

MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

II. ABTEILUNG: VORLESUNGEN 1919-1944

BAND 59

PHÄNOMENOLOGIE DER ANSCHAUUNG
UND DES AUSDRUCKS



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

**PHÄNOMENOLOGIE
DER ANSCHAUUNG UND
DES AUSDRUCKS**

THEORIE DER PHILOSOPHISCHEN
BEGRIFFSBILDUNG

VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1920
herausgegeben von Claudius Strube

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 1993
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der
Übersetzung. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet,
dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen
Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer Systeme zu
verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Satz: LibroSatz, Kriftel

Druck: Druckhaus Beltz, Hemsbach

Alle Rechte vorbehalten · Printed in Germany

INHALT

EINLEITUNG

Die Problemlage der Philosophie

§ 1. Die Funktion einer »Theorie der philosophischen Begriffsbildung« in der Phänomenologie	3
§ 2. Die Unterscheidung von wissenschaftlicher Philosophie und Weltanschauungsphilosophie	9
§ 3. Lebensphilosophie und Kulturphilosophie – die beiden Hauptgruppen der Gegenwartsphilosophie	12
§ 4. Leben als Urphänomen und die beiden Problemgruppen der gegenwärtigen Philosophie	18
a) Leben als Objektivieren und das Problem der absoluten Geltung (das Aprioriproblem)	19
b) Leben als Erleben und das Problem des Irrationalen (das Erlebnisproblem)	23
§ 5. Die phänomenologische Destruktion	29
a) Die Funktion der Phänomenologie im Ganzen des Philosophierens	30
b) Die Vorgriffsgebundenheit der phänomenologischen Destruktion	34
c) Philosophie und faktische Lebenserfahrung	36
d) Die Anwendung der Destruktion in den beiden Problemgruppen	39

ERSTER TEIL

Zur Destruktion des Aprioriproblems

§ 6. Die sechs Bedeutungen von Geschichte und erste Hebung der in ihnen gelegenen Vorzeichnungen	43
§ 7. Der rechte Verfolg der Vorzeichnungen: Die Explikation der Sinnzusammenhänge	49
§ 8. Bezugscharakteristik: Die Artikulation der Sinnzusammenhänge nach dem Bezugssinn	60

§ 9. Die Rolle des Geschichtlichen innerhalb der Aprioritendenz der Philosophie	66
§ 10. Vollzugscharakteristik: Die Artikulation der Sinnzusammenhänge nach dem Vollzugssinn	74
a) Die Aufgabe der phänomenologischen Diiudication	74
b) Die phänomenologische Diiudication der genuinen Vollzüge der in Frage stehenden Bedeutungszusammenhänge	75

ZWEITER TEIL

Zur Destruktion des Erlebnisproblems

§ 11. Der Übergang zur zweiten Problemgruppe und das Verhältnis von Psychologie und Philosophie	87
---	----

*Erster Abschnitt**Die destruiierende Betrachtung der Natorpschen Position*

§ 12. Die vier Gesichtspunkte der Destruktion	92
§ 13. Natorps allgemeine rekonstruktive Psychologie	96
a) Die Methode der Rekonstruktion	98
b) Die Disposition der Psychologie	105
§ 14. Die Durchführung der Destruktion	112
a) In welcher Tendenz geht Natorp an den Erlebnis- zusammenhang heran?	112
b) Welches ist der Einheits- und Mannigfaltigkeitscharakter des Erlebniszusammenhangs?	115
c) Wie verhält sich das Ich im Erlebniszusammenhang?	122
d) Wie wird das Ich selbst gehabt?	123
§ 15. Konstitution als leitender Vorgriff	128
a) Der Primat der Methode	128
b) Die Bestimmung des Ichproblems durch die Idee der Konstitution	131
c) Die Radikalisierung des Theoretischen in der Konstitutionsidee	137
d) Vollzugs- und Ordnungszusammenhang (Nachschrift: Oskar Becker)	146

Zweiter Abschnitt

Die destruiierende Betrachtung der Diltheyschen Position

(Nachschrift: Oskar Becker)

§ 16. Der einstellungmäßige Charakter der Philosophie Natorps und die Erwartung des Gegenteils bei der Diltheys	149
§ 17. Referat über Diltheys Philosophie	155
§ 18. Die Destruktion der Diltheyschen Philosophie	163
§ 19. Natorp und Dilthey – Die Aufgabe der Philosophie	168

BEILAGEN

1. Zu den §§ 1-3	175
2. Zu § 3	176
3. Zu § 5	178
4. Zu § 8 (S. 60 f.)	187
5. Zu § 8 (S. 63 f.)	187
6. Zu § 9	188
7. Zu § 10 a	190
8. Zu § 12	190
9. Zu § 13	191
10. Zu § 14	193
11. Zu § 15	193
12. Zu § 15 b	194
13. Zu § 15 c	195
14. Zu § 16	197
<i>Nachwort des Herausgebers</i>	199

Liberis enim verbis loquuntur philosophi,
nec in rebus ad intellegendum difficillimis
offensionem religiosarum aurum pertimescunt.
Nobis autem ad certam regulam loqui fas est,
ne verborum licentia etiam de rebus, quae his
significantur, impiam gignat opinionem.

Augustinus, De civitate Dei X, 23.

Internus homo, sui ipsius curam omnibus curis
anteponit.

Thomas von Kempen,
De imitatione Christi, lib. II, cap. 5,9.

EINLEITUNG

Die Problemlage der Philosophie

§ 1. Die Funktion einer »Theorie der philosophischen Begriffsbildung« in der Phänomenologie

Das Thema macht den Eindruck eines Spezialproblems und erscheint als bewußtes Zugeständnis an die heute modernmäßig vielbekämpfte Spezialistik. Die nächstgegebene Auffassung läge noch in der Meinung, es handle sich um spezifisch ästhetische Probleme, gar mit besonderer Beziehung auf expressionistische Kunst. Das Herumrätseln wäre auch nur scheinbar beruhigt, wenn ich versuchen wollte, gleich zu Anfang der Reihe nach die Bedeutung der Worte ›Phänomenologie‹, ›Anschauung‹ und ›Ausdruck‹ zu ›erklären‹. Das würde zu gewissen Sätzen und Bestimmungen führen, die nur täuschungsweise ein echtes Verstehen gewährleisten. Allenfalls könnte das Haftbleiben an Worten noch begünstigt werden. Daß es auf diese Weise in der Philosophie überhaupt nicht geht, soll ja gerade in diesen Betrachtungen mitgezeigt werden. Es gibt aber doch Wege, unter Absehen von festen Definitionen auf den Fragepunkt hinzuleiten. Das in einer konkreten, die Prinzipienfragen der Philosophie mitbeachtenden Weise durchzuführen, ist das vorläufige und alleinige Ziel der folgenden Überlegungen.

Der Untertitel »Theorie der philosophischen Begriffsbildung« zeigt an, daß die Aufgabe doch ins Prinzipielle zielt, wenn man auch den Verdacht nicht los wird, daß es sich auch so noch um eine mehr abgelegene Aufgabe handelt, die dazu gerade heute einer besonders scharfen Opposition begegnen muß. Sofern die Absicht besteht, schrittweise aus der gegenwärtigen philosophischen Gesamtsituation heraus und am Leitfaden ih-

rer typischen Problemgestaltungen in den Problemzusammenhang hineinzuführen, wird es notwendig, erst einmal die Widerstände anzuzeigen, die sich der erstmaligen, rohen Annäherung an das gesuchte Problem entgegenstellen.

Zunächst möchte man eine solche Theorie der philosophischen Begriffsbildung für reichlich verfrüht halten von der plausiblen Beziehung aus, die jede so geartete Theorie offenbar zur Philosophie selbst haben muß. Eine Philosophie muß zuvor eine bestimmte Stufe der begrifflich-thematischen Ausprägung und der systematischen Vollendung erreicht haben, um an ihr gleichsam die Struktur ihrer Begriffe und die Methode der Begriffsbildung ablesen zu lassen.

Sofern wir aber der Überzeugung sind, wirklich zu philosophieren, und d. h. immer an einer Neugestaltung der Philosophie zu arbeiten, muß auch gleichzeitig zugestanden werden, daß der konkrete Strukturzusammenhang der Philosophie in der vollgenügenden Totalität seiner Grundlinien nicht entfernt gewonnen und sonach die darauf notwendig bezogene Theorie der Begriffsbildung überhaupt noch nicht in Angriff zu nehmen ist.

Das eindeutige Faktum der Philosophie in konkreter Ausgestaltung ist Voraussetzung für eine mögliche Erforschung ihrer Struktur. Diese notwendige Abhängigkeit aller sogerichteten Strukturforschung von dem jeweiligen Voraufgang und faktischen Verfügbarsein der Konkretion der Wissenschaft läßt sich an der Kantischen Philosophie und ihren heute wieder und schon seit einem halben Jahrhundert vielberedeten »Lücken« zur Einsicht bringen. Im System der Kantischen Philosophie fehlt, so sagt man, einmal die systematische – der Kritik der Naturerkenntnis analoge – Herausstellung der apriorisch-transzendentalen Möglichkeitsbedingungen der Geisteswissenschaften, im besonderen der Geschichtswissenschaft; zur Zeit Kants gab es keine ausgebildeten historischen Geisteswissenschaften. Desgleichen fehlt eine ursprüngliche, reine Erforschung des selbständigen Apriori der Religion, weil Kant diese

nicht als ein ursprüngliches Phänomen kannte, sie vielmehr in die Moral einbezog.

Bezüglich der Philosophie selbst und der Aufgabe einer auf sie selbst zurückgerichteten wissenschaftstheoretischen Betrachtung möchte man aber doch einen Ausweg finden. Denn wenn auch eine auf die Tendenzen, Ansätze und ersten grundlegenden Schöpfungen bezogene Theorie notwendig ins Schwankende, Fließende greifen müßte, könnte man sie doch als möglich verständlich zu machen versuchen durch ein Verweisen an die Geschichte der Philosophie. Deren Reichtum an konkreten unsterblichen Leistungen ist auch bei einer Beschränkung auf die Philosophen ersten und unbestrittenen Ranges unbestreitbar, und zwar gerade für eine Philosophie, die von epigonenhafter bloßer Übernahme von Standpunkten und Systemen aus der Geschichte wegdrängt und zu radikaler Fragestellung hindrängt, und die gerade in diesem Freiwerdenwollen von einer unechten, nichtursprünglich zugeeigneten Tradition dem Bestand dessen, was sie »abbaut«, sich immer verpflichtet weiß, und das nicht zufällig, sondern aus ursprünglich philosophischen Gründen.

Aber die geschichtliche Vergangenheit – die Schöpfungen der Philosophie, mögen die Werke auch heute noch scheinbar ohne weiteres zugänglich sein – ist kein erratischer Block, den man fest und fertig antrifft und sicher von allen Seiten abtasten kann. Geistesgeschichtliche Vergangenheit wird nur gegenständlich in lebendigem Verstehen. Die historischen Philosophien als Fakta sind es nur in lebendiger philosophischer Erfassung. Die Vergangenheit wächst jeder lebendigen Gegenwart in bestimmter Weise und in gewissen Grenzen neu zu. Die Geistesgeschichte – und alle Geschichte – erhält vom lebendigen, das Verstehen führenden Vorgriff aus ihren Grundsinn vorgezeichnet.

Aber es wäre doch – einmal unter Verzicht auf selbständige Problemstellung – in treuer Anmessung an die Kantische oder Hegelsche Philosophie möglich, von da aus die Geschichte der Philosophie einheitlich zu interpretieren und so ein genügend

reiches konkretes Material faktischer Philosophie beizustellen, das auch frei wäre vom Nachteil der isolierenden Beschränkung auf ein einziges System. Dieses Material könnte als Basis für eine Theorie der philosophischen Begriffsbildung dienen. Die allerdings bedingte Fruchtbarkeit eines solchen Versuchs sei hier nicht schlechthin abgewiesen.

Aber ist nicht – die Durchführbarkeit einer solchen auf die gesamte einheitlich interpretierte Geschichte der Philosophie als Faktum bezogene Theorie in jeder Hinsicht zugestanden – die Idee einer solchen Theorie überhaupt schon etwas Sekundäres und wesentlich Nachträgliches, ja Überflüssiges und Unschöpferisches? Ist sie nicht das verdächtige Anzeichen einer mechanisierten Übersteigerung der Reflexion, ein Philosophieren über die Philosophie? Dieser Einwand trifft allerdings prinzipiell; er kennzeichnet schon die Idee der Aufgabe – von der faktischen Realisierung ganz abgesehen – als gewichtigen Bedenken ausgesetzt.

(Den ersten bewußten Versuch zu einer »Logik der Philosophie« auf dem Boden der transzendentalen Wertphilosophie hat Lask angestrebt, ohne über programmatische Andeutungen hinauszukommen. Ein früher Soldatentod hat diese Pläne zu nichts gemacht.)

Er trifft einen solchen Versuch um so entscheidender, sofern dieser innerhalb der Tendenz auf eine Neugestaltung der Philosophie ins Werk gesetzt werden soll, so daß eine solche Theorie einer vorzeitigen hyperreflektierten Abriegelung aller positiven, »an den Sachen selbst« erbauten Problematik gleichkäme. Dem Einwand ist nicht zu entrinnen. Die Fraglichkeit einer solchen Theorie ist eine vollständige, solange man überhaupt das Problem im Rahmen einer spezifisch transzendental-kritischen oder transzendental-dialektischen Reflexionsphilosophie sieht. Hier gibt es die Schwierigkeit des vorauszusetzenden Faktums, und hier auf dem Reflexionsstandpunkt, hier allein, gibt es eine neue mögliche Übersteigerung zur Hyperreflexion und ihren sekundären, unfruchtbaren »Resultaten«.

Es liegt also daran, aus diesem Rahmen völlig herauszutreten und ins Freie zu kommen. Es fallen damit wohl die genannten Schwierigkeiten, aber dafür sind die Unsicherheiten einer Tendenz auf Neugestaltung hemmend. Die phänomenologische Grundhaltung, sofern man sie im weitesten Sinne versteht als deskriptive Wesensanalyse der nicht psychologisch apperzipierten Bewußtseinsphänomene, genügt aber nicht, solange sie nicht selbst genuin philosophisch ursprünglich expliziert ist, für eine prinzipielle philosophische Problematik. Gewiß können von ihr allein aus schon kritische Vorstöße unternommen werden; der Bau einer ganzen Philosophie kann in seinen einzelnen Verklammerungen auseinandergebrochen und erschüttert werden; es ist auch möglich, in einem begrenzten Bezirk positive, sacherkenntnismäßige Arbeit zu leisten. Fehlen aber die letzten – ich sage nicht: die ›systematischen‹ – Sinnbezüge, die in einem konkreten Begriff der phänomenologischen Philosophie, die organisch aus dem Sinn der phänomenologischen Grundhaltung erwächst, zusammenlaufen, dann kommen die Probleme nicht zum vollen Austrag, und die Perspektiven des positiven Philosophierens selbst bleiben verdeckt. Zugleich erhält sich die ständige Gefahr des Abgleitens in einen gegebenen, nun allerdings purifizierten und radikalisierten philosophischen Standpunkt, d. i. die Gefahr des Rückfalls in den landläufigen Rahmen der philosophischen Problematik.

Das Ziel unserer konkreten Aufgabe ist es gerade, Idee sowie Begriff und Grundstruktur der phänomenologischen Philosophie als mitmotiviert aus der phänomenologischen Grundhaltung zu gewinnen und sie ihrerseits damit selbst ›zu Begriff‹ zu bringen. Das besagt: Die *Theorie der philosophischen Begriffsbildung* hat in der Phänomenologie selbst eine ganz andere Position als in der Reflexionsphilosophie. Sie ist also nicht das Korrelat einer von außen auf fertige Philosophie gestülpten Reflexion, sondern das vollzugsmäßige und existente Erwirken der Philosophie selbst. Es muß, was gesucht wird, mit eines der radikalen Probleme sein, wenn mit seiner Lösung ein Heran-

kommen an den Sinn der phänomenologischen Philosophie möglich sein soll. Dieses Explizieren und Bestimmen des Wesens der Philosophie darf weiter nicht als eine Erkenntnisaufgabe, als Herausstellung eines Sachgehaltes an sich aufgefaßt, sondern muß vollzugsmäßig verstanden werden.

Daß das Problem der Begriffsbildung in der formulierten Gestalt einer Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks eine solche zentrale Bedeutung haben kann, ist zunächst doch wenig durchsichtig, auch wenn man ganz von der bisher bekannten und gepflegten Form seiner Behandlung Abstand nimmt. Stellt man das Problem aber in das Absehen auf eine radikale Neufundierung der Philosophie, dann muß man sich doch die Fragen vorlegen: einmal, ob der Begriff eine zentrale Stellung in der Philosophie hat; und dann ganz prinzipiell, ob es überhaupt Sinn hat, in der Philosophie von Begriffen zu sprechen; ferner, ob Begriffe im meist verstandenen Sinne etwas aus der Philosophie Abgesetztes bedeuten, ob sie die Grundstruktur der Gegenständlichkeit der Philosophie ausmachen oder sie überhaupt auch nur tangieren können, und wenn ja, in welchem Sinne.

Nur in der Richtung dieser Fragen ist der Untertitel aufzufassen. Er soll anzeigen, daß es sich um das Element handelt, das die Wissenschaften als ›Begriff‹ kennen, ohne damit zu präjudizieren, daß der Sinn von ›wissenschaftlicher Begriff‹ etwas dem Sinne nach Ursprüngliches sei. »*Theorie der philosophischen Begriffsbildung*« ist also eine Formel in der herrschenden Sprache der gegenwärtigen Philosophie, die lediglich etwas anzeigen soll, was es ursprünglich zu verstehen gilt. Die Entscheidung über Sinn, Charakter und Funktion des ›philosophischen Begriffs‹ wird davon abhängig, wie sich das Philosophieren selbst im Gehalt zur wissenschaftlich-theoretischen Sach-einstellung ursprungsmäßig, nicht klassenmäßig, bestimmt.

