Die unter dem irreführenden Titel „Ontologie“ angekündigte Vorlesung des Sommersemesters 1923 fragt ganz grundsätzlich nach der Vergegenständlichungsweise des Vergangenen in den historischen Geisteswissenschaften, danach, als was vergangenes Dasein im vorhinein genommen wird. Die betreffenden Phänomene „begegnen als ‚Ausdruck‘, Objektivationen von Subjektivem, eines in ihnen zur Gestalt drängenden Seelenlebens (Kulturseele)“.¹⁴ Vergangenheit ist in Form von Gestaltwerdung und Ausdruckssein vergegenständlicht, und darauf aufbauend läßt sich jede Kultur im Hinblick auf die jeweilige Art des Ausdruckseins ihrer Gebilde, kurz ihren Stil, untersuchen. Dies geschieht als „Abhebung der Gestaltcharaktere des Gestalthaften – Morphologie“.¹⁵ Der Mannigfaltigkeit der Kulturen soll die Methode der universalen Gestaltvergleiche gerecht werden, d. h. in den historischen Wissenschaften wird ein „gestaltvergleichendes Ordnen“ angesetzt.¹⁶ Alle Kulturen stehen also auf einer Art Tablett für das betrachtende Verweilen zur Verfügung, das Vergleichen fördert Parallelen, Analogien usw. zutage, und die gleichmäßige Distanz sichert die geforderte Objektivität.¹⁷ Ein solches Streben nach Objektivität zeichnet eigentlich Dilthey in viel stärkerem Maße als Spengler aus, und so verdanken wir der Dilthey-Kritik Gadamers erhellende Worte über die Problematik dieses Verfahrens. Gadamer erklärt, daß es diese ideelle Gleichzeitigkeit des Historikers mit seinem Gegenstand ist, die wir ästhetisch nennen. Das gestaltvergleichende Ordnen führt also sowohl zu einer Entsubjektivierung (wie noch gezeigt wird) als auch zu einer Enthistorisierung. Beides hängt eng miteinander zusammen. Das objektive Betrachten ist nur auf Kosten der Geschichtlichkeit möglich: „Das Wesen des Vergleichens setzt die Ungebundenheit der erkennenden Subjektivität, die über das eine wie über das andere verfügt, bereits voraus. Es macht auf eine erklärte Weise gleichzeitig.“¹⁸

Was Heidegger am Konzept einer Morphologie der Weltgeschichte auszusetzen hat, knüpft an eben diesem Zusammenhang von Enthistorisierung und Entsubjektivierung an, denn er liefert nur „vergangene Vorhandenheit, (...) nicht das Vergangensein als meine, unsere Virtualität“.¹⁹ Dieser lakonische Einwand zeigt, daß die Frage nach der Vergegenständlichung des Vergangenen eigentlich genutzt wird, um eine ganz andere Frage zu stellen, nämlich die nach der Vergegenständlichung des Subjektiven (in allen Dimensionen der Zeitlichkeit).²⁰ Die Annäherung an das Phänomen der Geschichtlichkeit darf nicht aus der

¹⁴ M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (= Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1923), hg. von K. Bröcker-Oltmanns (= Gesamtausgabe Bd. 63) (Frankfurt a. M. 1988) 36. – Der Untertitel „Hermeneutik der Faktizität“ trifft das Thema der Vorlesung übrigens weitaus besser.

¹⁵ Ebd. 38.

¹⁶ Ebd. 39, 43, 53.

¹⁷ Vgl. die Kritik am „synkretistischen Allesvergleichen und Typisieren“ in „Sein und Zeit“ (a. a. O. 52, vgl. 21). Mit dem hier angegriffenen Konzept einer „Ordnung von Weltbildern“ sind vermutlich Dilthey und Jaspers gemeint, während die Einwände gegen „Charakterologien“ und „Typologien“ (178) gegen Klages und Kretschmer gerichtet sein könnten. – Vgl. a. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes* (= Freiburger Vorlesung Wintersemester 1930/1931), hg. von I. Görland (= Gesamtausgabe Bd. 32) (Frankfurt a. M. 1980) 41.

¹⁸ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen 3/1972) 220.

¹⁹ Ebd. 54. „Virtualität“ ist eine Anspielung auf Yorck von Wartenburg, vgl. *Sein und Zeit*, 401.

²⁰ Zu Beginn der Auseinandersetzung verrät der Verfasser schon, weshalb das Thema „Die Ausgelegtheit des Heute im geschichtlichen Bewußtsein“ so wichtig ist: „Die Weise, wie eine Zeit (das jeweilige

Vogelperspektive, dem genuinen Ort der „Betrachtung“, erfolgen, sondern muß – wie in „Sein und Zeit“ ausgeführt – bei der Geschichtlichkeit des jemeinigen Daseins ansetzen. Auslegung des geschichtlichen Bewußtseins ist unmittelbar verknüpft mit der Selbstausslegung des Daseins. Daher hat eine panoramaartige Auffassung des vergangenen Daseins erhebliche, in Heideggers Augen nicht wünschenswerte Folgen für jede weitere Untersuchung des Daseins. Konkret: Die so eingeführte objektive Distanz zur Vergangenheit impliziert eine ebensolche Distanz zur „Gegenwart des Daseins“.²¹ Auf der von Spengler vorbereiteten Grundlage soll Menschsein überschaubar werden, objektiv in den Blick gebracht werden. Wenn aber das jeweilige Dasein sich in übergreifende Zusammenhänge (Typologien, unversalhistorische, anthropologische und soziologische Entwürfe) einordnet, dann mißversteht es sich selbst. Jede Einweisung des Historischen in eine Ordnung allgemeiner Einheiten verfehlt die Aufgabe, die es primär zu lösen gilt: den Sinn meines „ich bin“ zu klären. Dieses Mich-selbst-haben kann „nicht in ordnungshaften, systematisch regional für sich abgesetzten, sondern spezifisch historischen Zusammenhängen verstehbar gemacht werden.“ Es kommt auf die wichtige Pointe an, daß „das Erfahren das ‚ich‘ nicht erfährt als in einer Region stehend, als Vereinzelung eines ‚Allgemeinen‘, als Fall von“.²² Dem entspricht die Warnung von „Sein und Zeit“, Dasein nie als Fall und Exempel einer Gattung von Seiendem als Vorhandenem zu verstehen (42). In der Vorlesung über „Ontologie“ (insbesondere in der Spengler-Kritik) wirkt zwar die Gedankenführung noch nicht so ausgereift wie später im Hauptwerk, dennoch spürt man auch heute noch auf Anrieb die besondere Ausstrahlung eines intensiven Philosophierens.

Wohl als erster unter den damaligen Hörern greift Hans-Georg Gadamer die neuen Impulse auf und bringt sie in der Auseinandersetzung mit Tendenzen und Denkern der Zeit zur Anwendung. Unter dem frischen Einfluß der Vorlesung des Sommersemesters 1923 verfaßt er eine interessante kritische Rezension von Nicolai Hartmanns „Metaphysik der Erkenntnis“, in der verschiedene wichtige Aspekte der eindrucksvollen Ausführungen Heideggers verarbeitet werden.²³ Mit einem anderen Aufsatz dieser Zeit tritt Gadamer dann in die Fußstapfen seines Lehrers in der hier thematisierten Richtung. In der Festschrift für Paul Natorp (1924) befaßt er sich mit der Systemidee in der Philosophie; kritisiert wird die existenzielle Unverbindlichkeit im Betrachten der Philosophiegeschichte, die sich zu nichts mit Ernsthaftigkeit stellt und der es gelingt, sich in die überschaubar gemachten Bereiche mühelos, aber auch folgenlos einzuschmiegen. Als Protagonist dieser Auffassung wird Georg Simmel vorgestellt, der auch für Heidegger in der bereits beschriebenen Hinsicht ein Stein des Anstoßes war:²⁴ „Wenn z. B. Simmel den Wahrheitsgehalt der Philosophie mit dem der Kunst vergleicht, wenn die Wahrheit einer Philosophie sich an der Weite des Weltfühlers bestimmt, das in sie hineingegangen ist, dann wird die Geschichte der Philosophie zu einem bloßen Schauspiel, zu einem Bildersaal (...) Nur eine philosophisch ganz indifferente Nachzeichnung weltanschaulicher Typen bleibt übrig (...)

Heute) die Vergangenheit (ein oder sein vergangenes Dasein) sieht und anspricht, behält und aufgibt, ist das Anzeichen dafür, wie eine Gegenwart zu ihr selbst steht, wie sie als Dasein in ihrem ‚Da‘ ist.“ (A. a. O. 35 f.).

²¹ Ebd. 56.

²² Heidegger, Anmerkungen zu Karl Jaspers, 29. Vgl. zur Abgrenzung des Historischen gegen das „regional objektivierende Einordnen“ und das „objektgeschichtliche theoretische Betrachten“ dort auch die folgenden Seiten.

²³ Gadamer, Metaphysik der Erkenntnis. Zu dem gleichnamigen Buch von Nicolai Hartmann, in: Logos XII (1923/1924) 340–359.

²⁴ Vgl. Großheim, Von Georg Simmel zu Martin Heidegger, bes. 77 ff.

Die Mannigfaltigkeit möglicher und geschichtlich vorfindlicher systematischer Stellungen gibt vielleicht sogar die Möglichkeiten zu einer philosophischen Typologie an die Hand, (...).“²⁵ Das eigene Dasein, so Gadamer, bleibt bei einer solchen Zugangsweise unbeteiligt. Und ganz im Sinne Heideggers wendet er sich gegen das „Vorurteil, als ob man vom eigenen Dasein absehen müsse zum Zweck einer reinen, vorurteilslosen Forschung“. Ausgangspunkt hat vielmehr meine eigene Daseinsdeutung zu sein, die erst in der Verschärfung ihrer Fraglichkeit auch ein ursprüngliches Sachverhältnis zu überlieferten Problemen und Resultaten entwickeln kann. Dieses Plädoyer für die Selbstausslegung ist ein Leitmotiv in der Frühzeit der Existenzphilosophie. Es ist interessant zu sehen, wie sich diese frühe Position Gadamers in seinen weiteren Arbeiten durchhält. Auch in seinem Hauptwerk von 1960 ergreift er Partei für Yorcks Zweifel am „Vorzug der Gestalt“ und gegen Diltheys „These einer ästhetischen Metaphysik“.²⁶

Gadamer ist nicht der einzige unter den Schülern Heideggers, der unter dem großen Einfluß der Marburger Vorlesungen darangeht, den neuen Ansatz in der Kritik zeitgenössischer Wissenschaftskonzepte zu erproben. In ähnlicher Weise widmet sich Karl Löwith einem weiteren Vertreter der objektivierenden Methode bloßer Betrachtung, nämlich dem Husserl-Schüler und späteren Rassenpsychologen Ludwig Ferdinand Clauß.²⁷ Löwiths Rezension, die heute recht unbekannt sein dürfte, hat auch biographische und philosophiegeschichtliche Hintergründe. Clauß, der nach Löwiths Auskunft „gleichzeitig mit uns bei Husserl studiert hatte“,²⁸ legt im Vorwort seines 1926 erschienenen Buches „Rasse und Seele“ ein interessantes Bekenntnis ab (das im übrigen von der dritten Auflage an fehlte): „In der Forschung selbst verdanke ich das Meiste und Beste meinem früheren Lehrer, Herrn Professor Edmund Husserl in Freiburg; ich habe von ihm die Arbeitsweise meiner Forschung erlernt und darüber hinaus manch wertvollen Aufschluß, z. B. über das Verhältnis der Seele zum Leibe, in früheren Jahren empfangen.“²⁹ Das ist eine schwergewichtige Aussage, die deutlich macht, daß sich Clauß der phänomenologischen Schule zugehörig fühlte und damit jede Kritik an dem zugrunde gelegten Verfahren im weiteren Sinne auch als eine Kritik an Husserl aufgefaßt werden konnte.

²⁵ Gadamer, Zur Systemidee in der Philosophie, in: Festschrift für Paul Natorp zum siebzigsten Geburtstag (Berlin/Leipzig 1924) 55–75, hier 74.

²⁶ Vgl. Gadamer, Wahrheit und Methode, a. a. O. 217, 218, 220. Ebenso findet sich der gerade zitierte Zweifel an der Notwendigkeit einer Abstandnahme von der eigenen Geschichtlichkeit als einer Quelle von Vorurteilen 26.

²⁷ Von Clauß stammt ein Beitrag zur Husserl-Festschrift des Jahres 1930: Das Verstehen des sprachlichen Kunstwerks. Ein Streifzug durch Grundfragen der verstehenden Wissenschaften, in: Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet. Ergänzungsband zum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung (Halle a. d. S. 1929) 53–69. – Zu seiner Person vgl. ferner das von Leon Poliakov und Josef Wulf veröffentlichte Dokument aus dem Jahr 1941 über die Probleme, die er dem Rassenpolitischen Amt bereitete (Das dritte Reich und seine Denker [Berlin 1959] 413–415). In diesem Zusammenhang aufschlußreich ist auch der Artikel von R. Walz, Ludwig Ferdinand Clauß zum 70. Geburtstag. Die Entstehung einer Psychologie der Psyche, in: Jahrbuch für Psychologie, Psychotherapie und medizinische Anthropologie 9 (1962) 149–165.

²⁸ K. Löwith, Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht (Frankfurt a. M. 1989) 51. Der Autor steht interessanterweise ähnlich wie Gadamer in seiner Jugendzeit auch unter dem geistigen Einfluß der George-Schule. Daher erhält die Entscheidung Löwiths für Heidegger und gegen George (a. a. O. 147f.) in der Kritik am Gestaltkonzept eine nachträgliche philosophische Fundierung.

²⁹ L. F. Clauß, Rasse und Seele. Eine Einführung in die Gegenwart (München 1926) VI, vgl. 27. Die zweite Auflage erscheint 1929 unter dem Titel „Von Seele und Antlitz der Rassen und Völker“, während das Buch von der dritten Auflage an wieder den alten Titel trägt.

Es überrascht nicht, daß sich Karl Löwith in seiner ausführlichen Besprechung besonders der „ästhetischen Betrachtungsweise“ widmen möchte, die er in Clauß' Untersuchung „seelischer Gestalten“ (Kapitelüberschrift) ausfindig macht. Um den Umfang seiner Kritik abzustecken, bemerkt er vorweg, daß der Leser auf diesen Ansatz ganz selbstverständlich durch eine Vielzahl bekannter zeitgenössischer Autoren vorbereitet ist, zu denen er Spengler, Frobenius, Keyserling, Gundolf, Worringer, Kretschmer zählt „und nicht zuletzt Klages, von dessen bewußt methodischen Arbeiten der Verfasser nicht unberührt sein dürfte“.³⁰ Diese ansehnliche Liste großer Geister – die von den folgenden Kritikern noch erweitert wird – macht deutlich, daß nicht nur der Schüler Husserls gemeint ist, sondern überhaupt ein Nerv der Zeit getroffen werden soll.

Daß Löwith auch eine Art Abrechnung mit dem Begründer der phänomenologischen Schule sucht, bleibt nicht verborgen. Clauß' Betrachtungsweise wird vorgeworfen, dem dogmatischen Charakter jeder Wesensschau nachzueifern, vor allem aber durch die unkritische Orientierung an mathematischen Wesenszusammenhängen den Menschen in unangebrachter Weise als ein „fertiges Stilgebilde“ zu fixieren. Damit ist in existenzphilosophischer Perspektive die Verfehlung gekennzeichnet: Jede „Betrachtung“ muß „abschließend“ sein. Was also bei einem Kunstwerk angemessen sein mag, verliert im Falle des Menschen seine Berechtigung, denn hier wird die Dimension der „Möglichkeiten“ ignoriert, während die Festgelegtheit konkreter Existenz (insbesondere durch die Zugehörigkeit zu einer „Rasse“) überschätzt wird. Deshalb muß hervorgehoben werden, „daß der Mensch sich prinzipiell jenseits der natürlichen Eindeutigkeit des organischen Lebens befindet und für ihn die in sich geschlossene Einstimmigkeit natürlicher Geschöpfe in kunstvollen Werken zum bewußten, aber faktisch unnachahmlichen Vorbild wird“.³¹ Der Mensch ist kein festgestelltes Lebewesen.