Diese Bestimmung und das Verstehen der Weise ihres Vollzugs soll nun methodisch vorbereitet werden, und zwar so, daß von der bestimmt aufgefaßten gegenwärtigen Problemlage aus

mit der Tendenz der Hinleitung auf den Ursprung die herrschende Problematik als nicht ursprünglich dargetan und der Ursprung selbst so negativ für das Verstehen angezeigt wird.

§ 2. *Die Unterscheidung von wissenschaftlicher Philosophie und Weltanschauungsphilosophie*

Jeder Versuch einer radikalen ›Grundlegung‹ der Philosophie – und im Ernst bleibt Philosophie immer bei der Grundgebung, dem Aufmerksammachen auf ihn – drängt zumeist in irgendeiner Form dazu, Philosophie als absolutes Wissen, als letzte und erste Wissenschaft sicherzustellen und nachkommender Arbeit die Richtlinien und den Rahmen vorzuzeichnen. So erwuchs auch der phänomenologischen Forschung die Idee der »*Philosophie als strenge Wissenschaft*«. Das bedeutete innerhalb der geistesgeschichtlichen Situation, in der die Phänomenologie zum Durchbruch kam, eine Abgrenzung gegen andere philosophische Grundziele, die unter dem Titel »*Weltanschauungsphilosophie*« zusammengefaßt wurden.

Mit dieser Scheidung von strengwissenschaftlicher Philosophie und Weltanschauungsphilosophie wurde die Möglichkeit, Berechtigung und Notwendigkeit der konkreten Weltanschauungsbildung im faktischen Leben mit seinen faktischen geistig-seelischen Nöten keineswegs bestritten. Ebenso wenig wurde die forschende Erkenntnisarbeit der wissenschaftlichen Philosophie von der Nutzbarmachung für das konkrete geistige Leben ausgeschlossen. Im Gegenteil, es sollte durch sie gerade eine echte Fundierung des totalen geistigen Lebens und Seins erarbeitet werden; allerdings in der Haltung der streng und stetig aufbauenden und von Generation zu Generation wachsenden Forschung, die warten kann und in ihrem jeweiligen konkreten Ziel sich bescheidet und nicht »aus Gemütsbedürfnissen« zu einer vorzeitigen Ab- und Umbiegung der Problematik und zu vorschnellen abrundenden Abschlüssen und

Systemen sich verleiten läßt. Ob diese Idee der Philosophie als strenge Wissenschaft diesergestalt in der Idee der phänomenologischen Grundhaltung notwendig und voll motiviert ist, bleibe jetzt dahingestellt. Wichtig ist zunächst, daß überhaupt die Spannung zwischen ›wissenschaftlicher Philosophie‹ und ›Weltanschauungsphilosophie‹ verstanden wird.

Wir beginnen mit einer kurzen Klärung des Phänomens ›Weltanschauung‹. Es ist ein Gebilde, das seinem Gehalts-, Bezugs- und Vollzugssinn nach ganz in die Grundstruktur der faktischen Lebenserfahrung gehört. Verstehen wir jedes Einzel- und Gemeinschaftsleben in seiner Totalität als erwachsen aus *einer* geistigen Situation und in ihr sich durchhaltend und vollendend, dann besagt Weltanschauung: der lebendige konkrete Motivationszusammenhang der Grundstellungen, Entscheidungen und Lebenswelten, der die Situation *eines* Lebens durchherrscht. Weltanschauung wächst und fällt dem konkreten Leben aus und in der faktischen Lebenserfahrung zu; sie ist kein theoretisch gefundenes, kein theoretisch zugeeignetes und auch kein theoretisch festgehaltenes Gebilde von irgendwelcher intersubjektiver oder überhistorischer Gegenständlichkeit. Sofern also von *einer* Weltanschauung irgendeiner Persönlichkeit, Gemeinschaft, Generation oder Zeit gesprochen wird, ist somit konkretes Leben zu Begriff gebracht und objektiviert in einer Weise, die bislang philosophisch noch nicht aufgeklärt ist. (Vgl. den gerade im Prinzipiellen und Begrifflichen ungenügenden Beitrag von Karl Jaspers, »Psychologie der Weltanschauungen«.)

Weltanschauungsphilosophie kann nun ein Mehrfaches besagen: einmal das entdeckende Gestalten und intersubjektiv (mitweltlich) verfügbarmachende Ausformen einer solchen Weltanschauung, wobei der Bezugs- und Vollzugssinn dieser Art geistiger Leistung – ob Wissenschaft, Philosophie, Dichtung oder diese in einem – meist unbestimmt bleibt. Das Gestalten und Ausformen einer Weltanschauung ist aus einer geistesgeschichtlichen Situation motiviert. Weltanschauung greift der

Zeit vor und leitet sie; indem sie die Zeit konkret mitreißt, führt sie diese zugleich. Weltanschauungsphilosophie kann ferner besagen: das bezugs- und vollzugsmäßig theoretisch wissenschaftliche Herausstellen der sogenannten überzeitlichen Grundziele und Werte des Lebens aus der Zeit und der Geschichte und dann eine ebensolche Bereitstellung dieser Ziele und Werte für die konkreten Notwendigkeiten einer geistigen Gegenwart. Schließlich kann das Wort auch bedeuten: das Bekenntnis einer Persönlichkeit von ihrer geistigen Position in ihrer Zeit.

Alle drei Formen schließen die strengwissenschaftliche Arbeit nicht aus, werden sie vielmehr immer – bald implizit, bald in ausdrücklich methodischer Betonung – benötigen und beanspruchen. So konnte man dann sagen: Die Trennung von wissenschaftlicher Philosophie und Weltanschauungsphilosophie läßt sich leicht überwinden in einer wissenschaftlichen Weltanschauungsphilosophie, die weder ein bloß persönliches, zufälliges Welt- und Lebensbild gibt, noch bei den auf Erkenntnisresultate und deren Vermehrung abgestellten Einzeluntersuchungen ohne letzte entscheidende Horizonte stehen bleibt, was im Grunde überhaupt keine Philosophie ist.¹

Wir werden später sehen, daß das ein Kompromiß ist und es sein muß, weil die Scheidung von strengwissenschaftlicher Philosophie und Weltanschauungsphilosophie oder – wie Jaspers in seiner »Psychologie der Weltanschauungen« sagt – von lediglich wissenschaftlich *betrachtender* Philosophie und *prophetischer* Philosophie selbst nicht voll geklärt und nicht radikal ist, und zwar deshalb, weil nicht gefragt ist, ob überhaupt die beiden Phänomene »Wissenschaft« und »Weltanschauung« primär mit der Idee der Philosophie verknüpft werden dürfen. So wird sich zeigen: Die Scheidung ist nicht deshalb abzuweisen, weil sie in der Tat überbrückt werden kann, sondern weil sie über-

¹ Daß man also anstrebt eine apriorische transzendente Vernunft- und Wertwissenschaft als Austeilung der letzten Prinzipien, Werte, Ziele des faktischen Lebens des Einzelnen, der Gemeinschaft, der Kulturen überhaupt.

haupt nicht gemacht werden darf und an der Wurzel unecht ist; m. a. W., weil sie in einer Dimension ›vollzogen‹ ist, die dem Ursprünglichen gegenüber, in dem verbleibend Philosophie sich expliziert, sekundär abgesetzt und verdinglicht ist.

Beide Glieder der Scheidung verdecken den Zugang zur Idee der phänomenologischen Philosophie, solange man sie als festen, nicht weiter problematischen Ansatz für die Frage nach dem Wesen der Philosophie nimmt. Die Gegensatzformel *wissenschaftliche Philosophie – Weltanschauungsphilosophie* ist der Exponent der Struktur der philosophischen Problematik, wie sie seit Plato die Philosophie, mit bestimmten Unterbrechungen allerdings, beherrscht. Soll die Formel selbst als nicht ursprünglicher Problemansatz zum Verschwinden gebracht werden, dann muß die sie letztlich motivierende Struktur zunächst zur Abhebung und dann zur Destruktion kommen. Die Betrachtung beschränkt sich auf die gegenwärtige philosophische Situation, in der sich alle entscheidenden Momente der Struktur gleichsam gesammelt haben. Diese Beschränkung ist im Zusammenhang der jetzigen Aufgabe insofern zulässig, als es lediglich darauf abgesehen ist, das Problem erst einmal zum Verstehen zu bringen. Die radikale Explikation der phänomenologischen Problematik, deren Sinn gewonnen werden soll, wird die griechische Philosophie (Plato und Aristoteles) und ebenso die neuzeitliche seit Descartes in dem destruktiven Aspekt zu nehmen wissen, so zwar, daß damit die positiv entscheidende Destruktion der christlichen Philosophie und Theologie sich erst klar vorbereitet.

§ 3. Lebensphilosophie und Kulturphilosophie – die beiden Hauptgruppen der Gegenwartsphilosophie

Die heute stark betonte, aber nicht eindeutige Einstellungsrichtung auf die Lebenswirklichkeit, Lebensförderung und Lebenssteigerung sowie die üblich gewordene und viel gepflegte Rede

von *Leben, Lebensgefühl, Erlebnis und Erleben* sind die vielfältig motivierten Merkzeichen unserer geistigen Lage. Es kann sich hier nicht darum handeln, den reichen Motivzusammenhang, wie er sich von der Aufklärung her ausgebildet hat, in seiner Konkretion auch nur anzudeuten. Ein Hinweis auf die Momente, aus denen die Problematik der heutigen Philosophie sich vorwiegend bestimmt, sei gegeben.

Entscheidend ist geweckt das ausgeprägte Erwachen eines geschichtlichen Bewußtseins und seine konkrete erfahrungsmäßige allseitige Ausformung in den, an und aus den historischen Geisteswissenschaften. Die Daseinswirklichkeit als werdendes, sich entwickelndes, die Gestalt änderndes, sich differenzierendes und eine immer reichere Fülle in sich verarbeitendes Leben tritt stetig mehr mit in den bestimmenden Gehalt der faktischen Lebenserfahrung und läßt immer deutlicher das gegenwärtige Dasein als eine Phase, Stufe oder Durchgangsstelle eines ›Gesamtlebens‹ verstehen. Der wachsende Andrang von Lebensgestalten verschiedensten Ausmaßes, verschiedensten Stiles und verschiedenster Stärke, Dauerhaftigkeit und Tendenz bereichert in einer Hinsicht das Dasein, hält es zugleich aber mehr in der Richtung des Aufnehmens, des vergleichenden Verwertens sowie des Sichanregen- und Führenlassens fest. Die Gegenwart wird selbst ›historisch‹, und zwar nicht nur im Sinne einer Phase des weiterdrängenden Werdens, sondern auch ›historisch‹ in dem Sinne, daß ihre Grundgehalte geschichtlich übernommen und nicht eigentlich mehr selbst geschöpfte sind. Soweit Norm-, Ziel- und Wertfragen in den verschiedenen Lebensgebieten auftauchen, werden Normen und Werte als *Produkte* eines Entwicklungsgedankens gesehen und als solche zergliedert. Die zerlegten Elemente werden in ihrer historischen Genesis aufgezeigt, und diese *historische Erklärung* wird zugleich als die sachliche Entscheidung der Fragen angesehen und in Umlauf gebracht.

Diese Grundauffassung aller Lebensgestalten, Wirklichkeiten und Daseinselemente als *Produkte* einer Entwicklung, die

Idealisierung aller entscheidenden und letzten Geltung von Erkenntnis und Wissenschaft mit dem Auf- und Nachweis des Gewordenseins aus einfachen Anfängen und Elementen wurde mitverstärkt und gefördert durch die Entwicklung der Biologie, die gleichzeitig neben der Ausgestaltung der historischen Geisteswissenschaften sich vollzieht. Die Erweiterung des biologischen Entwicklungsgedankens auf den Menschen und menschliche Verbände bedeutet das Eindringen – oder genauer die Bildung einer neuen Wissenschaft – der Soziologie, die ihrerseits die Geschichtswissenschaft nachhaltig bestimmt. Die Ausbildung der Biologie, vor allem der allgemeinen Physiologie, bringt mit sich eine solche der Psychologie, die zunächst als physiologische Psychologie, Psychologie der Sinnesorgane, eine ausgedehnte Pflege erfährt, und zwar unter Hereinwirkung letzter naturwissenschaftlicher, physikalisch-mechanischer Prinzipien in die Biologie und Psychologie. Auch hier wurde genetische Erklärung *die* Form wissenschaftlicher Erkenntnis, auch hier wurde das seelisch-geistige Leben aus letzten einfachen Elementen aufzubauen versucht. In dieser Psychologie strebte man zugleich die allgemeinste Geisteswissenschaft als Grundlage der Geschichtswissenschaft wie der Philosophie an. Von beiden Seiten setzte zwar eine starke Opposition gegen diesen Anspruch ein, was einmal zur Idee einer verstehenden Psychologie und ihrer Ausbildung bei Dilthey führte und zugleich zur wissenschaftstheoretischen Erforschung der Struktur der Geistes- und Kulturwissenschaften. In der Philosophie bedeutete das Abdrängen der naturwissenschaftlichen Psychologie – von einer Erneuerung der Kantischen Philosophie aus – nach verschiedenen Richtungen hin und aus verschiedenen Motiven her ein Überwiegen der Fragen des Apriori, der Vernunftgesetzlichkeit, des Sollens, der Geltung, der Werte. Damit in eins geht eine stärkere Betonung der Selbständigkeit und Eigengesetzlichkeit des geistigen Lebens und eine Eindämmung des mechanistischen Entwicklungsgedankens, in der Psychologie eine physiologisch nicht mehr gehemmte Erfor-

schung des ›höheren Seelenlebens‹, überhaupt die wachsende Vorherrschaft der Erlebnispsychologie.

Das verschlungene Ineinanderwirken dieser Motive und Gegenmotive führt zu dem Vorwalten der *geistigen* Lebenswirklichkeit und des – von da und zugleich von der Biologie her vorwiegend bestimmten – Lebens überhaupt. Die Problematik der gegenwärtigen Philosophie ist um das Leben als *Urphänomen* zentriert: entweder so, daß das Leben überhaupt als das Urphänomen angesetzt ist und alle Fragen darauf zurückgeleitet werden, daß also jede Gegenständlichkeit als Objektivation und Manifestation *des* Lebens aufgefaßt wird – so die Philosophien des Lebens, wie sie sich vorwiegend in biologischer Grundorientierung an die Namen James und Bergson, in geisteswissenschaftlicher Grundorientierung an den Namen Dilthey und in einer solchen, die beide Motivgruppen und auch die gleich zu erwähnende mit vereinigt, an den Namen Simmel knüpfen. Oder Leben wird gesehen als Kultur, als Manifestation, aber nun daraufhin, daß diese Kulturgestaltung und das Leben sich vollzieht und vollziehen soll in einer Bindung an normgebende Prinzipien und Werte. Das Ziel solcher Lebensbetrachtung ist dabei eine universale apriorische Systematik der Vernunft, wie sie von der Marburger Schule, von Rickert und in der jüngsten Fortbildung seiner Ideen von Husserl angestrebt wird. Im Grundziel bzw. in der transzendentalphilosophischen Grundorientierung ist bei diesen drei Richtungen ein unverkennbares Zusammenlaufen der Tendenzen von Jahr zu Jahr stärker zu beobachten: Vernunft- und Wertsystematik als Philosophie der Kultur. Der Weg zu diesem Ziel, die Ansprüche an letzte Fundierung, die methodischen Mittel der Ausführung sind in der phänomenologischen Vernunftsystematik freilich wesentlich andere als in der Marburger Schule und bei Rickert.

Die erste Gruppe von Philosophen wird von der zweiten zum Teil scharf bekämpft, wenn auch wiederum gesagt werden muß, daß die zweite von der ersten viel gelernt hat. Die zweite Grup-

pe ist ferner dadurch gekennzeichnet, daß in ihr die sogenannte logisch-erkenntnistheoretische Problematik eine ausgezeichnete und richtunggebende Rolle spielt.

Oswald Spengler, der die letzte große Philosophie des Abendlandes zu geben beansprucht und ihre Grundzüge in der Idee einer universalen Symbolik vorlegt, gibt – was das Prinzipielle, Fundamentale, das Erstentscheidende betrifft – lediglich einen Ableger vor allem der erstgenannten Gruppe von Motiven der Lebensphilosophie, der, die durch einen bewegten, orientierten Kontinuum unterbaut ist. Seine Philosophie ist ganz von vorgestern und dem »windigen Gerede« der von ihm genannten, aber mehr noch verschwiegenen Philosophien weitgehend verpflichtet. Die notorische Unkenntnis und journalistische Oberflächlichkeit des heutigen Bildungspöbels mußte sich Spenglers Buch bemächtigen, zumal dieses Buch stark positive und leicht zugängliche, aber keine philosophischen Qualitäten hat. Aber auch die Urteilsfähigen kommen aus der unklaren Zwiespältigkeit einer bald übermäßigen Bewunderung, bald schroffen Ablehnung nicht heraus, denn auch da herrscht das Unvermögen, das Prinzipielle und Radikale klar zu sehen und anzufassen. Das ist nun bei Spengler allerdings besonders erschwert, weil die konkreten Einzelheiten stark gefangen nehmen und über das Prinzipielle hinweglesen lassen, es geradezu verdecken und dadurch auch die vorgetragene Theorie mit dem Anschein von Beweiskraft verstärken. Die Theorie selbst ist nichts anderes als eine besonders betonte Zusammenfassung der vorgenannten Motive der Lebensphilosophien: Kultur als Objektivation, Ausdruck des Lebens (Dilthey), des »in der Mitte ruhenden Lebens« (Spengler), Kultur zugleich als organische Einheit des gestaltenden Lebens (Lebenstheorie Bergsons) und die Betrachtung dieser Ausdrucksgestalten als Stilbetrachtungen (Breysig, Lamprecht). Die Idee *Kultur = Ausdruck*, Symbol eines Seelentums, wird nun lediglich übersteigert und dogmatisch als universal angesetzt in einer universalen Symbolik, deren Grundthese lautet: Alles, was ist, ist Symbol; ein

Satz, der zugleich mit dem Prinzip der funktionalen Mathematik $y = f(x)$ illustriert wird.