Wenn die Grundweisen, in denen Menschen sich und die Welt erleben, ähnlich wie schon Spengler es tut, als „Erlebnis-Stile“ gedeutet werden, dann wird ein ästhetisches, der Kunstwissenschaft entlehntes Verfahren zugrunde gelegt. Löwith verweist auf den Briefwechsel Dilthey-Yorck und schließt sich der dort gewählten Begrifflichkeit an, insbesondere dem Verdacht gegen das „Okulare“. Allen Rückgriffen auf das Potential der Ästhetik begegnet Löwith mit einem Argument, das in den Vorlesungen seines Lehrers ausgebreitet wird. In besonders prägnanter Weise kommt dieser Gedanke in Heideggers Vorlesung des Sommersemesters 1919 zum Ausdruck: „Methode ist nicht etwas, was willkürlich einem Gegenstandsgebiet aufgepreßt wird, sondern was seinem Strukturgehalt nach dem Erkenntnisziel sowohl wie der regionalen Grundartung des Erkenntnisfeldes in seiner Bestimmtheit entwächst.“³² Daraus formt Löwith seinen Vorwurf gegen Clauß: „Die Metho-

³⁰ K. Löwith, L. F. Clauß „Rasse und Seele“, in: Zeitschrift für Menschenkunde. Blätter für Charakterologie und angewandte Psychologie Jg. 2 Heft 3 (August 1926) 18–26, hier 19. Eigenartigerweise publiziert Löwith seinen Aufsatz in eben jener Zeitschrift, in der der Geist von Klages seinerzeit am stärksten wirkte. – Heute ist der Text wieder zugänglich in Band 1 der Sämtlichen Schriften von Löwith: Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie, hg. von K. Stichweh (Stuttgart 1981) 198–208. Diesen Hinweis verdanke ich Herrn Prof. O. Pöggeler (Bochum).

³¹ Ebd. 22.

³² Heidegger, Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem 2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie mit einer Nachschrift der Vorlesung „Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums“ (= Frühe Freiburger Vorlesungen Kriegsnotesemester 1919 und Sommersemester 1919), hg. von B. Heimbüchel (Gesamtausgabe Bd. 56/57) (Frankfurt a. M. 1987) 181, vgl. 61. – Vgl. Großheim, Von Simmel zu Heidegger, 11f., 29–31.

de, d. h. die Erfassungsweise des Gegenstands, wird nicht ursprünglich aus der spezifischen Bedeutsamkeit dessen, was sie erfassen soll – des Menschen – geschöpft, (...)“³³

So wie Clauß sein Verfahren anwendet, gelangt er nach Ansicht des Rezensenten nur zum „freischwebenden Vorhandensein reiner Wesensgestalten“, deren Zusammenhang mit dem „faktischen Menschen“ in einem „metaphysischen Dunkel“ bleibt. Derartige Wesensgestalten, die Löwith platonischen Ideen vergleicht, sind im Werk von Clauß die „nordische“, „mittelländische“, „orientalische“ und „ostische“ Seele. Der einzelne Mensch hat also wieder Gelegenheit, sein Selbstverständnis an objektiven Größen auszurichten. In vergleichbarer Weise bietet Spengler die „faustische Seele“ dem modernen Menschen als Orientierungsgröße an. Wer diesen Einordnungen folgt, der „verfällt“, um es mit einem späteren Ausdruck Heideggers zu sagen. Mit den Worten Löwiths: „Menschliche Verhaltensweisen verteilen sich nicht auf platonische Rasseideen, sondern Angehörige bestimmter Rassen haben, als solche, zu bestimmten Verhaltensweisen spezifische Möglichkeiten.“³⁴ Der Autor wendet sich also gegen die Reduktion menschlicher Existenz auf bestimmte, durch die Zugehörigkeit zu einer „Rasse“ festgelegte Züge. Das wäre, existenzphilosophisch gesprochen, der Tod meiner Möglichkeiten.

Mehrfach ist im Vorangegangenen schon der Name von Ludwig Klages gefallen. Heidegger hat im Juli 1926 eine Dissertation seines Marburger Schülers Walther Marseille angenommen, die sich mit den Grundbegriffen der Graphologie von Klages und J. H. Michon auseinandersetzt.³⁵ Auch in dieser Arbeit geht es um das bereits bekannte Leitmotiv: dynamischer Mitvollzug statt ästhetische Betrachtung. Hier wird der interessante Versuch unternommen, Heideggersche Termini auf ein ungewöhnliches Gebiet der Wissenschaft zu übertragen. Man könnte sich vorstellen, daß dabei die Fragestellung leitend wird, wie von der spezifischen Seinsart der Handschrift als etwas im weiteren Sinne Zuhandem auf die Seinsart des Schrifturhebers, also auf das Dasein, zurückgegangen wird. Diesem Thema geht der Verfasser nur indirekt nach. Er stellt sich vor allem die Frage: „Als was ist das Sein dessen zu fassen, wodurch die Handschrift vom Charakter des Schreibers Kenntnis gibt?“³⁶ Klages ist hier gegenüber Michon im Vorteil, weil er dessen schlechte Enträtselung von Zeichen überwindet durch die Untersuchung des Schriftcharakters. Problematisch sind jedoch nach Ansicht Marseilles andere Tendenzen in Klages' Entwurf einer Graphologie, und in dieser Kritik macht sich der Einfluß seines Lehrers bemerkbar. So wie Heidegger zwischen „ontisch“ und „ontologisch“ unterscheidet, spricht Marseille von „graphisch“ und „graphologisch“, ohne daß allerdings ganz klar wird, was er damit meint. Dem französischen Vorgänger Michon wird vorgehalten, daß er, fixiert auf das Graphische, einfach nur Zeichen „festgestellt“³⁷ und so die bestimmte Bewegungstendenz, die in figürlichen Einzelheiten nicht zu fassen ist, außer acht gelassen hat. Sympathisch an Klages ist für Marseille hingegen, daß dieser den rein graphischen Aspekt (hier wohl die Vermittlung fester Deutungsregeln) ablehnt zugunsten des Versuchs, die Handschrift graphologisch sehen zu lernen. Damit ist natürlich ein eher dynamisches Element ins Spiel gekom-

³³ Löwith, a. a. O. 21.

³⁴ Ebd. 24.

³⁵ Zur Person Marseilles vgl. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, a. a. O. 59, 64 sowie H.-G. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau* (Frankfurt a. M. 1977) 35.

³⁶ W. Marseille, *Beiträge zur Untersuchung der den graphologischen Systemen von J. H. Michon und L. Klages zugrunde liegenden Begrifflichkeit* (Diss. Marburg 1927) 83.

³⁷ „Das wirkliche und mögliche vollzugsmäßige Zusammenhängen der beiden Relate, Handschrift und Charakter, ist nicht gesehen, sondern diese beiden werden als je etwas für sich Vorhandenes nachträglich in eine äußerliche Wirkungsbeziehung gesetzt.“ (A. a. O. 85)

men, so wie auch die Beziehung zwischen dem Deuter und der zu deutenden Handschrift zugleich lockerer und intensiver geworden ist. Trotzdem ist Klages dem Autor nicht konsequent genug, weil er immer wieder dazu neigt, das Graphologische zu sehr im Graphischen zu fundieren. Das aber ignoriert den wichtigen Aspekt der Möglichkeit, die ausdrücklich nicht als Abschwächung der Wirklichkeit verstanden werden soll. „So viel ist hier schon zu sehen, daß das als das ‚Graphische‘ ungeklärt zugrunde Liegende nicht ohne einen Begriff von positiv-offener Möglichkeit, die sich im Vollzug des Schreibens erst konkret bestimmt, angemessener gefaßt werden kann.“³⁸ Klages kennt indessen Möglichkeiten „nur als feststehende (...), die man im Sinne von Begabungen hat oder nicht hat“.³⁹ Hier scheint der Heideggersche Begriff der Möglichkeit durch, der ja gerade nicht als Disposition (wie hier bei Klages) verstanden werden soll, sondern als Schwebezustand des Soseins.⁴⁰ Die wesentliche Kritik Marseilles baut darauf auf: Klages untersucht nur die fertige Handschrift, nachträglich, unter Maßgabe eines bestimmten Ideals. Das hat für die Möglichkeiten schwerwiegende Folgen: „In der Vorwertung des voll zustande Gekommenen oder Zuständlichen liegt die Abwertung dessen, was noch nicht und dessen, was nicht mehr ist. Das bedeutet, daß Kl. von dem Problematischen in der Hs absieht zu Gunsten dessen, worin sie fertig geworden ist. Das was in Wirklichkeit ein ideales Ziel ist, macht seine Graphologie zum Ausgangspunkt für das verstehende Eindringen, (...)“⁴¹ Damit ist die Ausrichtung auf das Ideal der Ausgeprägtheit gemeint, die Anforderung, „ständig auf der Höhe seiner besten Möglichkeiten zu sein“.⁴² Die Klages'sche Graphologie ist für Marseille Graphologie eines bestimmten Handschriftenideals: „Die ungleichmäßige, labile und nicht zur Bestimmtheit eines festen Stiles gekommene Hs ist nicht im vollen Sinne Gegenstand der Graphologie.“⁴³ Hinzu kommt eine Kritik an einer bloß „ästhetisch“ geübten Gestaltvergleiche, die auch für den durch Yorck inspirierten Heidegger dieser Jahre besonders typisch ist. Klages berücksichtigt zwar den Vollzug des Schreibens, die ursprüngliche Bewegtheit der Handschrift, aber letztlich gehe er mit ihr doch wie mit etwas Fertigem, ästhetisch zu Betrachtendem um. Auch der „Rhythmus“ lockert die in ihren eigentlichen Merkmalen fest bestimmte Schrift nur nachträglich etwas auf; eigentlich findet dabei eine wesentlich ästhetische Charakterisierung statt.

Klages wird also vornehmlich deshalb kritisiert, weil er nur das stabile Ausgeprägtsein im Blick hat, nicht das unendliche Feld der nichtverwirklichten Möglichkeiten, nicht das Problematische, Labile und Offene und auch nicht die ursprüngliche Bewegtheit in ihrem vollen Wesen. Dahinter steht der eigenartige Schwebezustand, der sich in Heideggers Möglichkeitsbegriff verbirgt. Diese Kritik gehört in den Rahmen der Abkehr Heideggers von Konzepten, die auf sachhaltige, hypostasierte, statische Formen aus sind. Dem Was wird das Wie vorgezogen. Daß die Dissertation Marseilles trotz alledem bei Heidegger

³⁸ Ebd. 57. In eine ganz ähnliche Richtung zielt die vorsichtige Kritik von Karl Jaspers am Ausdrucksverstehen in der Graphologie und anderen verwandten Wissenschaften. Dieses bleibt „Möglichkeit“, im Ausdruck erscheint „nicht bloße Naturgegebenheit, sondern das Sein der Freiheit“ (Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit* [Leipzig 1931] 140).

³⁹ Marseille, a. a. O. 76 Anm.

⁴⁰ Vgl. Großheim, *Von Simmel zu Heidegger*, 64 ff. (Der Möglichkeitsbegriff).

⁴¹ Marseille, a. a. O. 79. Vgl. zu Klages' Ansatz auch 78: „Eigentlich erfaßt wird eine Hs in dem, worin sie sich verdichtet hat in voller Entwicklung dessen, was sie erreichen kann und unter Abstreifung alles dessen, was nicht die Möglichkeit, überhaupt – oder neben dem, was das Bild der betreffenden Hs beherrscht, aufzukommen und gleichsam auszureifen.“

⁴² Ebd. 76.

⁴³ Ebd. 80.

auch positive Wirkung in Hinsicht auf ihren Gegenstand entfaltet hat, belegt eine spätere Bemerkung (1939), die von den üblichen Zeugnissen eher ungerechter Kritik an Klages' Arbeiten absticht. Es „soll hier ausdrücklich das große Verdienst betont werden, das Klages sich für die Klärung und psychologische Grundlegung der Graphologie erworben hat“.⁴⁴

In Marburg stand Heidegger bekanntlich in intensivem Austausch mit seinem theologischen Kollegen Rudolf Bultmann; beide haben sogar gemeinschaftlich Seminare veranstaltet.⁴⁵ Da Heideggers Aversion gegen Typologien und ausdruckswissenschaftliche Ansätze allem Anschein nach in den Marburger Jahren in ihrer Blüte stand, empfiehlt es sich, auch bei Bultmann nach entsprechenden Stellungnahmen zu suchen. Eine Distanzierung von der „Betrachtung“ findet man bereits in den einleitenden Worten seiner Monographie über Jesus aus dem Jahr 1926.⁴⁶ In seiner bekannten Abhandlung „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“ (1925) wehrt Bultmann Weltbilder ab, die unter Absehung unserer eigenen Existenz entworfen sind, in denen wir selbst „als ein Objekt unter anderen Objekten betrachtet werden“. Zwar muß man eine gewisse Sehnsucht des Menschen nach derartigen Weltanschauungen konstatieren, weil er dort von der Problematik seiner konkreten Existenz entlastet wird, indem er sich objektivierend als ein „Fall des Allgemeinen“ versteht. Doch täuscht diese Betrachtung „von außen“ über das fundamentale „tua res agitur“ (Horaz) hinweg, dem der Mensch letztlich nicht entkommen kann, dem er sich gerade in der Besinnung auf seine Existenz zuwenden muß.⁴⁷

Ebenfalls aus dem Jahr 1925 stammt ein Aufsatz, der sich mit dem „Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments“ beschäftigt und für die vorliegende Untersuchung noch ergiebiger ist. Ähnlich wie bei Heidegger findet sich hier ein betontes Absetzen von verschiedenen zeitgenössischen Strömungen, die hier auf dem Gebiet der Hermeneutik aufgesucht werden. Die drei Gegenbilder werden als psychologische, idealistische und romantische Form der Auslegung vorgestellt; von ihnen ist vor allem die letztgenannte von Interesse.

So wie Gadamer gefordert hat, nicht neben den überlieferten Texten der Philosophiegeschichte stehen zu bleiben, sondern sich zu fragen, welche Bedeutung darin für mich selbst liegt, erklärt Bultmann: „Für die Exegese der lutherischen Orthodoxie ist die Schrift ein Buch von Lehren, die auf mich, den Leser, direkten Bezug haben, die nicht mein theoretisi-

⁴⁴ M. Heidegger, *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis* (= Freiburger Vorlesung Sommersemester 1939), hg. von E. Hanser (Gesamtausgabe Bd. 47) (Frankfurt a.M. 1989) 76. – Zur Kritik Heideggers an Klages vgl. M. Großheim, Ludwig Klages und die Phänomenologie (Berlin 1994) 173–182.

⁴⁵ Vgl. H. Mörchen, Heidegger und die Marburger Theologie, in: P. Kemper (Hg.), *Martin Heidegger – Faszination und Erschrecken. Die politische Dimension einer Philosophie* (Frankfurt/New York 1990) 72–85, hier 75. – Ders., *Zur Offenhaltung der Kommunikation zwischen der Theologie Rudolf Bultmanns und dem Denken Martin Heideggers*, in: B. Jaspert (Hg.), *Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung* (Darmstadt 1984) 234–252. – H.-G. Gadamer, *Martin Heidegger und die Marburger Theologie*, in: O. Pöggeler (Hg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks* (Königstein/Ts. 1984) 169–178.

⁴⁶ R. Bultmann, *Jesus* (Tübingen 1951) 7–14, bes. 8: „Nur wenn man sich selbst bewegt weiß von den geschichtlichen Mächten, nicht als neutraler Beobachter, und nur wenn man bereit ist, den Anspruch der Geschichte zu hören, versteht man überhaupt, worum es sich in der Geschichte handelt.“ Bultmann empfiehlt Begegnung statt Betrachtung.