Spengler hat die Probleme der Gegenwartsphilosophie, also diejenigen, die sie letztlich, ohne selbst herausgehoben zu sein, beschäftigen, weder gesehen noch gelöst, sondern lediglich durch eine gewaltsame Verallgemeinerung neu verdeckt, also nicht einmal den *Problemhorizont* der Philosophie verändert, geschweige denn diesen selbst neu gewonnen. (Sooft im folgenden von ›neu‹ die Rede ist, hat es nicht die Bedeutung von ›noch nie dagewesen‹ oder ›unerhört‹ und deshalb der Beachtung und Teilnahme besonders wert, sondern ›ursprünglich gewonnen‹, und zwar in spezifisch philosophischer, nicht kultureller oder weltgeschichtlicher Bedeutung.) Im Prinzipiellen bedeutet Spengler eine geschickte Zusammenfassung der Hauptmotive der gegenwärtigen Lebens- und Kulturphilosophien. Es ist nicht nur die übertriebene Vornehmheit der Zunft, die Außenstehende gern durch Ignorieren ›widerlegen‹ möchte, sondern vor allem die Tatsache, daß die Gegenwartsphilosophie in dieser geschickten Spenglerschen Zusammenfassung zum Teil sich überall selbst antrifft, was es begreiflich macht, daß man einer prinzipiellen positiven und nicht nur abwehrend verteidigenden Auseinandersetzung aus dem Weg geht und – von einer leichtformulierten Kritik des etwas handgreiflichen Skeptizismus abgesehen – philosophisch nichts Rechtes zu sagen weiß. Zugleich wird auch verständlich, weshalb Simmel Spenglers Buch die bedeutendste Geschichtsphilosophie seit Hegel nennen konnte. Es liegt ganz in der Linie seiner Gedanken, die philosophisch allerdings ungleich fruchtbarer waren. Eine Auseinandersetzung mit Spengler kommt hier für uns nicht in Frage; sie würde, abgesehen von der Idee der universalen Symbolik, zurückführen auf eine Kritik der Lebensphilosophie und bestimmter Motive der Kulturphilosophie. Seine Erwähnung geschah im Interesse des Hinweises auf eine typische Ausprägung der im Abgleiten begriffenen Problemlage. Auch das steht außerhalb unserer Aufgabe.

Die Erwähnung der beiden Hauptgruppen der Gegenwartsphilosophie soll nur anzeigen, von woher eine Kennzeichnung der gegenwärtigen Problemlage ins Werk zu setzen ist. Diese Problemlage, wie sie zum Teil von der Gegenwartsphilosophie ausdrücklich oder nicht formuliert ist, darf uns ihrerseits nicht genügen, sondern ist in letzte Fragen aufzulösen und in den Ursprung zurückzuleiten, um von da eine philosophische Grundsituation und in ihr die uns beschäftigende konkrete Problemstellung zu gewinnen.

§ 4. Leben als Urphänomen und die beiden Problemgruppen der gegenwärtigen Philosophie

Die Problemlage ist charakterisiert durch bewußt betonte oder nur einschlußweise Ansetzung des ›*Lebens*‹ als Urphänomen. Das Wort muß in einer Vieldeutigkeit belassen werden, um die Lage angemessen zu charakterisieren. Biologische – echt biologische oder mechanistisch verdorbene –, psychologische und spezifisch geisteswissenschaftliche Sinnmomente verschlingen sich in mannigfacher Betonung in der Bedeutung des Wortes. Es sind allerdings in der Voraussicht auf die eigentliche Problemstellung schon zwei Hauptrichtungen zu scheiden, nach denen die Bedeutung vorwiegend ausschlägt:

I. *Leben* als Objektivieren, (etwas) Gestalten, Aus-sich-heraussetzen (und damit dunkel verbunden so etwas wie *in* diesem Leben und *als* solches Leben Sein, Existieren und es steigern).

II. *Leben* als Erleben, (es) Er-fahren, Einholen, Erfassen, und zwar sowohl das Objektivierte als auch das Schaffen selbst (und damit dunkel verbunden so etwas wie *in* solchem Leben Sein und Existieren und es steigern).

An diesen beiden Bedeutungsrichtungen von ›*Leben*‹ muß sich die Problemstruktur aufzeigen lassen, die die Gegenwartsphilosophie bewegt.

a) *Leben als Objektivieren und das Problem der absoluten Geltung (das Aprioriproblem)*

Die erste Bedeutung vermittelt den Aspekt des Lebens als geschichtlichen Prozeß, als *Werden*, und dieses als Schaffen und Objektivieren. Den »Inbegriff der Schöpfungen des Geistes« bezeichnet man als Kultur. Meist kennt man drei »grundlegende Schöpfungen« gemäß der dreifachen Selbstentfaltung des Geistes in theoretischer, praktischer und ästhetischer Hinsicht: Wissenschaft, Moral und Kunst. Mit der Religion kommt man in solchen Kultursystemen meist nicht ins klare. Entweder setzt man sie als ein weiteres, eigenes Kulturgebiet an, oder man sieht in ihr lediglich die andächtige Gestaltung oder Aufnahme der drei erstgenannten. Oder man zweifelt, ob sie überhaupt als Kulturschöpfung anzusehen ist; es bleibt aber dann fraglich, auf welche selbständige Form der Selbstentfaltung des Geistes sie zurückbezogen werden soll und wie der Zusammenhang zwischen der Religion und den Kulturgebieten gedacht werden soll. Daß solche Schwierigkeiten bestehen und an ihrer Überwindung gearbeitet wird, ist mit ein Anzeichen, daß die Kulturgebiete nicht lediglich als historische Erscheinungen – aufkeimende, wachsende und zerfallende Gebilde in ihrem Werden –, d. h. nicht lediglich historisch-zuständlich betrachtet werden, sondern in bezug auf die Grundrichtungen der möglichen schöpferischen Selbstentfaltung des Geistes. Auch das könnte noch eine nur zuständliche Betrachtung des Geistes sein, ein Verfolgen seiner typischen Gestalten und Gestaltungsrichtungen. Sofern aber die Rede ist von einer Ordnung, von einem Vernunftzusammenhang *der* Wissenschaft, *der* Moral, *der* Kunst, *der* Religion, steht mehr auf dem Spiel als eine Entscheidung darüber, wie eine faktische Wissenschaft, faktische Moral, faktische Kunst, faktische Religion in einer konkreten Periode geschichtlichen Werdens faktisch zueinander stehen, welcher einheitlichen Stilrichtung seelischen Ausdrucks sie folgen. Es ist eine Fragerichtung, die historische Faktizität ihrem

Sinn nach übersteigt und übersteigen *will*, nämlich die übergeschichtliche Frage nach den gegenseitigen Beziehungen letzter Ideen und Leistungsziele, die Frage nach dem System *der* Werte und nach der apriorischen Systematik *der* Vernunft.

Von dieser Gegenständlichkeit des an sich Seienden, des an sich Geltenden, was seinem Gehalt nach in sich selbst *besteht* und an sich, nicht auf Grund einer Beziehung auf ein anderes, von Gnaden eines anderen, was also in solchem Sinne *absolut* ist, *ab-gelöst*, d. h. frei von jeder Bezogenheit auf . . . und unbedürftig jeder Stütze und Voraussetzung oder Fundierungsbeziehung. Von diesem Absoluten aus gesehen erscheint das geschichtliche Werden *relativ*. Die ideegeleiteten, wernormierten und prinzipiengebundenen Schöpfungen des Geistes sind jeweils eine konkrete Gestaltung, das Gestaltete ebenso wie das Gestalten als Geschehen und im Geschehen Gewordenes und Abgesetztes, mit konkreten, zu einer bestimmten Zeit verfügbaren und geschätzten Mitteln. Der Relativität und einmaligen Einzigkeit jeder historischen Kulturgestaltung steht gegenüber die Absolutheit und überzeitliche ›Allgemeinheit‹ der Idee, des Wertes und des Vernunftprinzips; der faktischen Zufälligkeit des Historischen steht gegenüber die übergeschichtliche Notwendigkeit des Geltenden. ›*Steht gegenüber*‹ – Was ist damit gemeint? Wie ist es zu ›denken‹, daß sich in den Objektivationen des Lebens Ideen verwirklichen, das Absolute im Relativen Gestalt gewinnt und das Relative Gestalt eines Absoluten wird? Ist es am Ende gar eine Illusion, von einem Absoluten zu reden? Erweist nicht gerade der eigentlich lebendige Aspekt des Lebens – Leben als geschichtliche Gestaltung, Umbildung, Neubildung, Zerstörung, Blüte und Verfall – die Annahme von Absolutem und Geltendem als verkehrt und gänzlich überflüssig? Ist absolute Geltung, ›Allgemeingültigkeit‹ nicht einfach eine unberechtigte naive Übersteigerung der eigenen zufälligen historischen Position, »ein Fehlschluß von sich auf andere« (Spengler)?

Die Ausbildung des historischen Bewußtseins und damit das

Vordringen des werdenden Lebens als Urphänomen in das Dasein der Gegenwart stellt das Absolute und jede prätendierte Erkenntnis dieses Absoluten und seiner Systematik, jede so gerichtete, in Platons Ideenlehre schon vorgebildete Philosophie, in Frage. Wir haben also eine erste Problemgruppe, die aus dem Vorwalten des Lebens als Urphänomen in der ersten Bedeutungsrichtung entspringt. Diese Gruppe sei gekennzeichnet in der Sprache der gegenwärtigen Philosophie durch das Problem der absoluten Geltung – des Apriori. Darin sind beschlossen: Fragen wie die nach dem Verhältnis von Relativem und Absolutem, das Problem der Geschichte (Zeitlichkeit und Überzeitlichkeit), das Kulturproblem (absolute Wertgeltung und relative Gütergestaltung) und das Problem der möglichen Erkenntnis des Absoluten (Erfassung des Geltenden aus den relativen Gestalten).

Für den hier vorliegenden Problemkomplex bietet die moderne protestantische Theologie ein gutes und in mehrfacher Hinsicht richtunggebendes Paradigma. Es ist die Frage nach der Absolutheit des Christentums, nach der Geltung des Absolutheitsanspruchs des Glaubens der Urgemeinde, nach der absoluten Bedeutung der Person Jesu. Dieses Problem ist für die christliche Glaubenslehre und Dogmatik mit der Ausbildung des historischen Bewußtseins – genauer der Ausgestaltung der religionsgeschichtlichen und religionsvergleichenden Forschung – in ein neues Stadium getreten. Früher wurde auf der Basis einer bestimmten Metaphysik das Christentum einfach als die wahre Religion behauptet und alle übrigen für »falsch« erklärt. In der Aufklärung wurde die Idee der natürlichen Vernunftreligion gewonnen, die gegenüber jeder historischen Vereinzelung den eigentlichen Wahrheitsgehalt der Religion in sich befassen sollte. Schleiermacher sah zum erstenmal aus einem lebendigen historischen Bewußtsein heraus, daß das »absolute Element« der Religion nicht in einer einzigen und besonderen historischen Religion verwirklicht sein könne, noch weniger aber in einer bloßen abstrakten Vernunftgestalt liegen könne. Das Problem, das eng verknüpft ist mit der Frage nach

dem Sinn, der Struktur und Methode einer christlichen Theologie, hat das 19. Jahrhundert beschäftigt und ist heute besonders brennend. Der mehrfach vertretenen Lösung gegenüber, daß sich durch eine umfassende religionsgeschichtliche Vergleichung die innere Wertüberlegenheit des Christentums allen Weltreligionen gegenüber sicherstellen lasse, ist entgegenzuhalten, daß damit das Problem durch eine verkehrte Theoretisierung wesentlich verschoben ist. Das Urchristentum kannte keine Religionsgeschichte; es gewann seine Glaubensüberzeugung von dem »extra Christum nulla salus« nicht durch religionsgeschichtliche Vergleichung und konnte sie so auch nicht gewinnen, da das Christentum noch keine Geschichte hatte.

Es wurde gesagt, das Problem sei richtunggebend, denn bei näherer Besinnung begegnet man den Fragen: einmal was Absolutheit, absolut, gegenüber der Relativität des historisch Einmaligen besagt, dann ob das in der Religion, in der Kunst, im Sittlichen, in der Wissenschaft und sogar in den einzelnen Wissenschaften überall denselben Sinn habe, ferner wie der Sinn von »absolut« ursprünglich motiviert und woher der Geltungsanspruch nahegelegt und mit welchem Recht »Geltung« dieser Art den Werten und Vernunftprinzipien überhaupt zugesprochen wird.

Man redet von logischem, ethischem, ästhetischem oder gar religiösem Apriori, von logischer und ethischer Geltung sowie von ästhetischer Allgemeingültigkeit und religiöser Absolutheit; es ist jeweilig seinem Gehalt nach ein verschiedenes Apriori bzw. eine verschiedene Geltung, aber es ist Apriori, Gelten und Vernunftgesetz. Das Apriori bzw. die Geltung läßt man sich vorgeben im theoretischen Gebiet – die Geltung von Wahrheiten ($2 \times 2 = 4$) *unabhängig* vom faktischen Urteilsvollzug – und erweitert dieses Gebiet zu einer apriorischen Vernunftgesetzlichkeit überhaupt oder zu einem apriorischen Wertsystem. Wo man sich aber zugleich mit der Ansetzung dieser apriorischen Gegenständlichkeit dem Aspekt der Geschichte, dem lebendigen Leben nicht verschließt, entsteht notwendig

eine Spannung: das Apriori bzw. die Geltung auf der einen Seite und die historische Relativität des Anerkanntseins und der Bestreitung sowie die zufällige Einmaligkeit des Vertrauens und Mißtrauens auf der anderen Seite. Nun ist die Frage da nach der Überwindung dieses Gegensatzes bzw. nach der Lösung dieser Spannung. Es ist das alte platonische Problem, nur wesentlich verstärkt und kompliziert durch das Phänomen des geschichtlichen Lebens.

Damit ist auch der Schritt zur Dialektik da. Man sucht nach einer Logik der Bewegung, des Werdens, nach einer historischen Dynamik, in der die Gegensätze ihr Recht, aber zugleich auch immer wieder ihre Überwindung finden, also wo die konkrete einmalige Lebendigkeit der Geschichte voll anerkannt und der überzeitliche Ideengehalt der Manifestationen nicht geleugnet wird, wo die etwas äußerliche Auffassung von Ideen als ›Maßstäben‹ historischer Erkenntnis und Deutung verlassen wird.

In der genannten Problemgruppe (Problem des Apriori, der Geltung und der Geschichte) liegt also zugleich ein Motiv für die gegenwärtig immer stärker vordringenden Tendenzen auf eine philosophische *Dialektik*. Es braucht kaum erwähnt zu werden, daß die bis jetzt gewonnene Problemstellung keine voll explizierte und eindeutige ist. Ja, es wird gerade zur Entscheidung darüber kommen müssen, ob die begrifflichen Mittel und der Grundsinn der hierauf bezüglichen üblichen Problemstellung der Philosophie ausreichen oder geeignet sind zu einer solchen Problemauswicklung, und ob im Rahmen der Transzendentalphilosophie und der Dialektik überhaupt wesentlich mehr zu erreichen ist.

b) *Leben als Erleben und das Problem des Irrationalen*
(das Erlebnisproblem)

Das Vordrängen des Lebens als Urphänomen in der zweitgenannten Bedeutungsrichtung als Erleben des Daseins in seiner Intimität, Fülle und Dunkelheit bringt einen anderen Gegen-

satz zur scharfen Ausbildung, der sich mit dem vorgenannten mannigfach kreuzt und verschlingt, und zwar deshalb, weil in den beiden Bedeutungsrichtungen von ›Leben‹ ein bisher nicht abgehobener Grundsinn steckt, der – sofern er *gesehen* wird – die Problematik von Grund aus verändern muß.

Für unseren Zusammenhang kommt vorwiegend *eine* Gestalt des Gegensatzes in Betracht. Der durch das geschichtliche Bewußtsein geförderte Andrang der verschiedensten Lebensgestalten und Lebenssituationen steigerte die Aufgeschlossenheit und Gefühlbarkeit für mannigfaltige Daseinsmöglichkeiten, machte dadurch unmittelbar einen Reichtum von Einstellungsrichtungen verfügbar, verhalf den einzelnen zur dominierenden Abhebung und führte zur Abdrängung vordem ausschließlich herrschender. Das gesteigerte Lebensbewußtsein – ständig neu bereichert durch die Geschichte – als bewußtes Erleben ließ so die nur logisch-theoretische Einstellungsrichtung, die vermöge ihrer offenkundigen Universalität der Anwendbarkeit sich immer leicht über jede andere setzt, merklich zurücktreten. Man versuchte, sich über ihre Schranken klar zu werden, Schranken, die sich vor allem in einer Vergewaltigung der ursprünglichen Erlebensrichtungen nicht-theoretischer Art anzeigen sollten. Diese Gefährdung der Vorherrschaft des Theoretischen lediglich schon durch die lebendige und gesteigerte Pflege qualitativ anderer Erlebnismöglichkeiten konnte die Struktur der philosophischen Problematik auf die Dauer nicht unberührt lassen. (Zugleich wird damit demonstriert, wie alle Philosophie aus dem bloßen Hinterher und Nachher im Grunde unfruchtbar und lediglich eine Beschäftigung für Gelehrte wird.)

Und wenn sie auch letztlich auf das Apriori, die Vernunftprinzipien der Schöpfungen des Geistes abzielte und abzielt und darin ihre eigene und letzte Gegenständlichkeit sieht und gebiets- und geltungsmäßig ihre Überlegenheit und Prinzipienhaftigkeit gegenüber jeder anderen Art von Erkenntnis beansprucht, so war doch ein Mitbeachten der diesem ihrem Gehalt

nach unterschiedenen Prinzipien und Prinzipiendomänen zugeordneten Gestaltungsrichtungen des schöpferischen Geistes unvermeidlich. Das um so mehr, als sich alle Grundfragen der neuzeitlichen Philosophie auf das Ich, das Subjekt, das Bewußtsein, den Geist irgendwie zurückleiten, hinsichtlich der Weise letzter Begründung ebenso wie bezüglich der Vorbestimmung der Systematik. Man sieht heute nun mehr oder minder klar, daß die bisherige Erforschung der Erlebnisgestalten entweder sehr roh oder durch das Vorwalten der theoretischen Einstellung und ungeprüfter Voraussetzungen schief war; allenthalben befriedigen solche Versuche philosophisch nicht mehr. Sofern aber Philosophie – also jeder ins Werk zu setzende Versuch, diesem Ungenügen abzuhelpen – irgendwie rationale *Erkenntnis* sein soll, erhebt sich für sie die Frage, ob überhaupt eine Betrachtung des Erlebens möglich ist, die es nicht sofort und notwendig theoretisch verunstaltet. Diesen Einwand hat die Philosophie selbst gegen sich erheben müssen. Zwei Motive sind vorwiegend dafür wirksam geworden.

Einmal ist es der Begriff der Erkenntnis in der Kantisch transzendentalen Grundauffassung. Formal roh läßt sich in diesem Sinne Erkenntnis bestimmen als die formende Gestaltung eines durch die Rezeptivität (Passivität) der Sinnlichkeit vorgegebenen (Empfindungs-)Materials durch die Spontaneität des Verstandes. Alles Erkannte ist kategorial geformtes Material, wobei die Formung selbst ›Regeln‹ des reinen nichtempirischen Bewußtseins untersteht und Objektivität und Gültigkeit verleiht. Das kategorial Ungeformte, theoretisch Unbetroffene ist das bloß passiv Erlebte und Erlebbare. Von ihm kann nichts ausgesagt werden, es sei denn in theoretischer Formung, d. h. aber zugleich Zerstörung der Unmittelbarkeit in der Vermittlung durch den Verstand.

Das Erleben wird einmal bestimmt als Ablauf dieses logisch Unbetroffenen, das in diesem Ablauen Auf- und Mitgehen des Ich, sein Sichloslassen gleichsam aus der Regelmäßigkeit und Gesetzlichkeit des reinen Bewußtseins. Dann wird andererseits

gerade die Formung selbst nach ihrem Sinngehalt gefaßt als Prozeß und Bewegung, in allen dialektischen Fortbildungen des Transzendentalismus gern als die eigentliche Aktivität des Erlebens und Lebens gefaßt. Hier wie dort aber bestimmt sich der Sinn von Erleben aus derselben einheitlichen erkenntnistheoretisch-transzendentalen Grundstellung.

Mit diesem Erkenntnisbegriff wird gegen die Möglichkeit einer theoretisch philosophischen Erfassung des Erlebens argumentiert, eine Argumentation, die erleichtert ist durch einen von vornherein vieldeutigen Gebrauch des Wortes ›Erleben‹. Das rein sinnlich rezeptive ›Erleben‹ ist unmittelbar-irrational. Das Erleben im weiteren Sinne, sofern es alle Funktionen und Akte in ihrem lebendigen Vollzug umfaßt, ist es in erhöhtem Maße; das bezeugt ja gerade wieder das gesteigerte Lebensbewußtsein. Eine Erkenntnis als Formung dieses Erlebens qua Erleben bedeutet eine theoretische Gestaltung, eine logische [. . .]* geleitete Vermittlung des unvermittelten Unmittelbaren bzw. eine Rationalisierung des Irrationalen, eine Zerstörung oder Stillstellung des Lebens im Schema der Begriffe als der Mittel und Ergebnisse des Formens selbst (Begriff als kondensiertes Urteil).

Ein zweites Motiv, das Bergson in seinem »Essai sur les données immédiates de la conscience« (1889) besonders stark betonte, wird aus der Sprache genommen. Das Erkennen teilt sich mit in der Sprache, in Worten. Die Sprache ist, sagt man, auf die räumliche Außenwelt zugeschnitten und ihre praktische, verstandesmäßig technische Beherrschung. Die Wortbedeutungen und Begriffe sind raumbezogen; alle Logik ist Logik des Raumes. (Das sind Sätze, auf denen Spengler heute als angeblichen Entdeckungen seine Grundthese aufbaut.) Sofern nun auch Philosophie und philosophisches Erkennen mit Begriffen arbeitet und mitteilend sich kundgibt, ist alle theoretisch begriffliche Erfassung des Erlebens, des Bewußtseins oder

* [unleserliches Wort]

des Geistes eine Verräumlichung und damit eine prinzipielle Verunstaltung. Zur Theoretisierung überhaupt kommt die besondere Unangemessenheit des Begrifflichen als eines Auseinander räumlicher Art gegenüber der Unräumlichkeit des Seelischen.

Sofern man nun – analog wie beim ersten Gegensatz von absoluter Apriorigkeit und historischer Relativität – an beiden Gliedern des Gegensatzes festhält, also die sogenannte Irrationalität des Lebens und Erlebens anerkennt und zugleich eine philosophisch (rational) theoretische Erkenntnis des Geistes nach seinen Leistungsrichtungen anstrebt, sieht man sich vor die Aufgabe gestellt zu vermitteln, d. h. die Spannung zwischen Irrationalem und Rationalem zu lösen und zu überwinden. Mit dieser zweiten Problemgruppe, die – wieder in der Sprache der Gegenwartsphilosophie – gekennzeichnet sein soll als das Erlebnisproblem, ist wiederum der Schritt zur Dialektik da: Anerkennung der Gegensätze mit gleichzeitig fortgehender Aufhebung.

Diese im Anwachsen begriffene Tendenz auf eine dialektische Philosophie (historisch gesprochen: die Annäherung an Hegel), die in den beiden Problemgruppen vorwiegend motiviert ist, bleibt dadurch charakteristisch, daß sie die Glieder der Gegensätze – also einmal ›absolut‹ und ›relativ‹ bzw. das Apriori und die Geschichte, dann ›rational‹ und ›irrational‹ – in verschiedenen, aber unwesentlichen Bedeutungsmodifikationen wie feste Spielmarken ansetzt und nun mit Hilfe der Dialektik auf eine würdige Einigung und Aufhebung der Gegensätze ausgeht. Die Grundstruktur der Philosophie bleibt auch in der transzendentalen Dialektik bestehen, mag sie sich auch noch so sehr von der Hegelschen entfernen. Die Philosophie selbst, der die Aufgabe solcher Vermittlung zukommt, kann nun als Leistung und Phänomen des Lebens in Betrachtung genommen, bezüglich ihrer möglichen Grundpositionen und gegensätzlichen Ausformungen in einer Dialektik zur vermittelten Einheit gebracht werden, so daß sich schließlich nahelegt, in der dia-

lektischen Philosophie die universale, den Reichtum der Gestalten wahrhaft in sich einende und aufhebende absolute philosophische Erkenntnis zu erwarten. (Auch Spenglers Idee einer universalen funktionalen Symbolik hat unverkennbar dialektischen Einschlag.) In eine solche umfassende Dialektik vermag man auch den berechtigten Kern der Phänomenologie einzubeziehen (kulturphilosophische oder verstehend psychologisch-zuständige Betrachtung), sofern man ihr ein lebendiges Sehen und Aufschließen unbewußter Phänomene zuweist, eine Intention darauf, so daß die Leistung aber der eigentlichen philosophischen Bearbeitung bedarf. Spengler (»Der Untergang des Abendlandes«) und Jaspers (»Psychologie der Weltanschauungen«) haben dies versucht; der erste in kulturphilosophischer, der zweite in verstehend psychologischer (zuständlicher) Betrachtung.

Die Problemlage ist nunmehr charakterisiert durch die beiden Fragegruppen: 1. das Problem der Apriorigeltung, 2. das Problem des Irrationalen. Beide stehen in engem gegenseitigem – Irrationalität des Geschichtlich-Zufälligen, aber auch das »irrationale Apriori« der Religion – und beiderseitigem Zusammenhang zum Problem der Philosophie selbst nach Idee, Grundstruktur und Methode¹. Es geht nicht darum, die Problemlage einfachhin aufzunehmen und durch eine neue Kombination und Umbildung oder durch eine lediglich strengere Fassung oder Abänderung des Sinnes einiger Grundbegriffe des Problemschemas eine neue Lösung vorzuschlagen, sondern es soll versucht werden, das Schema selbst und als solches aufzulockern, um erneut zur Idee der Philosophie vorzudringen. Es ist dabei nicht so, daß man die bisherige Philosophie »satt« bekommen hätte und sich nun daran setzte, ein neues System auszudenken und zu versuchen, ob es denn nicht einmal so ginge. Es ist nicht entscheidend, ob das zu Gewinnende unerhört neu oder alt ist, oder ob daraus wirklich ein System zu

¹ Vgl. unten S. 39 ff.

bauen ist oder nicht. Es steht ein anderes auf dem Spiel, nämlich die Philosophie zu sich selbst aus der Entäußerung zurückzuführen (phänomenologische Destruktion).² (Das Echte ist immer neu, weil das Alte immer in irgendeinem Sinne notwendig für uns unecht geworden ist. – Ich finde das Echte nur, sofern das Alte mit dabei ist, eine Strecke weit im Rückgang von ihm mitgeht. Es ist als vollzugsmäßiges Motiv im Philosophieren immer irgendwie in existenzieller Notwendigkeit da.)

§ 5. Die phänomenologische Destruktion

Zunächst gilt es, schärfer aus der konkreten gegenwärtigen Situation auf das Problem hinzuleiten. Das kann nur so geschehen, daß wir einmal und noch langehin die Sprache der Problemlage selbst reden. Das betrifft vor allem das Wort ›Leben‹ in den beiden Hauptrichtungen seiner Bedeutungsschwankung. Der Gebrauch ist für uns immer eine formale Anzeige dafür, daß das mit dem Wort Bedeutete irgendwie in die Problematik der Philosophie eingehen soll.

Die Hinleitung auf das Problem geschieht auf dem Wege der phänomenologisch-kritischen Destruktion, so zwar, daß vor allem die verdeckten Sinnmomente in einer Weise zum philosophischen Austrag kommen, daß sie auf etwas Entscheidendes hindrängen. Darin liegt einmal, wenn wir die Destruktion einmal lediglich mit Rücksicht auf ihre Funktion an geschichtlich vorgegebener Philosophie beachten, die Anerkennung und entsprechende Einschätzung der Kontinuität der Geistesgeschichte, die ›Überzeugung‹ (zunächst), daß es eine Naivität ist zu meinen, man könne heute und je in der Philosophie von vorne anfangen und so radikal sein, daß man sich aller sogenannten Tradition begibt. Es passiert dabei, daß dieser Radikalismus

² Aus welchem existenziellen Grundmotiv?

(z. B. Empirismus, aber auch der Rationalismus) lediglich ein Rückzug auf den eigenen gesunden Menschenverstand ist, der sich immer als rationalistisch verwässerter und so »verallgemeinerter« zufälliger geistiger Horizont herausstellt, dem die Philosophie immer wird mißtrauen müssen. So darf der Rückgang zu »den Sachen selbst«, wie er im Radikalismus der Phänomenologie oft ausgesprochen wird, nicht verstanden sein. Er besteht vielmehr mit darin, die eigene faktische Situation immer ursprünglicher zu vollziehen und im Vollzug zur Genuität vorzubereiten.

a) Die Funktion der Phänomenologie im Ganzen des Philosophierens

Die phänomenologisch-kritische Destruktion läßt sich aber direkt als zum Sinn des Philosophierens gehörig verständlich machen, so daß sie den Schein des Notbehelfs und der Vorbereitung des eigentlichen Philosophierens verliert. Äußerlich sieht ihr Geschäft zunächst aus wie ein kritisches Herumstochern an einzelnen Begriffen und Wortbedeutungen. Man zeigt auf: Vieldeutigkeiten, Widersprüche, Unklarheiten, Verwechslungen, Mangel an Sauberkeit und Schärfe der begrifflichen Arbeit. Wo solche Arbeit isoliert geleistet wird, und das geschieht nicht selten, erweckt es leicht den Eindruck, daß Phänomenologie Worterklärung, Aufdecken und Beheben von Äquivokationen, Bestimmen und Ausgrenzen von festen Bedeutungen ist. Diese Auffassung der Phänomenologie als ein nicht ganz unergiebiges Reinemachen im Feld der Vieldeutigkeit und Lässigkeit philosophischer und vorphilosophischer Begriffe wird dadurch begünstigt, daß die Phänomenologie als die Grundwissenschaft der Philosophie angesetzt und beansprucht wird. In diesem Sinne, nämlich als Klärung der Grundbegriffe der Logik, hat sie sich auch zuerst ausgewirkt.

Diese Rolle der Phänomenologie als Grundwissenschaft der Philosophie kann man sehr einleuchtend finden, zumal wenn

man sich vorwiegend oder ausschließlich in ihr bewegt im Sinne einer deskriptiven Disziplin. Sie wird nur etwas unbestimmt, sobald man die Frage stellt, wie weit diese Grundwissenschaft ausgebaut sein müsse, wie rein und in welchem Strukturzusammenhang die Fundamente zu legen seien, und an welchem ›Leitfaden‹ die Fundierungsarbeit für die Philosophie fortzulaufen habe, damit man mit der eigentlichen Philosophie würde beginnen können. Das beunruhigt nicht sonderlich, sofern man im Hintergrund einen landläufigen Begriff von Philosophie hat, bei der es sich eben wie von jeher um Logik, Ethik, Aesthetik und – wenn man etwas wagt – um Religionsphilosophie handeln muß. Bei der schärferen Fassung des Begriffs, ob im bewußten ausdrücklichen oder unbewußten Anschluß an alte philosophische Grundrichtungen oder nicht, ergeben sich dann Divergenzen, besonders wenn man die erkenntnistheoretische Grundstellung zur Grundlage nimmt. So ist der scharfe und wesentliche Gegensatz zwischen Husserl und der sogenannten Münchener Phänomenologie ein philosophischer, genauer ein erkenntnistheoretischer, der als solcher dann das Ganze der Philosophie jeweilig determiniert. Die Schwierigkeit liegt aber nicht darin, ob sich die ›realistische‹ oder die ›idealistische‹ transzendente Auffassung und Orientierung durchsetzt und gegen die andere behaupten kann, sondern ob es prinzipiell angängig ist, Phänomenologie als Grundwissenschaft für Philosophie anzusetzen, ohne einen radikalen Begriff der Philosophie zu haben. Nur von da läßt sich ihre Funktion bestimmen, wenn man überhaupt Phänomenologie als solche grundwissenschaftliche Vordisziplin ansehen will. Sofern in dieser ein Radikalismus der Klärung angestrebt wird, ist ihre eigene Ansetzung unradikal und bedeutet einen Abfall von der phänomenologischen Grundhaltung, wenn nicht aus dieser selbst der Begriff der phänomenologischen Philosophie und deren ›Voraussetzungen‹ erwachsen. Es ist hoffnungslos, auch nur beginnen zu wollen, solide und angemessene Fundamente zu legen, wenn der

Bauplan fehlt. Oder ist es nicht überhaupt eine unphänomenologische Tendenz, Fundamente für einen Bau legen zu wollen? Darf die Struktur der Philosophie überhaupt so »vorgestellt« werden? Grundverkehrt wäre die Meinung, es handle sich bei dem Gesagten um die sogenannte »kritische Frage«, um die Notwendigkeit, sie auch auf die Phänomenologie anzuwenden und zu fragen: »Wie ist Phänomenologie überhaupt möglich?«, so daß der Phänomenologie die transzendente Kritik vorgeordnet wäre. Das ist eine Argumentation, die nicht einmal an den primitiven Sinn der phänomenologischen Grundhaltung herankommt. Andererseits darf man sich nicht verhehlen, daß eine erste konkrete Ausbildung der phänomenologischen Grundhaltung, eine Fruktifizierung, notwendig war, um sie als mitgeteilte konkret zu haben, mehr noch, um entscheidende Verweisungen für ihren echten Vollzug zu gewinnen. Ein anderes ist aber die immanente Explikation ihres eigenen Sinnes und die von da geleitete Charakteristik, was sie selbst im Grunde ist und sein soll. Wie schwer solche Betrachtung fällt, zeigt Husserl selbst in der Einleitung zur ersten Auflage des II. Bandes der »Logischen Untersuchungen«, wo Phänomenologie als *deskriptive Psychologie* ange setzt ist.