⁴⁷ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, a. a. O. 31f. Vgl. dort auch aus Aufsätzen der folgenden Jahre die S. 118f., 129, 147f., 155f., die den Einfluß von „Sein und Zeit“ im Hinblick auf die vorliegende Thematik verraten.

sches Wissen bereichern, sondern mich über mich selbst aufklären und mein Leben bestimmen wollen.“⁴⁸ Hermeneutik läßt sich somit nicht auf die bloße Auslegung von Texten reduzieren, sondern umfaßt ebenso die eigene Situation des Hermeneuten. Die Auslegung des Textes geht immer Hand in Hand mit der „Selbstausslegung des Exegeten“.

Heidegger hat dieses Stichwort in der Vorlesung des Sommersemesters 1923 eingeführt, an jener Stelle, wo er auch die Mängel einer „Methode der universalen Gestaltvergleichung“ herausarbeitet.⁴⁹ Den Gestaltbegriff nimmt sein Marburger Kollege ebenso auf, zur näheren Kennzeichnung der romantischen Interpretation: „Der Romantiker kennt den Menschen nur als Gestalt, als Persönlichkeit, d. h. letztlich als Kunstwerk, als geformten Stoff. Für ihn ist die eigentliche menschliche Weise zu existieren das ästhetische Schauen und Gestalten.“⁵⁰ Als historische Vertreter einer solchen Richtung werden Gundolf, Bertram und Reinhardt genannt; auf theologischem Gebiet gehört auch Baumgarten dazu. Ob das Werk dieser Autoren damit zutreffend eingeordnet ist, kann zumindest in Zweifel gezogen werden.⁵¹ Zwar finden sich bei Gundolf für einen Existenzphilosophen provozierende Äußerungen, wie etwa die folgende über Napoleon als Gestalt: „Gleichgültig ob man an seinem zeitlichen Werk Dauer sieht: er selbst, seine Gestalt ist Dauer (...) Napoleon ist noch unser Zeitgenosse und nur er macht uns zu Zeitgenossen von Alexander und Cäsar.“ Doch ist die Lage schon beim Blick auf andere Werke nicht mehr eindeutig.⁵²

Worin liegen für Bultmann nun die Mängel der „romantischen“ Haltung zur Geschichte? Eine Interpretation, die Menschen als Gestalten zu erschauen sucht, führt zu einer doppelten Abschließung, von der sowohl der historische Gegenstand als auch der Interpret selbst betroffen ist. Sie sieht „an der konkreten Existenz des Menschen vorbei; sie sieht das konkrete Hier und Jetzt als einen Fall des Allgemeinen“.⁵³ Das Allgemeine soll hier – eine Anspielung auf Georg Simmel – als das „individuelle Gesetz“ der betreffenden Gestalt verstanden werden, und damit ist auch Dilthey getroffen. Die Gestaltdeutung ist nach Bultmann nämlich nur möglich, wenn das Leben als abgeschlossenes vorliegt; jedes einzelne Moment verweist auf das Ganze, das ideell ständig im Hintergrund wirkt. Wirklich Neues, aus unabsehbaren existentiellen Entscheidungssituationen Geborenes, hat so keinen Platz in der gestaltorientierten Determination des Lebensverlaufs.⁵⁴

⁴⁸ R. Bultmann, Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments, in: Zwischen den Zeiten. Eine Vierteljahresschrift 3. Jg. (1925) 334–357, hier 334. Das folgende Zitat 341.

⁴⁹ Vgl. Heidegger, *Ontologie*, a. a. O. 38 f.

⁵⁰ Bultmann, *Problem*, a. a. O. 342.

⁵¹ Von Bertram stammt z. B. nicht nur die Sammlung mit dem bezeichnenden Titel „Deutsche Gestalten“ (Leipzig 1934), sondern auch ein Büchlein „Von den Möglichkeiten“ (Berlin 1938). – Der Historiker Theodor Schieder spricht allerdings von der „Überbetonung des Gestaltprinzips, wie sie die George-Schule vorgenommen hat“. Schieder nennt noch das große Werk von Kantorowicz über Friedrich II. als Beispiel der von George inspirierten Gestaltästhetik. Als spezifische Gefahren dieser Form nennt er Ästhetisierung und Heroisierung (Schieder, *Der Typus in der Geschichtswissenschaft*, in: *Studium generale* Jg. 5, Heft 4 [Mai 1952] 228–234, hier 234).

⁵² F. Gundolf, *Dichter und Helden* (Heidelberg 1923) 58. Entsprechend ist auch das Cäsar-Buch angelegt. Vgl. aber auch das Vorwort zu: *Shakespeare und der deutsche Geist* (Berlin 1923) VIII, wo es heißt: „Methode ist Erlebnisart, und keine Geschichte hat Wert die nicht erlebt ist.“ Neben der Betrachtung wird also auch der Begegnung Raum zugestanden.

⁵³ Bultmann, *Problem*, 343.

⁵⁴ Vgl. Diltheys Äußerungen zur Kategorie der „Bedeutung“, die zwar aus späteren Veröffentlichungen stammen, aber in der Kontinuität des Werks stehen und in früheren Schriften lediglich weniger prägnant formuliert sind. Die von Bultmann ins Auge gefaßte Situation der Entscheidung tritt hier vor der „Konstanz des Lebens“ (Dilthey) zurück. Für diesen besteht (ähnlich wie für Simmel) der

Dilthey wird hier zwar nicht genannt, doch hat er eben diese Theorie im Kapitel über die „Entwicklung des Seelenlebens“ seiner „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie“ (1894) vorgestellt. Bultmann bezieht ausdrücklich auch die Auffassung in seine Kritik mit ein, die das Werden der Gestalt unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung sieht. Diltheys Verständnis von Entwicklung muß in diesem Zusammenhang unzureichend sein, weil er damit lediglich Formung der „Gestalt des Seelenlebens“ meint. Die Entwicklung zur Gestalt scheint sich undramatisch, harmonisch, ja gesetzmäßig zu vollziehen, d. h. für das Offene, in der Schwebelage oder auf dem Spiel Stehende ist hier kein Raum. So wird jener große Vorgang einer „Festigung des Seelenlebens bis ans Ende zunehmen. Hieraus ergibt sich das große Gesetz, welches die Momente und Epochen der menschlichen Lebensentwicklung zu einem Ganzen verknüpft“.⁵⁵

Eine solche Geschlossenheit des Lebensverlaufs spielt sich lediglich ab, sie ist bei ihrer Gestaltbildung nicht zu erschüttern. Am Ende ist das Leben wie ein schönes Kunstwerk zu überblicken. Demgegenüber steht die Unsicherheit und Erschütterbarkeit der Existenz: Jede neue Lebenssituation stellt mich in Frage und gibt mir die Möglichkeit, mich neu zu verstehen; darin liegt ebenso die Chance und die Herausforderung in der Begegnung mit Texten. In Bultmanns Augen erhebt der zu interpretierende Text einen Anspruch, er will den Leser in seiner Existenz bestimmen. Dieser Forderung des Textes sucht der Interpret zu entgehen, wenn er lediglich aus der Distanz sehen möchte, was da steht, unter der Voraussetzung, daß das nur wahrnehmbar sei unter Absehen der eigenen Stellungnahme. Bultmann fragt sich – wiederum in Geistesverwandtschaft mit Gadamer –, „ob es nicht vielleicht in der Geschichte wesentliche Realitäten gibt, die man nur in den Blick bekommt, wenn man die Distanzbetrachtung aufgibt, wenn man zur Stellungnahme bereit ist“.⁵⁶ Auch hier kommt es darauf an, das „tua res agitur“ sprechen zu lassen, so wie Bultmanns Kollege Friedrich Gogarten in anderem Rahmen den maßgeblichen Kern der ethischen Forderung im Anspruch des ‚Du sollst‘ findet und davon ihren anderen Sinn, das ‚Man tut das und das‘ scheidet.⁵⁷

Versteht sich der Einzelne in objektivierender Einordnung als Fall eines Allgemeinen oder aber als abgeschlossene Gestalt, festgelegter Charakter, determinierter Vertreter eines „Rasse-“ oder Konstitutionstypus, dann drängt er die Subjektivität und damit auch die Quelle seiner Existenzproblematik ab. Das immer wieder auftretende Gegensatzpaar Ab-

Sinn des Wortes Entwicklung eigenartigerweise darin, daß jede Gegenwart die Vorstellung von der Vergangenheit und der Zukunft mit umschließt: „So ist die Gegenwart von Vergangenheiten erfüllt und trägt die Zukunft in sich.“ Mit diesem Begriff der Entwicklung sei dann auch derjenige der „Gestaltung“ gegeben. Die Kategorie der Bedeutung bezeichnet das Verhältnis von Teilen des Lebens zum Ganzen. Für Dilthey hat „der einzelne Moment Bedeutung durch seinen Zusammenhang mit dem Ganzen, durch die Beziehung von Vergangenheit und Zukunft, von Einzeldasein und Menschheit (...) Es ist eine Beziehung, die niemals ganz vollzogen wird. Man müßte das Ende des Lebenslaufes abwarten (sic!) und könnte in der Todesstunde erst das Ganze überschauen, von dem aus die Beziehung seiner Teile feststellbar wäre.“ (Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, in: Gesammelte Schriften, Bd. VII, hg. von B. Groethuysen [Leipzig/Berlin 1927] 232f.) Aus derartigen Gedanken ist wohl auch die Enttäuschung Heideggers und seiner Schüler beim Erscheinen des VII. Bandes von Diltheys Schriften zu erklären.

⁵⁵ Dilthey, Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens, Erste Hälfte (= Gesammelte Schriften Bd. V), hg. von G. Misch (Leipzig/Berlin 1924) 213 ff., bes. 219f. Vgl. auch aus der Einleitung des Herausgebers LXXXI ff.

⁵⁶ Ebd. 336f. Vgl. a. Gadammers Credo: „Wer einen Text verstehen will, ist vielmehr bereit, sich von ihm etwas sagen zu lassen.“ (Wahrheit und Methode, 253, vgl. XXIII, 343)

⁵⁷ Vgl. F. Gogarten, Politische Ethik (Jena 1932).

geschlossenheit und Möglichkeit kann mit Hilfe von Bultmanns Äußerungen noch etwas näher gekennzeichnet werden. Auch Marseille hatte darauf zurückgegriffen, doch mußte der besondere Charakter dieser Gegenüberstellung aufgrund der vagen Formulierungen noch weitgehend offen bleiben. Alle Objektivierungen suggerieren, daß menschliche Existenz verfügbar, gesichert und unproblematisch ist. Stattdessen ist sie vielmehr wesentlich auf Möglichkeiten angelegt, d. h. im Verhältnis zum Text gesagt, auf Beirrbarkeit. Bultmann schreibt: „Die Zugänglichkeit für den Interpreten hängt also davon ab, wieweit er für den Umfang des für den Menschen Möglichen aufgeschlossen ist. Letztlich hängt also die Frage nach der Verständnismöglichkeit eines Textes daran, welche Aufgeschlossenheit der Exeget für seine Existenzmöglichkeit als menschlicher Möglichkeit hat, welche Auslegung von sich als Menschen der Exeget hat.“⁵⁸ Auf diesen Zusammenhang von Vergegenständlichung des Geschichtlichen und Selbstverständnis des Menschen wollte Heidegger in seiner Spengler-Kritik hinaus. Für den Theologen Bultmann steht im Vordergrund, daß die überlieferten Texte des Christentums auch heute noch Neues, Unerwartetes in die offene Situation des Einzelnen zu bringen vermögen, daß also weder Mensch noch Botschaft als fertige und abgeschlossene Einheiten, eingebettet in einen musealen Rahmen, aufgefaßt werden dürfen. Wer in diesem Sinne für das Wort des Textes offen ist, bezeugt damit, daß seine Möglichkeiten noch nicht von der objektivierenden Einordnung fixiert worden sind, daß sie nicht „durch Vernunft, Charakter, psychische und zeitgeschichtliche Bedingungen determiniert sind“.⁵⁹

II.

Als frühestes Dokument der Auseinandersetzung zwischen dem neuen existenz-philosophischen Ansatz und jenen Theorien, die sich dem Menschen in bloß objektivierender Betrachtung nähern, muß wohl Heideggers kritische Besprechung von Jaspers' „Psychologie der Weltanschauungen“ gesehen werden. In die unveränderte zweite Auflage dieses Buches (1922) ist nichts von den Einwänden des Freundes eingeflossen. Im Briefwechsel dieser Jahre erklärt Jaspers, er werde die Kritik mehr in Hinsicht auf weitere Arbeit lesen als zur unmittelbaren Verwertung für die Neuauflage; in seiner philosophischen Autobiographie findet sich ein nachträgliches Bekenntnis, daß ihm seinerzeit die nötige Offenheit und das Interesse fehlten, um den Text richtig zur Kenntnis zu nehmen.⁶⁰ Dennoch läßt sich nicht sagen, daß Heideggers Kritik die Veröffentlichungen der folgenden Jahre noch in gleicher Weise trifft. Jaspers scheint sich auch ohne bewußte Bemühung der Position seines Antipoden anzunähern, eine Entwicklung, die beispielsweise im Vorwort zur vierten Auflage des Buches zu gewissen Korrekturen zumindest hinsichtlich der Intention des Buches geführt hat: „Die in meiner Weltanschauungspsychologie ausgesprochene Absicht des unverbindlichen Betrachtens konnte die Auffassung des Buches in falsche Richtung lenken. Man hat darin eine Galerie von Weltanschauungen gesehen, die zur Wahl aufgestellt sei. Sie ist aber in der Tat die Vergewisserung der Möglichkeiten als eigener und die Erhellung des weiten Raumes, in dem die existenziellen Entscheidungen fallen, die kein

⁵⁸ A. a. O. 341.

⁵⁹ Ebd. 344.

⁶⁰ Vgl. M. Heidegger/K. Jaspers, Briefwechsel 1920–1963, hg. von W. Biemel und H. Saner (Frankfurt a. M. – München/Zürich 1990) 22, vgl. 224f. – Jaspers, Philosophische Autobiographie (Erweiterte Neuauflage München/Zürich 2¹⁹⁸⁴) 95.

Gedanke, kein System, kein Wissen vorwegnimmt.“⁶¹ In der Tat läßt die schillernde, vielfach unentschiedene Ausführung des Buches u.a. auch diese Interpretation zu, obwohl Heidegger auf der anderen Seite den Finger zu Recht auf viele Schwächen gelegt hat. Daß Jaspers' Erklärung ebenso im Hinblick auf die übrigen Schriften kein bloßes Gerede ist, belegt vor allem das dreibändige Werk „Philosophie“ (1932), das die existenzphilosophische Haltung weitaus stärker zum Ausdruck bringt als jene Bücher, die noch unter dem Einfluß der psychiatrischen Anfänge entstanden sind.