Die Gefahr besteht nun ständig, daß man sie vorzeitig einzwängt in vorgegebene Weisen und Richtungen des Philosophierens; die Gefahr wächst mit der verständlichen und notwendigen Tendenz, mit der Phänomenologie zu einer Philosophie zu kommen (vgl. Scheler, der den Eindruck erweckt, Phänomenologie sei etwas »zum Katholischwerden«). So ist, was neuerdings durchbricht als formale Phänomenologie, gewiß etwas Verschiedenes von der bisher bekannten, allerdings selbst nicht »konkreten«. Insofern kann man mit Recht und instinktiv stutzig werden. Die Frage ist aber, ob diese formale Phänomenologie nicht doch einen ursprünglich eigenen Sinn und eine bestimmte explikative Funktion im Ganzen des Philosophierens hat und ob ihre Ausformung im Sinne einer apriorischen

Vernunftwissenschaft lediglich sekundär und phänomenologisch nicht originär bleibt.¹

Wir sind zu diesen Überlegungen geführt durch den Versuch, den Sinn der phänomenologisch-kritischen Destruktion zu verstehen und ihn zu erfassen als über bloße Worterklärung hinausgehend. Bei diesem fraglichen Worterklärungsgeschäft handelt es sich nicht um beliebige, sondern um solche, die sogenannte Grundbegriffe ausdrücken, z. B. ›Vorstellung‹; und die Bedeutungen werden geklärt, weil sie unklar sind, weil verschiedene Bedeutungen durcheinanderlaufen, weil also das Wort selbst ›vieldeutig‹ ist. In der ›Vieldeutigkeit‹, die immer zugleich mit einer Undeutlichkeit der Bedeutungen mitbehaftet ist, ist eine Vielheit von Bedeutungsrichtungen angezeigt, der Hinweis auf verschiedene Bedeutungszusammenhänge in verschiedenen logischen Strukturkomplifikationen gegeben. Diese selbst tragen in sich einen ausdrückenden Sinnbezug auf Gegenstandsbereiche, die ihrem Was-Charakter nach mehr oder minder genuin erfahren und aufgefaßt werden.

Schon der Verfolg der Vieldeutigkeit allein ist also das verstehende Nachgehen in auseinanderlaufende Bedeutungsrichtungen. Mit deren Unterscheidung und Scheidung ist gegeben eine mögliche Charakterisierung ihrer selbst und des ›zugrundeliegenden‹ Gegenstands- oder Objektgebietes. In der Klärung solcher Worte liegt also, sofern sie echt vollzogen ist, das einheitliche über- und zusammenschauende Gegenwärtighaben der Bedeutungsrichtungen. Es besagt zugleich das Gegenwärtighaben von verschiedenen Situationen, aus denen die Bedeutungsrichtungen auslaufen und in denen sie echt verfolgbar werden. Von diesem noch ganz anfänglichen Verstehen des Sin-

¹ Ob wir uns dabei doch nicht zu vorschnell verhaun haben, ob diese formale Phänomenologie etwas ist, was wir nicht unterbringen und durch Husserl selbst angeleitet im Sinne einer Vernunftwissenschaft deuten. Vielleicht ist der ursprünglich eigene Sinn ein berechtigter und hat eine aufhebende Funktion im Begriff der phänomenologischen Philosophie. Es zeigt sich in diesen Schwankungen einer der Mängel fester letzter Orientierung.

nes der Klärung ist zurückzugehen zur philosophisch ursprünglichen Vollzugsbasis, aus der ein solches Klären und Bestimmen erwachsen muß.

b) Die Vorgriffsgebundenheit der phänomenologischen
Destruction

Die sogenannte ›bloße Worterklärung‹ und Hantieren mit ›bloßen Bedeutungen‹ ist eine Aufgabe und ein Absehen, das eine reiche und nur ganz bestimmt zugängliche Situation voraussetzt, in der nun konkrete Situationen durchlaufbar sein müssen, in denen sich die rudimentären, halbklaaren Bedeutungsmomente voll auszeichnen und bestimmte Konturen gewinnen. Es ist kein blindes Aufgreifen von Bedeutungen, die einem gerade so zufallen, kein bloß technisches Anhängen einer dieser Bedeutungen an eine vorgegebene Wortgestalt. Die Gefahr besteht gewiß, sie wird in der Phänomenologie gerade nicht immer und überall vermieden, und man ertappt sich selbst oft dabei, daß man versucht ist, Worte ›aus dem Zusammenhang zu reißen‹ und von diesem her nicht ausdrücklich eine Bedeutung aufzunehmen, sie anschaulich zu erfüllen und das, was sich da gibt, als absolute Gegebenheit anzusetzen, ohne daß die Situationen und der Situationswechsel für den *Bezugs- und Vollzugs-sinn* solcher ›bedeutungserfüllenden Akte‹ phänomenologisch mit in Rechnung gezogen wurde. Dieses Übersehen liegt daran, daß das Situationsphänomen an sich noch phänomenologisch zu wenig vertraut und in seiner prinzipiellen Bedeutung erfaßt ist. So sind auch die konkreten Situationen nicht zu verwechseln mit bloßen ›Gesichtspunkten‹ der Betrachtung.

Solange dieser Mangel fortbesteht, bleibt auch das, was ›*Vorzeichnung*‹ genannt wird, verschwommen. Es ist nämlich das Eigentümliche, daß Bedeutungen in Zusammenhänge verweisen; phänomenologisch wird vorfindlich, wie in ihnen selbst Motive so ansetzen, daß diese eine Direktion des Sinnzusammenhangs geben. Diese Direktion selbst bringt mit sich eine

erste Auflockerung der Sinnbezüge und mit diesem Auflockern ein Anklingen und Ansprechen sowie Aufspringen neuer direktionsgeladener Motive. Es gilt also, das Phänomen der ›Vorzeichnung‹ selbst zu klären, das besagt, in der phänomenologischen Grundhaltung zu verstehen, d. h. auf seine Ursprungsmotive zurückzuleiten. Dabei ist eine entscheidende Aufgabe zu zeigen, wie Sinn-Mannigfaltigkeit und Sinn-Einheit durch Vorzeichnung mitcharakterisiert, genauer wie diese in den ersten ›fundiert‹ ist, was Fundierung ursprünglich und vollzugsmäßig besagt, wie Einheit und Mannigfaltigkeit des Sinnes als expliziert aus *Existenz* verstehbar ist, desgleichen das ›Aprioric‹. Es muß ferner verständlich werden, wie Vorzeichnungen motiviert sind in dem phänomenologischen Grundakt des lichterschließenden – Licht: unabgehobener Zusammenhang von Sinn in einem ganzen Voraspekt – *Vorgriffs*, der selbst mit philosophischer *Grunderfahrung* (einer Erfahrungswelt) sich abhebt.

Die phänomenologische Destruktion – als Grundstück phänomenologischen Philosophierens – ist also nicht richtungslos; sie greift nicht zufällig Wortbedeutungen auf, um sie mit anderen aufgegriffenen zu erklären. Sie ist auch kein bloßes Zertrümmern, sondern ›gerichteter‹ Abbau. Sie führt in die Situation des Verfolgs der Vorzeichnungen, des Vollzugs des Vorgriffs und damit der Grunderfahrung. Daraus erhellt, daß alle phänomenologisch-kritische Destruktion *vorgriffsgebunden* ist – und damit nicht letztursprünglich und letztentscheidend, sondern philosophische Grunderfahrungen voraussetzt.

[Anmerkung:] Die Bedeutung von Vorzeichnung und Vorgriff (wie und woher motiviert) für die philosophische Begriffsbildung.² ›Vorzeichnung‹, ›Vorgriff‹ und ›Verfolg im aufmerksammachenden Verstehen‹ kontrastieren mit der *induktiv* (Dingobjekte induzierenden) epagogischen Methode. Die Idee der epagogischen Methode: vom Einzelnen als ›Besonderem‹

² ›Primär‹ dialektische Funktion – ›Zugangsbegriffe‹. Ver. aus Ex. u. Afm.

bzw. als ›Fall‹ zum ›Allgemeinen‹, zur ›Gattung‹ bzw. zum ›Gesetz‹. Man faßt bei ihrer Charakteristik nur ins Auge: Ausgang und Ziel, aber auch diese selbst werden nur objektartig nach Soll und Haben (Resultat) gesehen. Induktion besagt lediglich das Führen von—zu. Der sinn genetische Prozeß, seine genuine theoretische Situation, nämlich die Induktion von Objekten und Dingen, dann der *theoretische* Vorgriff der Objektinduktion und seine Motive, die Grenzen der motivgebenden Situation, deren Ausformung u. s. f. werden nicht untersucht, auch nicht die Möglichkeiten, die für solche theoretischen Vorgriffe bestehen. (Vgl. Driesch, Über Induktion;³ Nik. Hartmann über Experiment in: Philosophische Grundfragen der Biologie.⁴)

c) Philosophie und faktische Lebenserfahrung

Die phänomenologische Destruktion ist andererseits auch nicht ein bloß sekundäres und bequemes, leichter zu handhabendes methodisches Mittel für begrenztere Zwecke, sondern ist mit ein Grundelement der phänomenologischen Haltung, ihr also als solcher zugehörig und in jeder phänomenologischen Grundhaltung, in ihrem ›Ansatz‹ mitzuvollziehen. Warum, das sei jetzt nur angedeutet.⁵ Der nächste Grund liegt darin, daß Philosophie nicht in allgemeinen abgezogenen Definitionen besteht, sondern immer ein Element der *faktischen Lebenserfahrung* ist. Das besagt nicht etwa: Philosophie soll nicht Konstruktionen machen und Hirngespinnsten nachgehen, sondern sich an die empirische Erfahrung halten, soll ›induktiv‹, soll ›positiv‹ sein. Es besagt etwas ganz Prinzipielles und betrifft gar nicht die Weisen und Wege der Begründung philosophischer Sätze und

³ Hans Driesch, Zur Lehre von der Induktion. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. Jahrgang 1915. 11. Abhandlung. Heidelberg 1915.

⁴ Nikolai Hartmann, Philosophische Grundfragen der Biologie. Göttingen 1912.

⁵ Ursprünglich verständlich aus Existenzbezug – faktisches Leben – Afm.

betrifft auch nicht die Einschränkung des Gegenstandsgebietes der Philosophie auf ›Erfahrung‹ im Sinne der empirischen Erfahrung. Was positiv gemeint ist, wird nur in einer eingehenden Betrachtung des Sinnzusammenhangs der faktischen Lebenserfahrung zugänglich.⁶ Es sei hier lediglich anzeigend hingewiesen durch einen Charakter der faktischen Lebenserfahrung. Es ist das die Eigentümlichkeit, die ich als *Verblässen der Bedeutsamkeit* bezeichne. Es ist kein Verschwinden, sondern ein Verblässen, d. h. ein Übergang in das Stadium und in den Modus der Nicht-Ursprünglichkeit, wo die Echtheit des Vollzugs, vorab die Vollzugerneuerung fehlen, die Bezüge selbst sich abschleifen, und wo lediglich der selbst nicht mehr ursprünglich gehabte Gehalt ›interessiert‹.⁷ *Verblässen* hat nichts zu tun mit ›aus dem Gedächtnis verlieren‹, ›vergessen‹ oder mit ›kein Interesse mehr finden an‹. Der Gehalt der faktischen Lebenserfahrung *fällt ab* aus dem *Existenzbezug* gegen andere Gehalte, der abfallende bleibt in *Verfügbarkeit*; diese selbst kann aber ihrerseits als Sinncharakter des Bezugs verblässen und in den der bloßen *Verwendbarkeit* übergehen. (›Verblässen‹, ›Übergang‹ usf. sind ›*existenzielle Begriffe*‹.)

Das betrifft – wie jeden Gehalt, Bezug und Vollzug der faktischen Lebenserfahrung – auch die Wissenschaften und die Philosophie, beide allerdings nach ihrer ›Stelle‹ in der faktischen Lebenserfahrung in verschiedener Hinsicht und in verschiedener Weise. Wissenschaftliche und philosophische Begriffe, Sätze und Betrachtungsarten durchsetzen mehr oder minder umfänglich die faktische Lebenserfahrung, setzen sie aber nicht zusammen; und zwar durchsetzen sie diese im Charakter des Verblässen, d. h. sie sind aus dem ursprünglichen Existenzbezug abgefallen. Sofern sich nun die phänomenolo-

⁶ Phänomene, die mit dem *Raum* gar nichts zu tun haben, sondern einen ganz bestimmten ursprünglichen Sinnzusammenhang der faktischen Lebenserfahrung ausmachen.

⁷ Verfügbarkeit, Verwendbarkeit; Wirklichkeits- und Seinsbegriffe; existenzielle Genealogie der Seinsbereiche und -begriffe.

gisch-kritische Destruktion ausdrücklich auf faktisch vorgegebene Philosophien richtet, unterliegen diese der Frage auf Ursprünglichkeit des Existenzbezugs, ferner der Frage nach dem Ausmaß der philosophisch reinen Ausformung der in ihrem Ansatz, ihrer Leitposition und ihrer Idee mitgegebenen Grundbegriffe und Phänomene, und ebenso der Frage nach dem rechten Verfolg der abhebbaren Vorzeichnungen.

Es ist aber noch schärfer zu scheiden: I. die Zugehörigkeit der faktischen Lebenserfahrung *als solcher* zur Philosophie und damit die Zugehörigkeit der Destruktion zur ›Methode‹; II. die Notwendigkeit des Ausgangs von vorgegebener Philosophie ist nicht I gleichzusetzen, nur insofern als die jeweilige faktische Lebenserfahrung irgendwie durchsetzt, philosophisch belastet sein wird; Notwendigkeit der Kontinuität der Probleme – des allerdings nachkommenden ›*auszubreitenden*‹ *Verstehens*.

Nun könnte man sagen: Gewiß, die Philosophie kann mit einer kritischen Auseinandersetzung beginnen, und dabei wird sie sich verwiesen sehen an die faktische geistesgeschichtliche Situation, und insofern wird sie in der faktischen Lebenserfahrung stehen; aber sie kann darauf verzichten und gleich positiv aufbauen. Dagegen werden wir sehen, daß das eine Grundtäuschung ist, und daß jede Philosophie die faktische Lebenserfahrung in irgendeinem Sinne – wenn auch ganz versteckt, unecht und stark theoretisiert – in ihrer Problematik vom Ansatz an mitschleppt.

Vorläufig ist es nur eine These, daß *die faktische Lebenserfahrung in einem ganz ursprünglichen Sinne der Problematik der Philosophie zugehört*, und zwar in einem Sinne, der bislang verdeckt lag und Grund vieler Scheinprobleme der Philosophie wurde⁸, ferner in einem Sinne, der nichts zu tun hat mit dem Vorurteil des Positivismus, und der weit entfernt ist von der These, jede Philosophie sei Gewächs ihrer faktischen geistigen Situation und als solche notwendig und von vornherein relativ.

⁸ Das ganze Leben, Kultur usf. als »Äußerung« der Existenz!

d) Die Anwendung der Destruktion in den beiden Problemgruppen

Die zuvor gezeichnete historisch-faktisch vorgegebene Problemlage wird also Ansatz für die phänomenologisch-kritische Destruktion. Bei dem Mangel eines konkreten Verstehens und dem Fehlen einer genügenden expliziten Interpretation der für die Vorzeichnungen als motivierend in Frage kommenden *vorgrifflichen* Sinnbezüge kann diese Destruktion nur angedeutet werden, abgesehen davon, daß sie die Ökonomie der Vorlesung empfindlich stören müßte.

Bei der Kennzeichnung der Problemlage sind uns – abgesehen von dem erstgenannten Gegensatz zwischen strengwissenschaftlicher Philosophie und Weltanschauungsphilosophie, den wir jetzt vorläufig im Hintergrund lassen – zwei Problemgruppen begegnet, die gemeinsam dadurch gekennzeichnet sind, daß in ihnen das ›Leben‹ als Urphänomen angesetzt ist. Nach den beiden Bedeutungsrichtungen, die das Wort vorwiegend zeigt, gliederten wir: I. das Problem des Apriori bzw. der absoluten Geltung, II. das Problem des Irrationalen.

Die Problemspannung kann durch Gegensätze veranschaulicht werden; für die erste Gruppe durch den Gegensatz von Relativität und Zufälligkeit des Historischen auf der einen und absoluter Geltung des Vernunft- und Wertapriori auf der anderen Seite; für die zweite Gruppe durch den Gegensatz von Erleben (im engeren Sinne) als atheoretisches und dem Erkennen seiner (als theoretisches Erfassen des Atheoretischen).

Es ist leicht zu zeigen, daß es sich nicht – sofern es so etwas überhaupt gibt – um an der Peripherie der Philosophie gelegene Sonderprobleme handelt, die den Kern im Grunde kaum berühren, sondern daß in ihnen die Philosophie selbst mit in Frage steht. In der ersten Gruppe sind Fragen verflochten wie die nach dem eigentlichen *Gegenstand* der Philosophie, dem Apriori; sodann die Fragen, was ›Apriori der Vernunft‹, was ›Vernunft‹ und ›Vernunftbewußtsein‹ besage, welches die *in-*

haltliche Struktur des Aprioribereiches sei, wie sein Verhältnis zum Einmaligen und Relativen der Geschichte, überhaupt der empirischen Tatsächlichkeit zu denken sei, und schließlich, in welcher Weise – sofern die Philosophie transzendental orientiert sein soll – all diese Fragen in das Bewußtseinsproblem einzubauen oder von ihm aus zu entwickeln seien; kurz: *wie es um das steht, womit Philosophie sich beschäftigt.*

In der zweiten Gruppe liegen Fragen nach der Weise der erkenntnismäßigen theoretischen Bemächtigung der fraglichen Gegenständlichkeit: ob die Philosophie gegenüber der Totalität des Lebens – als Gestalten und Erleben – nicht zu einer Gewaltsamkeit verurteilt ist; oder ob sie nicht gerade ihm am nächsten kommt, sofern sie es ›zerstört‹; und ob sie es dabei genügen lassen soll und muß, das Leben in einem Begriffssystem zu ordnen, so daß alles und jedes unterzubringen ist und so seine Stelle hat – ein wohlpräpariertes System, das nichts außerhalb seiner läßt, das man nach Zweckmäßigkeit, Ökonomie, Schärfe der dialektischen Komposition, Schönheit, Abrundung und Geschlossenheit beurteilen kann; und schließlich ob sachhaltige Sätze im Sinne der Wissenschaften zu gewinnen sind, die sogar den Gegenstand der Philosophie adäquat fassen und zum begrifflichen Ausdruck bringen; kurz: *wie es um die Weise und Methode steht, mit der Philosophie ihren Gegenstand bearbeitet.*

Eine weitere Frage wäre die, ob beide Gruppen getrennt behandelt werden können und warum nicht. Beide Fragegruppen entspringen aus einer Wurzel, dem Urphänomen des Lebens; ob echt oder nicht, bleibe dahingestellt.⁹

Mit den genannten Gegensätzen sind offenbar bestimmte Phänomene gemeint, obzwar der Grad der bedeutungsmäßigen Fassung verschieden ist. Wir lassen diese Phänomene selbst auf

⁹ Vgl. später, wo fraglich wird, ob diese Gruppenscheidung selbst zu erhalten und nicht vielmehr zu destruieren ist. (Zur Destruktion des Apriori-problems.)

dem Untergrund des Urphänomens und gehen einigen Hauptlinien ihrer sinnmäßigen Vorzeichnungen nach, um damit das Zentrum der Fragestellung zu gewinnen. Es bleibt allerdings noch dahingestellt, wie weit es als Zentrum und ob überhaupt der ganzen philosophischen Problematik angesprochen sein wird.

Wir nehmen aus jeder Problemgruppe *ein* Phänomen sowie die mitgegebenen um es ›kursierenden‹ Vieldeutigkeiten, was für die vorliegenden Zwecke genügt, wenn es auch längst nicht der Aufgabe der Philosophie genügt: 1. Vorgabe der Vieldeutigkeit, 2. erste Hebung, 3. Verfolg der Vorzeichnungen, 4. Vorgriffsverstehen.

ERSTER TEIL
ZUR DESTRUKTION DES APRIORIPROBLEMS

§ 6. *Die sechs Bedeutungen von Geschichte und erste Hebung
der in ihnen gelegenen Vorzeichnungen*

Das aufdringlichste Phänomen gleichsam in der ersten Problemgruppe, das das Apriori bzw. die absolute Geltung, den Gegenstand der Philosophie, in Gefahr bringt, ist die *Geschichte*.

Mit dem Wort ›Geschichte‹ meinen wir Verschiedenes; – Bedeutungen, die alle doch auf einen einheitlichen Sinnzusammenhang zurückweisen.

I. Wenn ich sage: »Mein Freund studiert Geschichte« oder, wie der schöne Ausdruck heißt, »Er macht in Geschichte«, so meine ich Geschichte und nicht Jura oder Naturwissenschaft; Geschichte besagt hier *Geschichtswissenschaft*.

II. Jemand behandelt ein philosophisches Problem, man gibt ihm den Rat: »Orientieren Sie sich mal etwas in der Geschichte!«, d. h. an den tatsächlichen Realisierungen der Bearbeitung des Problems. Oder man sagt: »Von eigentlicher Philosophie versteht er nicht viel, aber er ist ein ausgezeichnete Kenner der Geschichte.«

III. Man spricht von ›geschichtslosen‹ Stämmen und Völkern und meint: sie haben keine Geschichte. Das besagt nicht: sie haben keine Geschichtswissenschaft; auch nicht: ihre Vorfahren sind nicht wirklich gewesen; und ebenso nicht: sie seien nicht Produkt voraufgegangener Tatsächlichkeit; sondern man meint: sie haben keine *Tradition*.

IV. Wieder anders spricht man von der ›Geschichte‹ als der großen Lehrmeisterin fürs Leben, z. B. für die *Politik*.

V. Anderes meint man, wenn man sagt: »Diese Stadt hat eine sehr wechselvolle Geschichte.« Oder: »Dieser Mensch hat eine traurige Geschichte.«

VI. Ich frage z. B.: »Was ist das nun wieder für eine Geschichte?« Oder man sagt: »Mir ist eine sehr unangenehme Geschichte passiert.«

Mit der bloßen Konstatierung der Vieldeutigkeiten ist nichts getan; es kommt darauf an, das sogenannte Vorverstehen zu üben, den Sinn zu verstehen, wie er faktisch gemeint ist, d. h. sich in die *Situation* zu versetzen, in denen solche Aussagen faktisch vollzogen werden, um so die Blickmöglichkeit zu gewinnen, in der die vorherrschenden und weiterleitenden Sinnmomente zur Hebung kommen können.

Wir versuchen nun eine erste Hebung der in den Vieldeutigkeiten gelegenen Vorzeichnungen, und zwar noch in der Auffassung und Explikation, die im Umkreis des Verstehens in der faktischen Lebenserfahrung bleibt.¹

I. »Er studiert Geschichte« im Sinne der Geschichtswissenschaft. Mit Geschichte ist faktisch – in der faktischen Lebenserfahrung in ihrem mit ihr mitgegebenen Lebenszusammenhang – etwas *Bestimmtes* gemeint, aber im Charakter der Unbestimmtheit. Was ist mit dieser Unbestimmtheit gemeint? Ich weiß von jemand, daß er das erste Semester Geschichte studiert. Diese Meinung kann ich explizieren, indem ich mir gegenwärtig mache: er geht immer zu Finke und Below ins Seminar, sitzt auf der Bibliothek und schleppt große Codices nach Hause, arbeitet an mittelalterlichen Papsturkunden; man sieht ihn nie in den naturwissenschaftlichen Instituten arbeiten. Das ist eine rohe Explikation im Stil der faktischen Lebenserfahrung. Man kann dieser weiter nachgehen. Geschichte studieren ist doch nicht einfach lesen, sammeln, ex-

¹ Es leitete letztlich ein Vorgriff, bezüglich auf Existenzbezug, der sich selbst in der Durchführung der Destruktion – und so überall – echt phänomenologisch ausdrückt; anders nicht!

zerpieren, sich Kenntnisse aneignen; es ist ein Hineinwachsenwollen in eine Methode, in eine zielgeleitete Erkenntnisgewinnung, die im Durchgang durch bestimmte Vorkehrungen der einzelnen Erkenntnisschritte geschieht. Mit dem Studium der Geschichtswissenschaft geht in eins das Studium der geschichtlichen Vergangenheit. Geschichte studieren besagt also: sich die geschichtliche Welt zugänglich machen, aber in der Form des HineinwachSENS in Geschichtsforschung als Wissenschaft. Auf dem letzteren liegt der Nachdruck, wenn ich sage: er studiert Geschichte und nicht Theologie und auch nicht Naturwissenschaft. Bei I fungiert Geschichte also in der Bedeutung einer Wissenschaft (konkrete Logik usf., zugänglich in theoretischer Einstellung).

II. Wenn von jemandem gesagt wird: »Von der Philosophie selbst versteht er nicht viel, aber er ist ein ausgezeichnete Kenner der Geschichte, er weiß in der Geschichte überall Bescheid«, so weist die vorliegende Bedeutung des Wortes auf das, *was* so und so historisch feststeht, *was* früher so und so gewesen ist, *was* da *vorkam*, *was* da gelehrt wurde, *was* an Auffassungen über die verschiedenen Probleme vertreten *wurde*: ein *Tatsachenfeld* ist direkt gemeint ohne Absehen auf die Weise seiner Vergegenwärtigung, seiner Erkenntnis.

III. Die Rede von »geschichtslosen Stämmen und Völkern«, mag sie berechtigt sein oder nicht, meint wieder etwas anderes mit dem Wort »Geschichte«: Stämme *ohne Geschichte* geben keine Urkundenpublikationen heraus, schreiben keine Darstellung ihrer Vergangenheit.² Damit ist nicht gemeint, diesen Stämmen fehlte es an einer ausgebildeten Geschichtswissenschaft, an der faktischen Möglichkeit, in ihrer faktischen Lebenserfahrung mit verfügbar zu haben den Zugang in eine bestimmte theoretische Einstellung auf ein bestimmtes Sach-

² Vgl. A. v. Harnack, Der Geist der Morgenländischen Kirche. Sitzungsprotokolle der Preuß. Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, 1913. S. 159 (»die erlebte innere Geschichte« – seine Geschichte; »Geist des Volkes« – »Schicksal«).

gebiet. Sie sind ohne Geschichte – will auch nicht besagen, daß es bezüglich ihres Daseins, des Daseins des Stammes, nicht ein Früher gegeben habe, daß bei ihnen überhaupt früher nichts geschehen wäre, daß bei ihnen nichts passiere, nichts vorkomme in dem es so und so war, vielleicht genauso wie heute. Die jetzt Lebenden sind die Späteren von Früheren, sie haben ein Früher, in dem sie so und so waren, aber sie haben keine Geschichte. Das will besagen: sie haben keine *Tradition*, sie ›fühlen‹ sich nicht *als* die Späteren von Früheren. Vergangenheit ist nicht ein Charakter für sie, in dem sie faktisch leben und der den Gehalt ihrer Lebenserfahrung irgendwie durchsetzt; sie pflegen nicht die Vergangenheit. Die geschichtslosen Stämme leben nicht in Situationen, die von Schätzungen und Einbeziehung des bedeutsamen Vergangenen in den faktischen Lebenskreis – wenn auch nur latent und habituell – durchherrscht sind. Sie leben jeden Tag in den Tag hinein, was der Tag eben bringt. Sie haben auch keine Zukunft, keine Aufgaben. Umgekehrt, was sie getan und gelebt haben, interessiert sie ebenfalls nicht. Und auch die Leistungen als gegenwärtige sind ihnen gleichgültig als abgeklärtes Resultat, das ›vorbei‹ ist. (Inwiefern man dann von ahistorischem ›Sein‹ und weiter von ›antihistorischem‹ Sein sprechen kann, ob beidesmal ›historisch‹ in denselben Sinnzusammenhang verweist, werden wir später sehen.) – Es trifft auch nicht die Bedeutung, wenn man interpretiert: sie *kennen* ihre eigene Vergangenheit nicht. Denn man kann eine sehr reiche Tradition ›haben‹, d. h. von ihr und aus ihr leben, ohne die Vergangenheit eigentlich sachmäßig zu kennen. Meist ist das gerade nicht der Fall.

IV. *Historia vitae magistra*. In dem Wortgebrauch ›Geschichte‹, die Lehrmeisterin des Lebens, ist weder gemeint die Geschichte als Geschichtswissenschaft noch Geschichte als Sachgebiet bzw. als gekanntes Sachgebiet – Tatsache, d. h. der gegenständliche Gehalt als Korrelat geschichtswissenschaftlicher Erkenntnis. Es ist aber auch nicht Geschichte im Sinne von ›Tradition‹ gemeint. Diese Bedeutungen mögen alle oder kön-

nen alle mehr oder minder ausgeprägt mit in diejenige des in Frage stehenden Wortgebrauchs eingehen, aber sie machen sie selbst nicht aus und treffen nicht das *ihr* Eigene, ihr *Eigentliche*. Gemeint ist die Vergangenheit, und zwar gesehen von einer ganz bestimmten in der faktischen Lebenserfahrung lebendigen Tendenz aus, die Vergangenheit im Charakter eines eigentümlichen Bezogenseins auf diese Tendenz. Dieses eigentümliche Bezogensein hat den zum faktischen Leben zugehörigen Charakter der Verfügbarkeit. Die Geschichte – nicht die eigene Tradition, sondern gerade die andere, fremde – soll Anweisungen geben für gegenwärtiges Leben, sofern dieses selbst etwas anstrebt. Für den aktiven Politiker muß nicht, aber kann durchaus die Geschichte – nicht nur die im engeren Sinne politische, sondern Vergangenheit im weiteren inhaltlichen Ausmaß – lebendig verfügbar sein, und zwar nicht in der Weise des vom Geschehenen lediglich theoretischen Kenntnissnehmens und des dann Schlüsseziehens auf eine Verwendung des Geschehenen im Sinne einer Warnung oder positiven Führung, vielmehr so, daß ihm in seinem faktischen politischen Leben und von diesem aus die Vergangenheit voll vertraut ist, und daß er mit aus ihr heraus wirkt, so daß diese Vertrautheit mit der Geschichte selbst jede neue geschichtliche Erfahrung bestimmt.

V. In Sätzen wie »Dieser Mensch hat eine sehr traurige Geschichte« oder »Diese Stadt hat eine wechselvolle Geschichte« fungiert das Wort »Geschichte« wieder in einer eigenen Bedeutung, die mit den bisher besprochenen in bestimmter Weise zusammenhängt. Man möchte sagen: Geschichte ist gleichbedeutend mit »Vergangenheit«. Was »Vergangenheit« besagt, ist zunächst verständlich, nämlich in der rohen und unscharfen Weise des faktischen Gebrauchs. Will der erste Satz aber nur besagen, daß dieser Mensch eine Vergangenheit hat, und diese Vergangenheit ist nun gerade eine traurige, daß er sich also dadurch von anderen Menschen unterscheidet, sofern eben der Mensch etwas ist, das »wird«, in einer Entwicklung, in einem zeitlichen Verlauf, der so und anders charakterisiert sein kann?

Oder besagt ›Vergangenheit haben‹, ›Geschichte haben‹, etwas Neues gegenüber den vorgenannten Bedeutungen von Geschichte, so daß durch Einsetzen der vorgenannten Bedeutungen in die Wortverbindung nicht das getroffen wird, was sie ursprünglich und echt meint? Offenbar; das wird im Rohen schon deutlich, wenn wir versuchen, die vorigen Bedeutungen, auch wenn sie noch gar nicht scharf bestimmt sind, zu durchlaufen. – ›Geschichte haben‹ meint nicht ›Geschichtswissenschaft haben‹. Es ist auch nicht gemeint: die geschichtliche Vergangenheit als Sachgebiet ›haben‹. Es heißt nicht: Tradition haben. Es besagt auch nicht: Geschichte haben als Vertrautsein in den charakterisierten Weisen mit geschichtlicher Vergangenheit. Und auch nicht: Vertrautsein mit der eigenen Geschichte, der Geschichte, die der betreffende Mensch ›hat‹. (Es ist dieses vorläufig nur wichtig, daß Sie aufmerksam werden und in die Situation kommen, wo Sie anstoßen, d. h. wo etwas Eigenes sich ankündigt.)

VI. Und nun noch der Gebrauch des Wortes in einer scheinbar trivialen Bedeutung. Ich sage: »Das ist mir eine schöne Geschichte« oder »Mir ist heute eine sehr unangenehme Geschichte passiert«. Geschichte besagt hier ›Vorkommnis‹, ›Vorfall‹, und zwar ein Vorkommnis, bei dem ich selbst irgendwie engagiert bin, das mich angeht.

Es liegt also daran, sich in die angezeigten Situationen des Verstehens der jeweiligen Bedeutung zu versetzen, und zwar ohne Erklärungsversuch und ohne geschichtslogische oder erkenntnistheoretische Vormeinungen; es gilt, die Bedeutungen in ihrer konkreten Unbestimmtheit, die doch eine jeweils eigencharakterisierte ist, zu verstehen.

Was soll nun nach dieser Vorgabe der Vieldeutigkeiten, nach der ersten Hebung der jeweils eigenen Bedeutungszusammenhänge geschehen? Es liegen verschiedene einzelne Bedeutungen bzw. einzelne Fälle vor. Man möchte versucht sein, das Gemeinsame – also das, was Geschichte überhaupt besagt – zu suchen, um dann die Fälle als besondere Differenzierungen zu

ordnen und zu gliedern. Man sieht sofort, daß es so nicht geht. Man wird von selbst dazu geführt zu fragen, woher diese verschiedenen Bedeutungen jeweils ihren Sinn gewinnen, und wo der ursprüngliche Sinn liegt all der Bedeutungszusammenhänge, die angezeigt sind, also der ›Ursprung‹, aus dem sie erwachsen. Es wird nicht etwa die Frage gestellt, wie es faktisch kam, welche Anlässe faktisch vorlagen, daß die Bedeutungen so auseinandergehen, sondern die Frage, worin die ursprungsmäßigen Motive für die Genesis dieser Sinnzusammenhänge liegen.

Wir nehmen nun das vorläufig Gehobene wieder auf und verfolgen antreffbare Vorzeichnungen schärfer, was einer Explication der Sinnzusammenhänge gleichkommt. Wie weit wir dabei gehen, bestimmt sich selbst aus dem Kreis der leitenden Aufgaben.

§ 7. *Der rechte Verfolg der Vorzeichnungen:
Die Explication der Sinnzusammenhänge*

ad I.

Geschichte in der Bedeutung von Geschichtswissenschaft: Das besagt einen Zusammenhang von Aufgaben für theoretisches Erkennen, aus welchen Aufgaben dieses Erkennen sich determiniert zu eigentümlichen Methoden. Diese Aufgaben und diese Methoden sind in der faktischen Lebenserfahrung in bestimmter Weise zugänglich. Der Zugang schreibt besondere Einstellungen vor, die von der des faktischen Lebens vielleicht verschieden sind. Was da mit Geschichte gemeint ist, kann verstanden werden und muß es ursprünglich als ein Zusammenhang von Verhaltensweisen des Erfahrens und Leistens. Fragt man, *wodurch* er gerade dieser ist, der als *Geschichtswissenschaft* bezeichnet werden kann und nicht ein anderer, von wo die Determination ausgeht, dann zeigt sich, daß *mitbestimmend* hierfür das ist, wovon die Wissenschaft handelt, worüber sie geht – die Geschichte; so wie Naturwissenschaft Wissen-

schaft von der Natur ist. Zum mindesten macht man beide gern in dieser Gegenüberstellung verständlich. Ob mit Recht oder nicht, haben wir hier nicht zu untersuchen. (Geschichte als konkrete Logik.)

ad II.