Zu dieser Frühphase gehört vornehmlich das große Erstlingswerk „Allgemeine Psychopathologie“ (1913, ²1919), das gewissermaßen noch in existenzphilosophischer Naivität entstanden ist. Bezeichnend dafür ist die Würdigung der charakterologischen und graphologischen Forschung von Ludwig Klages, die später in wesentlich kritischerem Licht steht.⁶² Das ist schon im zweiten Band der „Philosophie“ gut zu erkennen, denn dort entwickelt der Autor das problematische Verhältnis zwischen dem festgelegten Charakter und dem nichtfestlegbaren *Ich selbst* der Existenz: „Es ist eine meiner ursprünglichen Erfahrungen, daß ich nicht bloß da und nicht die Möglichkeit von allem bin, was ich sein möchte, sondern daß ich mir auch gegeben bin als ein Sosein.“⁶³ Das ist mein Charakter. Mit diesem objektiven Schema kann ich mich jedoch nicht zufrieden geben, da ich es nicht ganz bin; das auf diese Weise zum Objekt Gewordene kommt nicht zur absoluten Identität mit mir selbst. Meinen Charakter könnte ich gewissermaßen in Form eines Inventars darstellen, als eine mehr oder weniger vollständige Aufzählung irgendwelcher Eigenschaften. Das wäre dann ein objektiver Ichbestand im Sinne von Jaspers. Existenz ist aber unübertragbar, nicht zu subsumieren und keine Feststellung dessen, was objektiv vorliegt.⁶⁴ Auch auf andere kann das Inventar von Eigenschaften zutreffen; daher stellt sich das Ich selbst über den Charakter als eine austauschbare objektive Größe, der nun eine Herausforderung für die Emanzipationsfähigkeit darstellt: „Das Darüberstehen bewirkt, daß kein Motiv, das mir durch die Gegebenheit meines Charakters als Impuls gegenwärtig ist, zwingend ist.“⁶⁵ Mein Charakter ist nicht Ich, denn ich habe ihn und verhalte mich zu ihm, etwa in Form der Selbstüberwindung. Damit zeichnet sich wiederum die Struktur der Argumentation ab, die Karl Löwith der Festgelegtheit durch Typen entgegengestellt hat, im Interesse der Möglichkeiten und der Freiheit der jemeinigen Existenz. Jaspers erweitert in der „Existenzerhellung“ die Kritik auch noch auf das Gebiet der Ausdruckskunde, das durch die Abhandlung „Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft“ (1921) ebenfalls mit dem Namen von Klages verbunden ist.⁶⁶ Generell befindet er, daß das, was die Psycholo-

⁶¹ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* (Berlin/Heidelberg/New York ⁶1971) XI (Vorwort zur vierten Auflage 1954). Vgl. a. die Kritik der „Betrachtung“ in: Jaspers, *Weltorientierung* (Philosophie. Erster Band) (Berlin 1932) 242f.

⁶² Vgl. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie für Studierende, Ärzte und Psychologen* (Berlin ²1920) 159–163, 308–312, 314. In späteren Auflagen wird auch die Symboldeutung von Klages herangezogen (4. völlig neub. Aufl. 1946, 278). Jaspers hat bei Klages Privatunterricht in Graphologie erhalten, vgl. H. Saner, *Karl Jaspers* (Reinbek bei Hamburg 1970) 19 und Jaspers, *Autobiographie*, 10. – Im übrigen hat sich eine gewisse Wertschätzung bis ins Alter gehalten, vgl. dazu die respektvollen Bemerkungen über Klages in: Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, hg. von Hans Saner (München/Zürich ²1978) 65, 75, 101. Zur Entfernung von Klages siehe dort 134f. und die Biographie von Saner, 144.

⁶³ Jaspers, *Existenzerhellung* (Philosophie. Zweiter Band) (Berlin 1932) 33.

⁶⁴ Vgl. z. B. ebd. 4: „Existenz als sie selbst ist nie allgemein, darum nicht der Fall, der als ein besonderer unter ein Allgemeines subsumierbar ist.“

⁶⁵ Ebd. 47.

⁶⁶ Vgl. ebd. 76: „Das Innere ist nicht das Äußere.“ Dieser Satz mitsamt der folgenden Begründung richtet sich gegen Klages' „Ausdrucks-gesetz“: „Der Leib ist die Erscheinung der Seele.“ (Klages, Aus-

gie überhaupt erkennen kann, nur eine partikuläre Bestimmtheit ist: „Der Mensch ist mehr, als was er, zum Gegenstand der Erkenntnis geworden, von sich zeigt.“⁶⁷ In populärer Version wird der Gegensatz zwischen Existenzphilosophie und Psychologie bzw. Anthropologie in der kleinen Schrift „Die geistige Situation unserer Zeit“ (1931) entwickelt.⁶⁸

Es stellt sich die Frage, ob der soeben beobachtete existenzphilosophische Konsens zwischen Jaspers und Heidegger sich auch im Hinblick auf die Geschichtlichkeit des Daseins bewährt. Zumindest in der polemischen Gegenüberstellung von geschichtlichem und historischem Bewußtsein zeigt sich eine gemeinsame Grundhaltung, während die darüber hinausgehende Theorie von „Sein und Zeit“ (Geschichtlichkeit als Erstreckung) einzigartig bleibt. So wie aber dort das Dasein „primär geschichtlich“ ist, so liegen die Dinge in der „Existenzerhellung“ in Hinblick auf die Existenz. Das sekundäre historische Bewußtsein erreicht bei Jaspers sein Ziel in dem „umfassenden panoramischen Bilde einer Weltgeschichte“, also jenem äußerlichen Vorgehen, das Heidegger mit den Worten „Panorama! Abschilderung, Roman!“ abgekanzelt hat.⁶⁹ Im historischen Bewußtsein lebt sich die ästhetische Haltung aus, denn dort „stehen wir wissend und forschend dem Geschehenen doch immer nur gegenüber, es betrachtend und nach seinen Ursachen befragend“. Wie in Heideggers Spengler-Kritik interessieren hier die Folgen für das Gegenwärtige: Auch dieses wird vom distanzierenden historischen Bewußtsein zum Objekt gemacht und betrachtet, als ob es schon geschehen wäre. Objektivierung und Enthistorisierung gehen also Hand in Hand. Deutlicher als bei allen anderen Autoren wird bei Jaspers die Verknüpfung zwischen dem gegenüberstehenden Betrachten und dem dabei wirksamen entsubjektivierten Selbstverständnis. Das historische Wissen ist nämlich „für mich nicht als für diesen Einzelnen da, sondern für mich als Fall eines gegenwärtigen Menschen, oder gar als Fall eines Menschen überhaupt“.⁷⁰ Dieses theoretische Wissen von der Geschichte und Geschichtswissenschaft überhaupt kann aber im Sinne Bultmanns Funktion möglicher Existenz werden, „sofern ihre Inhalte und Bilder zu mir sich richten, mich ansprechen, fordern oder mich abweisen, nicht nur als ferne Gestalten für sich geschlossen bestehen“. Das geschichtliche Bewußtsein des Einzelnen kann sich zwar in den Raum der Historie hinein erweitern – das hatte auch Dilthey gelehrt –, doch geschieht dies wahrhaft nur, wenn aus ihm in der Aneignung „wirksame Gegenwart“ wird – hier macht sich der Geist Yorck von Wartenburgs bemerkbar. Unwahr ist diese Erweiterung des Bewußtseins durch historischen Stoff, wenn er „bloß betrachtetes Bild“ bleibt.⁷¹

III.

Damit schließt sich der Kreis. Es ist gezeigt worden, daß, von den Vorlesungen des jungen Heidegger ausgehend, die Marburger Schüler Hans-Georg Gadamer, Walther Marselle und Karl Löwith den existenzphilosophischen Stachel in verschiedene miteinander ver-

drucksbewegung und Gestaltungskraft. Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck [Leipzig 1923] 16).

⁶⁷ Jaspers, Weltorientierung, a. a. O. 202.

⁶⁸ Vgl. Jaspers, Die geistige Situation unserer Zeit (Berlin 1931) 137 ff., 144 ff.

⁶⁹ Jaspers, Existenzerhellung, 118. Heidegger, Ontologie, 25. Vgl. Großheim, Ludwig Klages und die Phänomenologie, 114 f.

⁷⁰ Jaspers, Existenzerhellung, 119.

⁷¹ Vgl. Jaspers, a. a. O. 120.

wandte Wissenschaftskonzepte hineinragen. Kollegen wie Rudolf Bultmann und Karl Jaspers verstärken die Protestbewegung, die unter dem hier behandelten Aspekt eine gewisse Geschlossenheit annimmt. Die betroffenen Autoren auf der anderen Seite wirken dagegen eigenartig hilflos angesichts dieser selbstsicheren, aber zugleich so fremd wirkenden und gelegentlich zweifellos auch gestammelten Kritik. Ihre Antworten sucht man vergeblich. Fehlt ihnen wirklich jedes Bewußtsein für die Bedeutung der Subjektivität, für das unreduzierbare *tua res agitur*? Ist ihre Sprachlosigkeit vielleicht ein Indiz für das Empfinden, nicht gerecht behandelt worden zu sein? Und wenn ihnen ein Versäumnis vorgeworfen wird, machen sich nicht die Kritiker möglicherweise einer vergleichbaren Unterschlagung schuldig?