Geschichte, sagt man, bedeutet etwas *Objektives*: das, was geschehen ist, die Vergangenheit, das Vergangene. Damit ist in weitester Umspannung alles, was je geschehen ist, gemeint. Wir gehen nicht auf die Frage ein, ob alles Geschehene auch schon historisch sei, oder ob das Historische nur einen Ausschnitt aus dem Geschehenen ausmache. Wie auch immer, es handelt sich um Tatsachen, Ereignisse, Menschen, Kulturen usf., die faktisch einmal waren. Es handelt sich um etwas, was seinem Wasgehalt nach charakterisierbar ist, etwas, das seinem Was nach – nach dem, was von ihm bekannt ist – in keinem Zusammenhang steht mit dem, was Geschichte im I. Sinne bedeutet, nämlich ein Zusammenhang theoretischer, methodisch geleiteter Verhaltensweisen. Zum Beispiel ein *Ereignis* im Leben Jesu (die Auferweckung des Lazarus) hat seinem Wasgehalt nach nicht die mindeste Beziehung zur historischen Quellenkritik der neutestamentlichen Exegese, also etwa mit Scheidung einer synoptischen und johanneischen Tradition. Ich brauche nicht Historiker zu sein, d. h. ich brauche nicht den mit Geschichtswissenschaft umgrenzten Einstellungs- und Verfahrenszusammenhang verfügbar zu haben und kann doch die Geschichte kennen, vielleicht viel intimer, lebendiger und umfassender als ein Fachhistoriker. Aber die Geschichte als das Vergangene verlangt, um gekannt zu sein, doch eine bestimmte Weise des Erfahrens, des Erfassens, abgesehen von jeder wissenschaftlichen Veranstaltung.

Geschichte als bestimmter theoretischer Einstellungszusammenhang weist zurück auf das, worauf sie eingestellt ist, d. h. auf ein Sachgebiet.

Geschichte als die Vergangenheit, als objektiv gewesene

Seinsganzheit (›in der Idee gemeint‹) verlangt eine bestimmte Weise des erlebnismäßigen Zugangs. Dabei braucht sich das *Sachgebiet* der Geschichte als Geschichtswissenschaft weder dem Gehalt nach noch hinsichtlich der Weise und Weite der theoretischen Ausformung nach mit Geschichte als der universalen Vergangenheit zu decken. Fragen wir, was diese Seinsganzheit inhaltlich zentral bestimmt, worauf die Fülle des Vergangenen zurückläuft, dann lautet die Antwort: Der *Mensch* – Individuen und Gemeinschaften, stehend in bestimmten Wirkungssystemen, sind Träger der Hervorbringungen. Man kann diese als Objektivationen, Manifestationen oder Symbole der menschlichen Wirklichkeit zu dieser als Zentrum in eine grundlegende Beziehung bringen, eine Seinsbeziehung, die im wirklichen Geschehen und Vergangensein selbst mitgeschieht und mitvergangen ist.

Die weiteren Bedeutungen des Wortes ›Geschichte‹ geben sich offenbar als bestimmte Determinationen, Ableitungen und Vermischungen der beiden vorgenannten Bedeutungen: Geschichte im subjektiven und Geschichte im objektiven Sinne.

ad III.

Geschichts-lose Völker und Stämme pflegt man auch als ›barbarische‹ zu bezeichnen. Es wurde Geschichte in diesem Zusammenhang schon näher bestimmt als ›Tradition‹. Es ist zu beachten, in welchem Zusammenhang diese Bedeutung steht. Man sagt: Ein Volk, eine Gemeinschaft von Menschen ›hat‹ keine Geschichte. Geschichte ist danach etwas, was ›gehabt‹ bzw. nicht ›gehabt‹ wird. Sofern geschichtslos mit barbarisch gleichgesetzt wird, untersteht das ›haben‹ und ›nicht haben‹ einer Schätzung: das Haben von Geschichte wird als Vorzug betrachtet. Dieses ›Haben‹ bzw. ›Nichthaben‹ muß vermutlich eine besondere Beziehung sein, die der Aufklärung bedarf. Schematisch kann man versuchen, die vorgenannten Bedeutungen fest in den fraglichen Bedeutungszusammenhang einzusetzen. Ein Volk ›hat‹ keine Geschichte im Sinne der Geschichts-

wissenschaft. Das Mittelalter z. B. hatte keine Geschichtswissenschaft, aber offenbar in seinem Leben eine reiche Tradition, z. B. gerade in seiner zentralen Lebensrichtung, im Religiösen. Es hatte also Geschichte, und entsprechend besagt Geschichte hier nicht Geschichtswissenschaft. Ebenso besagt das Haben hier nicht: im Besitz von etwas sein, hier: einen Einstellungszusammenhang verfügbar zu haben. (Eine Wissenschaft ›haben‹ heißt: ›besitzen‹, nämlich Zugangsmöglichkeiten als faktische in faktischer Existenz mitgegeben; faktisches *Verfügbarsein* und faktisches Eingehen in eine bestimmte Einstellung.)

[Wählen wir eine andere Einsetzung:] Ein Volk hat keine Geschichte im Sinne von ›Vergangenheit‹. Aber ein Stamm von Zulukaffern hat doch eine Vergangenheit und ›hat‹ doch keine Geschichte. Die Schwierigkeit liegt in der Bedeutung des Habens. Wenn ich sage, der Stamm hat Geschichte und hat doch keine, so meint das erste ›Haben‹ *die Beziehung* des objektiv gegenständlichen Zukommens bzw. Nichtzukommens. Der Stamm ist etwas wirklich Seiendes, das als Wirkliches dem Werden untersteht: der heute soundso viel Stammesangehörige hat, vor Jahrzehnten einen anderen Häuptling hatte usw.; etwas, dem Veränderung zukommt. Wir können also sagen: Ein Volk hat keine Geschichte (Geschichtswissenschaft) und hat doch Geschichte. Oder wir können sagen: Ein Volk hat Geschichte (als Vergangenheit) und hat doch keine Geschichte.

Das Haben in ›Geschichte haben‹ bzw. ›nicht haben‹ ist eine (formale) Beziehung, in der das eine Beziehungsglied, der Stamm, nicht als Objekt fungiert oder gemeint ist, sondern als *Subjekt*, das in eigentümlicher und verschiedener Weise etwas ›haben‹ bzw. ›nicht haben‹ kann. Was besagt nun in unserem Fall das ›Haben‹ und das ›Nichthaben‹? Ist es bestimmt charakterisiert oder nur ebenso roh umschrieben, wenn gesagt wird: im Besitz sein von Vergangenem; als Subjekt das und das verfügbar haben; in der Möglichkeit zu sein, jederzeit sich Vergangenheit zugänglich zu machen, zur Kenntnis zu nehmen? Sofern ein Stamm weiß von der gestrigen erfolgreichen Jagd, ist

ihm Vergangenes verfügbar, im Besitz. Das Dasein des Stammes ist so, daß es Vergangenes verfügbar hat und von der Verfügbarkeit Gebrauch macht. Das ist der Fall, wenn der Stamm aus der letzten Jagd Lehren zieht. Trotzdem ›hat‹ der Stamm nicht *seine* Vergangenheit. Die Beziehung dieses ›Habens‹ bedarf noch einer qualitativen Determinierung. Das Haben will ausdrücken: ein im eigenen werdenden Dasein selbst das Gewordene *als* Gewordenes *dieses eigenen Werdens Bewahren* (im Werden Mithaben und ständig Neuhaben). – Bewahren des eigenen Daseins *in seinen Leistungen*: Kultur (nicht so sehr *das* darin existent gewesen sein); im Bewahren *ist* der Rhythmus des eigenen Daseins oder dieser *ist* zugleich mit ein solches Bewahren, das gehört zu ihm. – Die gekennzeichnete Beziehung gehört also mit zum innersten Dasein selbst und ist kein bloßer möglicher Einstellungszusammenhang, etwas, was dem Dasein nicht äußerlich anhaftet. Von dieser eigentümlichen daseinsimmanenten Beziehung des Habens aus – als Bewahren und Pflegen der *eigenen* Vergangenheit und mit diesem Bewahren selbst gerade *dasein* – gewinnt das Wort ›Geschichte‹ seine bestimmte Bedeutung. Sie ist keine Determination oder Derivation von I (vielleicht gerade umgekehrt), aber auch keine lediglich quantitativ begrenzende von II, als handelte es sich lediglich um die Vergangenheit des Stammes als kleiner Ausschnitt der Seinsganzheit des Geschehenen und nicht um *die* Vergangenheit, die einem Volk objektiv zugesprochen werden kann – das Geschehen, durch das *es* lediglich hindurchgegangen ist und gleichsam hinter sich liegen gelassen hat, kein anderes –, sondern um seine *eigene*, die es als eigene in dem genannten eigentlichen ›Bezug‹ ›hat‹ und in *diesem* Haben ›ist‹.

Wir kennen jetzt:

Haben im Sinne von Zukommen, *objektiv*; Gegenstandsbeziehung, Korrelat theoretischen Bestimmens.

Haben als Verfügbarhaben (faktisch) von Einstellungen; die Eignung besitzen, sich zugänglich zu machen.

Haben bezogen auf Vergangenheit als die *eigene*; »bewahren« mehr als erinnern, entsinnen, daran denken; die *eigene* Vergangenheit *spielt herein* ins eigene Dasein (dies aber in bestimmter Weise).

ad IV.

Zunächst möchte man vermuten, daß in dem Bedeutungsganzen »*historia vitae magistra*« die erste Bedeutung, also Geschichte als Geschichtswissenschaft, zum Recht käme, nämlich in dem Sinne, daß sie aufklärend wirkt, Irrtümer und Vorurteile beiseite schafft, und zwar gerade durch die Strenge ihrer kritischen Arbeit, d. h. durch kritische Sichtung und Auswertung der Quellen sowie durch kritische Interpretation, durch Momente also, die diesen theoretischen Einstellungszusammenhang als solchen charakterisieren. Das ist aber nicht die primäre Meinung. Die zielt dahin, daß die Vergangenheit – das schon Geschehene als solches nach seinem *Wasgehalt* als tatsächlich Geschehenes – Anweisung geben soll für künftiges Verhalten. Auch hier ist also die Vergangenheit als Seins Ganzheit in eine Beziehung gesetzt zu künftigem Verhalten. Dies ist ein solches in einer faktischen Lebenserfahrung mit ihren mehr oder minder scharf abgehobenen Tendenzen. Von diesen her wird die Vergangenheit lebendig und erhält von da eine Auszeichnung, bezogen auf Dasein, sofern es sich seinerseits bestimmt gerichtet nach außen setzt und etwas leisten will.

Sofern hier also Geschichte als objektive Vergangenheit in Beziehung kommt zur faktischen Lebenserfahrung und in diese in bestimmter Weise hereinspielt, ist es angezeigt, diese Beziehung mit der vorgenannten zu konfrontieren und zu fragen, ob es im Grunde nicht dieselbe ist. Aber *ein* Unterschied ist ohne weiteres greiflich: Bei III handelt es sich um eine immanente *Daseinsbeziehung* zur *eigenen* Vergangenheit, die selbst gelebt wurde. Es ist nicht ein beliebiger Wasgehalt des Vergangenen, sondern ein bestimmter, und zwar bestimmt durch das aktuelle Dasein, von ihm wird das Hereinspielen motiviert und auch

determiniert. Nicht so verhält es sich da, wo ein Politiker die Vergangenheit zur Lehrmeisterin hat. Gewiß ist es die Vergangenheit in bestimmter Akzentuierung, nämlich das vergangene politische Leben, aber es ist nicht die Vergangenheit des Politikers selbst. Das hier also mit Vergangenheit Gemeinte hat *eine losere Beziehung* zum aktuellen Dasein, so sehr auch gerade der Wasgehalt der Vergangenheit bezüglich des Charakters, in dem er ›gehabt‹ wird, von dem Was- und Zielgehalt der faktischen Tendenzen des aktuellen Daseins her motiviert ist *und mit diesen Tendenzen und Interessen variiert*. Es ist eine losere Beziehung, die das Dasein als solches nicht notwendig trifft und vielleicht überhaupt nicht treffen kann. Es ist aber eine in diesem Dasein doch latente Beziehung, latent freilich nicht in der Immanenz der vorgenannten Beziehung. Es ist nicht so, daß der faktisch lebende aktive politische Mensch abgesetzt hie und da in der Geschichte einmal nachsähe, sich gerademal erkundigte, dies und das zur Kenntnis nähme. Es ist aber auch nicht so, daß die Kenntnisnahme gleichsam ständig dauerte, als wäre er aktuell fortwährend mit der Vergangenheit beschäftigt, was eine politische Aktivität in seiner eigenen Gegenwart gerade ausschloße. Es ist die Beziehung des Vertrautseins mit einer nichteigenen, durch aktuelle Daseinstendenzen ausgezeichneten, von ihnen her gedeuteten und für sie zugleich Leitung gebenden, auf sie ›anweisend‹ zurückschlagenden Vergangenheit. Haben ist bezogen auf Vergangenheit als nichteigene, aber durch eigene aktuelle Daseinstendenzen akzentuiertes und *diese leitendes* Vertrautsein mit, welches Vertrautsein die aktuellen Tendenzen bestimmt motiviert.

ad V.

In dem Satz »Dieser Mensch hat eine traurige Geschichte« klingen die Beziehungen wieder an, die wir bereits unter III besprochen haben. Es wurde dort notwendig, zwischen dem ›haben‹ im Sinne von ›zukommen‹, ›zugehören‹ bzw. ›nicht-zukommen‹, ›nichtzugehören‹ und dem ›haben‹ als ›besitzen‹,

›verfügen können‹ und dem ›haben‹ als im eigenen Dasein die eigene Vergangenheit neu mitnehmen und bewahren zu unterscheiden. Die erste Bedeutung des ›Habens‹, die eine objektgegenständliche Beziehung meint, scheint zunächst in dem fraglichen Satze zu liegen: diesem Menschen kommt zu eine traurige Vergangenheit. Wir merken gleich, daß diese Umschreibung das mit dem Satz Gemeinte nicht voll wiedergibt. Wir wollen *mehr* sagen als in Sätzen wie: das Katheder hat eine braune Farbe – der Münsterturm hat ein Gerüst; auch mehr als in den Sätzen liegt: der Diener hat eine verstaubte Mütze – das Mädchen hat blonde Zöpfe; diese Sätze meinen bereits ›mehr‹ als die erstgenannten. Wir wollen etwas anderes sagen als wiederum in Sätzen wie: die Mutter hat Kopfschmerzen – mein Bruder hat die Überzeugung, daß da ein Fehler gemacht wurde – der junge Mann hat die Vorstellung, etwas zu bedeuten – der hat einen feinen Geschmack – der hat Liebe zu Kindern – dieser Mensch hat eine traurige Geschichte. Es ist zu beachten, daß wir faktisch so sprechen und faktisch verstehen, was gemeint ist, trotz der Einförmigkeit des Wortlautes ›haben‹. Man möchte die verschiedenen Bedeutungen einfach so in ein Schema bringen, daß man sagt, in den ersten Fällen handle es sich um ein unbewußtes Zukommen, in allen anderen um ein *bewußtes* Haben, und dieses *bewußte* Haben sei in den Sätzen *mitgemeint*. Mit der letzten Bemerkung treffen wir etwas Richtiges, obzwar das ›bewußte‹ Haben gar nichts besagt, denn die Unterschiede bleiben bestehen. Dieses ›bewußte Haben‹ muß gerade nach seinen ursprünglichen Bedeutungen aufgeklärt und verstanden werden, wo stark bezweifelt werden muß, daß der Gebrauch des Wortes ›bewußt‹ überhaupt etwas leistet und nicht vielmehr verwirrt oder die Betrachtung einseitig determiniert.

Wir versuchen es streckenweise jetzt nur an einem Fall: »Er hat eine traurige Geschichte«. In diesem Fall besagt ›haben‹ mehr als ›zukommen‹, so daß gemeint ist: es kommt ihm zu, eine Vergangenheit *zu ›haben‹*, wobei ›haben‹ jetzt eine andere Bedeutung besitzt als ›zukommen‹. Und nur wenn wir dieses

besondere ›Haben‹ aufklären, werden wir verstehen können, was in diesem Zusammenhang das Wort ›Geschichte‹ meint. Mit Beziehung hierauf ist es angemessen, bei III anzuknüpfen. Das Haben drückt offenbar wie dort eine Beziehung aus, die im Dasein des Habenden selbst wurzelt, ihm also nicht lediglich anklebt und es von außen trifft. Genügt es zu sagen, die Beziehung sei ein Vertrautsein des Daseienden mit der eigenen Vergangenheit, sie sei latent da und wirksam, nur daß es hier die eigene Vergangenheit ist und nicht wie bei IV eine wesentlich nichteigene, fremde? Daß die Vergangenheit die *eigene* ist, muß als charakteristisches Moment festgehalten werden, womit jedoch über die Beziehung noch nichts gesagt ist. Die Beziehung des ›die eigene Vergangenheit Habens‹ ist noch nicht die des Vertrautseins mit ihr so, daß mit diesem Haben motiviert wäre ein Anweisung und Führung gebendes Fungieren der Vergangenheit. Gewiß kann diese Beziehung auch bestehen, aber dann gleichsam nur auf Grund, im Medium *der* Beziehung, die wir gerade suchen.