Worum es ihnen geht, dürfte deutlich geworden sein. Sie bekämpfen die Selbstverständlichkeit, mit der sich bisher das Selbstverständnis des Menschen an die Einordnung in transsubjektive und überzeitliche Muster gebunden hat. Der Vorgang hat viele Gesichter und doch immer dieselbe Struktur. Verstehe ich mich wesentlich als Vertreter eines bestimmten Charaktertypus (z. B. „Choleriker“, „Introvertierter“), eines Konstitutionstypus (z. B. „Schizothymiker“), eines rassenpsychologischen Typus (z. B. „nordische Seele“) oder eines Weltanschauungstypus (z. B. „objektiver Idealist“), dann sehe ich mich stets als Fall unter Fällen und damit schon distanziert, „von außen“, wie die Existenzphilosophen immer wieder sagen. Ich fliehe die Jemeinigkeit und die Einmaligkeit der Situation, d. h. die absolute Einsamkeit, in die die Subjektivität einen jeden wirft. Diese Möglichkeit läßt sich andererseits auch lebens technisch verwerten, etwa zur Bewältigung eines besonders schlimmen Schicksalsschlages; man übt dann sich selbst gegenüber „Regeldistanz“ (Richard Baerwald), indem man sich zuruft: „Das ist Menschenlos!“ oder „So ist das Leben!“⁷² Das subjektive Ereignis wird in dieser Perspektive Exempel einer Regel, Fall eines Allgemeinen, der Mensch „ver-fällt“. Die Versuchungen dazu sind äußerst vielfältig und oft unauffällig. Jeder, der in einer entsprechenden Lebenslage zu Äußerungen greift wie: ‚Ich bin eben ein Hypochonder‘ oder ‚So reagiert das Sternzeichen Widder nun einmal‘, legt sich fest, sucht Geborgenheit im Gehäuse und verrät seine Möglichkeiten. Man merkt, wie das von den Existenzphilosophen angemahnte Moment der Entscheidung und Verantwortung hier zu kurz kommt. Die „distance de soi“ im Sinne von Sartre, die für die Auflösung des stabilen Seins zu Möglichkeit verantwortlich ist, wird transformiert zur Regeldistanz.

Worin könnten nun die Versäumnisse oder Unachtsamkeiten der Kritiker selbst zu suchen sein? Das soll abschließend angedeutet werden. Heideggers eigener Fehler liegt in seinem Desinteresse an Ausdrucksphänomenen, das erst später, in den dreißiger Jahren, korrigiert wird.⁷³ In die Wahrnehmung von Ausdruck ist nämlich die eigene Subjektivität in hohem Maße involviert, und diese Phänomene gehören gerade deshalb ja zu jener „Bedeutsamkeit“, von der der junge Heidegger viel spricht. In „Sein und Zeit“ ist die Bedeutsamkeit dann auf die Zuhandenheit reduziert, so daß sowohl die Begegnung mit der Natur als auch die Begegnung mit dem Mitmenschen (schließlich die wesentlichste Bühne schlichter Ausdruckswahrnehmung) eigenartig zu kurz kommt. Der Andere begegnet lediglich als derjenige, dem das Boot gehört, als derjenige, bei dem man das Buch gekauft

⁷² Vgl. H. Schmitz, *Das Göttliche und der Raum* (System der Philosophie III/4) (Bonn 1977) 483 f., dort auch Angabe des betreffenden Aufsatzes von Baerwald. Dieser Text ist im übrigen auch abgedruckt in: Baerwald, *Der Mensch ist größer als das Schicksal* (Leipzig 21922) 124–142, vgl. bes. 129, 132, 135 f.

⁷³ Vgl. dazu und zum folgenden: Großheim, Ludwig Klages und die Phänomenologie, a. a. O. 244–249, 325.

hat; er taucht aber gar nicht leibhaftig auf. Versäumt wird also eine Untersuchung der vielfältigen Bedeutsamkeitsbezüge, die sich in der direkten Konfrontation mit dem Mitmenschen entfalten. Hier fehlt ein großer Bereich der „Alltäglichkeit“ des Daseins, und an dieser Stelle setzt jede Ausdruckswissenschaft oder Physiognomik mit dem ihr zukommenen Recht an.

Das Rot, der Schmerz, der Leopard und die Sprache Außersprachliche Gegenstände und die Grenzen des Relativismus im Spätwerk Wittgensteins*

Von Katalin NEUMER (Budapest)

Alles wird „vom Gebrauch, von der Praxis des Sprachspiels zugedeckt“, dies könnte man als Leitmotiv von Wittgensteins Spätwerk aus den psychologischen Aufzeichnungen zitieren (BPP I §184). Es mag sogar als völliges Unverständnis der Spätkonzeption – als Unsinn in deren Sinne – erscheinen, wenn jemand die Existenz außersprachlicher Gegenstände, der Gegenstände „an sich“, die als gemeinsames Bezugssystem zu den relativen Sprachspielen dienten, behaupten wollte. Die Grenzen unserer Welt sind ja von der Sprache gezogen. Wir sehen von der Welt nur soviel, wieviel uns unsere Sprache erlaubt. Die Welt ist für uns erst von der Sprache strukturiert gegeben. „Wir sind an eine bestimmte Einteilung der Sachen gewöhnt. Sie ist uns mit der Sprache, oder den Sprachen, zur Natur geworden“, so lautet es in den psychologischen Aufzeichnungen aus den Jahren 1947/1948. „Dies sind die festen Schienen, auf denen all unser Denken verläuft, und also nach ihnen auch unser Urteilen und Handeln.“ (BPP I §678 f.) Es entpuppt sich als Illusion, etwas über die Wirklichkeit selbst aussagen zu wollen. „Welche Art von Gegenstand etwas ist, sagt die Grammatik.“ (PU I §373) Was wir beschreiben können, ist nichts anderes als nur unsere Sprachspiele.

Das Gesagte wäre wohl noch keine hinreichende Bedingung für die zwei letztgenannten Thesen, es sei denn, man ergänzt sie um die zusätzliche Voraussetzung, der zufolge die durch unsere Sprache gegebene Einteilung der Dinge, die festen Schienen unseres Denkens und Handelns von der Wirklichkeit nicht bedingt seien, wie es auch Wittgenstein betont: „Die Grammatik ist keiner Wirklichkeit Rechenschaft schuldig. Die grammatischen Regeln bestimmen erst die Bedeutung (*konstituieren* sie) und sind darum keiner Bedeutung verantwortlich und insofern willkürlich.“ (PG 184 – meine Hervorhebung) Die Regeln sind willkürlich in dem Sinne, daß sie sich nicht rechtfertigen, begründen lassen. Auf Fragen wie „*warum*“ verwende „ich eine Syntax“ (WWK 104) kommt keine Antwort. Man kann dabei weder auf eine „Übereinstimmung der Darstellung mit der Wirklichkeit“ (PG 186) noch auf die physikalischen Eigenschaften der Sprache verweisen. Die Regeln sind den Spielregeln des Schachs ähnlich, für das es keine Bedeutung hat, wie z. B. „ein Bauer aussieht“, sondern bloß der „logische Ort“, der für den Bauer als gleichgültige „Variable“, als x von der „Gesamtheit der Spielregeln“ angegeben ist (WWK 104). Dies behauptet Wittgenstein nicht nur in der Übergangsperiode zwischen dem ‚Tractatus‘ und den ‚Philo-

* Der vorliegende Aufsatz wurde im Rahmen eines – von der Alexander von Humboldt-Stiftung geförderten – Forschungsprogramms geschrieben. Wertvolle Hinweise und Verbesserungsvorschläge danke ich John J. Cleary, Dominic Kaegi, Hans-Peter Schütt und Reiner Wiehl.