Es wurde oben gesagt, die Beziehung IV sei eine ›losere‹ gegenüber der in III vermerkten. Die wurde charakterisiert als ein mitnehmendes Bewahren und im Werden Neubewahren des im Werden Vergehenden und Vergangenen, und zwar der eigenen Vergangenheit, so daß man gleichsam in seiner eigenen Tradition, die das Dasein sich selbst gibt, lebt. Man sieht bald, daß auch diese Beziehung, wiewohl sie eine zum Dasein intimer stehende ist, nicht genügen will der Charakteristik dessen, was uns in dem ›die eigene Vergangenheit Haben‹ vorschwebt. Und bei näherem Zusehen zeigt sich auch, daß in der Tat der Bezug in III kein rein (immanenter) selbstweltbezogener, sondern ein umwegiger ist; er läuft über das eigene Geleistete, Geschaffene und Verfestigte, *in* dem man und *mit* dem und *für* das man zum Teil lebt. Es ist ein Bewahren der gestalteten Umwelt, der determinierten Mitwelt und der Formen des Mitweltlebens und Mitwelthabens, sogar auch und gerade ein Bewahren der objektivierten Lebensleistungen in ihrer Beziehung auf die

Selbstwelt. Auf dem Weg *über diese* im werdenden Dasein erfahrenen und gebildeten Gestalten als solche der Lebenswelt wird eigene Vergangenheit bewahrt. Diese umwegige Beziehung ist in dem ›die eigene Vergangenheit Haben‹ nicht zu entdecken. Es ist eine Beziehung, die sich von allen bisherigen ausnimmt und wie keine der besprochenen auf die Selbstwelt direkt hindrängt, so daß es sich nicht um sie handelt, sofern sie in ihrem Dasein leistend in der Bedeutsamkeit der Umwelt und Mitwelt lebt, sondern sofern es um sie selbst geht.

Das kündigt sich auch in dem Satz an, der uns als Ausgangsdiente: Dieser Mensch hat eine sehr traurige Geschichte. In welcher Absicht der Satz auch ausgesprochen sein mag: um den Betreffenden zu charakterisieren, um Mitleid für ihn zu erwecken, um Hilfe und Schonung für ihn zu erbitten, das ›traurig‹ zeigt an und bezieht sich auf die Geschichte, sofern es die eigene des Menschen ist, sofern es ihn dabei selbst im Innersten angeht und trifft. ›Traurig‹ kann besagen: er wurde viel hin und her geworfen, er befand sich in innerer Zerrissenheit, er kam nicht zur Reife und fand sich selbst nicht. Es betrifft das Werden der Selbstwelt und deren Tendenzen auf sich und zu sich selbst. Das ›die eigene Vergangenheit Haben‹ gründet in den innersten selbstweltlich gerichteten Tendenzen und geht auf die Vergangenheit als das Frühere und doch noch mit Lebendige der eigenen damaligen selbsteigentlichen Tendenzen. So ist zwar diese Habens-beziehung abgehoben gegen alle anderen, aber in sich selbst noch nicht voll charakterisiert.

ad VI.

In der letzten Redewendung will das Wort ›Geschichte‹ nicht so sehr ausdrücken, daß das Geschehene geschehen ist, d. h. ein Vergangenes ist, sondern daß etwas ›passierte‹, d. h. etwas geschah, was mich selbst irgendwie angeht. Geschichte betrifft hier ein ausgezeichnetes Geschehen, ausgezeichnet durch die mehr oder minder abgehobene Beziehung auf mich selbst oder überhaupt auf eine konkrete Selbstwelt oder noch weiter auf

einen faktischen Umweltzusammenhang. Geschichte als ausgezeichnetes Geschehen, das über das bloße Vorkommen sowie über das Vorganghafte, über ein lediglich Ablaufen, hinausgeht. Geschichte ist dann etwas, was nicht zum bloßen Geschehen herabsinkt, sondern ein Geschehen im Charakter der Bedeutung, d. h. ein Geschehen, das *passiert*, ›vorbei-geht‹ an Selbstwelt und Mitwelt *in ihrer* Umwelt.

Fassen wir nunmehr die sechs schärfer gehobenen Bedeutungen in ihren Verweisungen zusammen, um sie dann noch mehr – zunächst in *einer* Richtung – als Sinnzusammenhänge zu artikulieren.

I. Geschichte als theoretischer Einstellungszusammenhang, als konkretisierende Logik eines Sachgebiets.

II. Geschichte als das Vergangene, Geschehene in seiner Totalität; ein Seinsganzes als Gewordenes, innerhalb seiner das Historische im engeren Sinne, d. h. besonders nach dem Was: der Mensch als Individuum und in Gemeinschaft stehend in Systemen des Leistens mit seinen objektivierten Leistungen im Werden und Gewordensein.

III. Geschichte als eigene Vergangenheit im Korrelat des bewahrenden und sich ständig erneuernden Mitnehmens: Tradition.

IV. Geschichte als nichteigene, aber durch aktuelle, nichtspezifisch selbstweltlich gerichtete Daseinstendenzen akzentuierte Vergangenheit im Korrelat des sich Leitung nehmenden* Vertrautseins.

V. Geschichte als eigenste Vergangenheit im Korrelat eines in nur selbstweltlich gerichteten Tendenzen motivierten ›Habens‹.

VI. Geschichte als Geschehen im Ereignischarakter des faktischen Lebens bezogen auf faktische Selbstwelt, Mitwelt und Umwelt.

* [Vgl. S. 83.]

§ 8. *Bezugscharakteristik: Die Artikulation
der Sinnzusammenhänge nach dem Bezugssinn*

Obwohl jetzt die verschiedenen Bedeutungen voneinander unverwechselbar unterscheidbar geworden sind und sich nicht mehr als Vorbedeutungen geben, sondern als unartikulierte, in einer Sinnrichtung – Gehalt, Bezug und Vollzug – vorzugsweise aber roh aufgefaßte Sinnzusammenhänge, steht phänomenologisch doch noch alles im Rohen. Wir versuchen jetzt eine erste und bestimmte, zunächst einseitige Artikulation, sofern wir die genuinen Formen und Weisen des Erfahrenwerdens verfolgen, d. h. die Weisen des Zugangs zu dem, was und wie es in den genannten Bedeutungen Gemeintes ist. Diese Zugangsbeziehung nennen wir *Bezug*. Die Beziehung ist etwas Sinnmäßiges, Sinnhaftes; wir sprechen deshalb von *Bezugssinn*. Die Betrachtung selbst zeigt sofort, daß die Isolierung des Bezugssinnes, also einer Sinnrichtung im eigentlichen Ganzen eines Sinnzusammenhanges, nur eine solche ist, sofern man sie sieht nach der Faktizität und Durchführung des Anhubs und der Fortführung der Betrachtung selbst, die, objektiv zeitlich betrachtet, sich als eine abgesetzte, isolierende und stückhafte ausnimmt.

Statt abstrakter und verwaschener Erörterungen über Sinnzusammenhang und die Sinnrichtungen innerhalb seiner (Gehalts-, Bezugs- und Vollzugssinn) verfolgen wir die konkreten Bezüge der vorgegebenen Sinnzusammenhänge.

Die Frage nach den genuinen Bezügen, also nach den Weisen, in denen jeweils das in den verschiedenen aufgeführten Fällen mit Geschichte Gemeinte als solches genuin erfahrbar wird, scheint schon entschieden zu sein. Zumal wenn wir die Fälle III, IV und V betrachten, zeigt sich, daß wir das, was da mit Geschichte gemeint ist, geradezu charakterisiert haben *durch die Weise, in der es *gesehen* wird*. Das als Geschichte Bezeichnete wurde jeweils bestimmt als Korrelat des und des so charakterisierten Bezugs. Wir haben bei der Charakterisierung schon mit dem Bezugssinn gearbeitet; wir sind darauf unwillkürlich gedrängt worden, was auf

eine sachliche Zusammengehörigkeit hindeutet. – Es bleiben nur noch die I., II. und VI. Bedeutung! In der letzten war zum mindesten angedeutet, daß das mit Geschichte Gemeinte kein bloßes Geschehen ist, sondern im und als Geschehen verstanden wird, woran Interesse genommen wird; ein Geschehen gleichfalls als Korrelat eines bestimmten Interessenehmers.

Im Fall I scheint unsere Frage überhaupt überflüssig zu sein. Das, was da mit Geschichte gemeint ist, bestimmten wir als Einstellungszusammenhang – also selbst seinem Was nach ein Bezug –, so daß ›Geschichte‹ hier Ausdruck eines Bezugssinnes ist, und zwar eines solchen, der bereits eine reiche strukturelle Ausformung hat, was wir anzeigten durch die Rede vom *theoretischen* Einstellungszusammenhang. Offenbar gibt es aber auch zu diesem gemeinten Was – dem Bezug – selbst eine Weise des Zugangs, des Habens. Er kann selbst, roh gesprochen, Korrelat eines Bezugs sein und insofern ist ohne weiteres plausibel gemacht, daß auch bezüglich eines Bezugs die Frage nach dem Bezug zu ihm gestellt werden kann.

Formal (argumentativ) ist das alles leicht verständlich. Bezug ist etwas und als solches steht er seinerseits in einem möglichen Bezug, der schon damit angezeigt ist, daß ich davon rede, ›darüber reflektiere‹ und urteile. Es zeigt sich aber gerade hier, wie die formale Anweisung leicht vorbeilenkt an dem, was sachlich in Frage steht. In Frage steht der genuine Bezug, aber auch das ist noch mißverständlich (Genuinität und Existenz). Man kann darunter verstehen die Weise der Einstellung, die ich nehmen muß, um mir einen Bezug als Bezug so gegenständlich zu machen, damit ich über ihn, so wie er selbst ist, Aussagen machen kann. Damit steht man in der Auffassung, daß jeder Bezug qua Bezug in eine besondere Klasse von Gegenständen gehört – in die der Bezüge –, die selbst als solche eine generelle Weise des Zugangs fordern, welcher dann der zu Bezügen überhaupt eigene genuin zugehörige Bezug wäre. Das ist vielleicht eine mögliche Betrachtung. Es muß aber bestritten werden, daß hier vom genuinen Bezug zum Bezug die Rede ist.

Daß das hier nicht der Fall ist, haben wir jetzt zu zeigen. Zugleich machen wir damit an einem konkreten Fall deutlich, wie sich mit der universalen Bedeutung und Unentbehrlichkeit der formalen Anzeige eine ständige Gefahr des Abgleitens in falsche Betrachtungsrichtungen verknüpft, des weiteren bestimmt sich die Bedeutung von Genuinität näher. (Formale Anzeige, ihr Nutzen und ihre Gefahr: ein Zeichen, daß es mit der Bestimmung des Formalen vielleicht noch nicht ganz im Reinen ist. Das *vorformale* Etwas! – *Genuinität*.)

In Frage steht der genuine Bezug zu dem konkreten Bezug: Geschichte als theoretischer Einstellungszusammenhang. ›Bezug‹ haben wir umschrieben durch ›Weise des Erfahrenwerdens‹, ›Weise des Zugangs‹; wir sagten auch: ›des Gehabtwerdens‹. Diese Redeweise ist bereits verführerisch, um so mehr dann, wenn ich sage, der Bezug, dessen Bezug zu ihm in Frage steht, ist etwas, ist ein Gegenstand. Die Frage nach dem Bezug zum Bezug wird dadurch von vornherein umgebogen in die nach der Weise des erfassungsmäßigen Zugangs zu dem Bezug als Gegenstand, als Objekt der erkenntnismäßigen, theoretischen Erfassung, so zwar, daß man diese Frage nach dem Sinn der Weise der theoretischen Vergegenständlichung, des Erfahrens als theoretischen Erfassens, für die einzig mögliche Frage nach dem Bezug zum Bezug hält.

Und selbst wenn man so weit sehen würde – was schon recht selten geschieht –, daß die Bezugserfassung eine andere ist als jede sonstige Gegenstands- und Objekterfassung, wäre man noch nicht an den echten Sinn unserer Frage gelangt. Die Frage nach dem genuinen Bezug fällt nicht zusammen mit der nach dem genuinen theoretischen Erfassungsbezug zum Bezug. Was kann dann aber noch gemeint sein? Verdeutlichen wir die Rede vom Bezug zum Bezug durch die Rede von der Weise des Gehabtwerdens des Bezugs, dann öffnet sich ein Problemgebiet. Wir sagen vorläufig roh: Der Bezug wird gehabt *im* Vollzug. Man fragt nun: *Wer* hat? Was besagt dieses Haben im Vollziehen? Was besagt Vollzug? (Das [genuine] Haben des ›Bezugs‹ im Vollzug ist

keine generelle Weise des Erfassens, als wäre das ›Vollziehen‹ ein indifferenter Index aller faktisch gehabten Bezüge.)

Mit diesem Verweisen des Bezugs auf den Vollzug ist nur ein Problem angezeigt, gegen das von Anfang an entweder eine Reihe von Einwänden besteht oder das man überhaupt als kein ernsthaftes philosophisches Problem gelten lassen möchte, sofern man sagt: das ist eine pure Selbstverständlichkeit, daß jeder Bezug als aktueller eben vollzogen sein muß und daß jede Einstellung realisiert werden muß, wenn sie eine wirkliche sein soll, und daß jede intentionale Beziehung solche eines Aktes ist und jeder Akt ein Akt des Ich, das sie ›vollzieht‹. Das ist nicht nur trivial, sondern für die eigentlich philosophische Betrachtung sogar belanglos, sofern für sie der aktuelle faktische Vollzug des ›empirischen‹, ›faktischen‹, ›psychologischen‹ oder ›anthropologischen‹ Subjekts, d. h. der Vollzug in seiner faktischen Konkretion nach der Seite der Konkretion in ihrem Jetzt, Hier und So ausgeschaltet wird. In der Sphäre der theoretischen Akte und Aktvollzüge handelt es sich nicht um einen konkreten Urteilsvollzug, sondern um das urteilende Bewußtsein überhaupt, die reine *Form* des Urteilens. Man sieht nicht, daß hier der Vollzug bereits ausgeschaltet ist mit der formalen Betrachtung; alles andere ist Psychologismus und führt aus der Philosophie heraus in empirische Tatsachenfeststellung. Man hat mit der Bekämpfung des Anthropologischen auch alle Existenzprobleme, obschon sie etwas wesentlich anderes sind, von neuem aus der Philosophie verdrängt.

Vorläufig bleibt es jetzt eine Behauptung, wenn wir dem Vollzug eine besondere Bedeutung zumessen, die über den tatsächlichen trivialen Sachverhalt, daß alle Akte eben vollzogen werden, allerdings vielleicht hinausgeht und die den Vollzug und das, was damit zusammenhängt, philosophisch anders ›abschätzt‹, als es sonst der Fall ist.

In unserem bestimmten Fall – der Frage nach dem Bezug zum theoretischen Einstellungszusammenhang (Geschichte) als Bezug – sagen wir jetzt lediglich: dieser *Bezug* ist der Vollzug

dieses Einstellungszusammenhangs. Wobei gesagt sei, daß wir nur vorläufig hier Einstellung und Bezug äquivok gebrauchen. Jede Einstellung ist ein Bezug, aber nicht jeder Bezug ist Einstellung. »Einstellung« erfährt eine genuine Bestimmung.

Wir sagten, bei III, IV, V und auch VI sei schon bei der rohen Verdeutlichung und Hebung der Sinnzusammenhänge eine Charakteristik, gerichtet auf den Bezug, die Habensweise, gegeben worden. Im Fall I ist sie lediglich angezeigt als bestimmtes Problem. Es bleibt nun noch der Fall II. Hier war ja überhaupt nicht zunächst die Rede von Bezug, sofern die Bedeutung des Wortes gerade meint: die Geschichte als objektive Vergangenheit, das Geschehene als solches, sofern es nach seiner gewesenen Faktizität und seinem Wasgehalt frei ist von der Beziehung auf Einstellungszusammenhänge (z. B. ein Ereignis im N. T. und die neutestamentliche Exegese).

Allerdings wird man nun leicht bei der Hand sein mit dem Hinweis, daß diese objektive Seins Ganzheit nichts ist, falls sie nicht Korrelat eines Erfassens ist, wenn auch nicht eines aktuellen, so doch eines möglichen. Die Rede ist so mißverständlich. Man könnte meinen, das objektive Vergangensein sei und bestünde im möglichen Erfastwerden als vergangen, so daß objektiv nur geschehen wäre, was als solches und sofern es als solches einer entsprechenden Erfassung zugänglich geworden wäre und werden könnte. Nicht als Vergangenes, sondern als Gegenstand historischen Verstehens fordert es eine bestimmt geartete Weise des Bezugs.

So wäre also Geschichte im Sinne der objektiven Vergangenheit ohne Bezug und böte nur die Möglichkeiten des Zugangs, und zwar des theoretisch geschichtswissenschaftlichen Zugangs oder der bildungsmäßigen Kenntnisnahme, des Erzählens und Berichtens. Geschichte wäre also etwas, was sich offen hält für mögliche Bezüge des Erfassens, was sie aber nicht fordert; was ferner seinem Gehalt nach nicht bezogen ist auf eine bestimmte Gegenwart und was den Unterschied von Eigen- und Fremdvergangenheit nicht in sich trägt. Die Geschichte als diese

objektive Seinsganzheit ist nicht notwendig auf ein bestimmtes aktuelles Dasein bezogen.

Die objektive Vergangenheit: das Geschehene gedacht als abgelöst von jedem bestimmten Bezug historischer Erfassung, aus einer bestimmten historischen Gegenwart. ›Gedacht als‹: das Gemeinte ist also nicht nach seinem Wirklichsein, sondern nach seinem Gegenstand- und Objekt-sein ein Gedachtes, Korrelat eines Gedachtwerdens. Dieses So-Denken ist theoretische Bestimmung, genauer die Ansetzung einer *Idee*, hier die der Geschichte als vergangenes Sein. Meist ist es so, daß sich der Gehalt der Idee noch erweitert vom vergangenen Geschehen über jedes gegenwärtige und künftige Geschehen, da es ja als Geschehen vergeht und ein Geschehenes wird, also Geschichte wird und in der Ausweitung der Idee als Geschichte ist.

Sowenig sich ein bestimmter konkreter Bezug eines bestimmten konkreten Daseins zu dem mit Geschichte hier Gemeinten finden läßt – so daß man sagen kann, es liegt im gemeinten Sinn, gerade sich frei und offen zu halten für mögliche Bezüge –, so deutlich zeigt sich, daß das Gemeinte hinsichtlich seiner gegenstandseienden Ausformung Korrelat einer theoretisch idealisierenden, von jeder bestimmten Gegenwart absehenden Bestimmung ist. Entsprechend muß dies auch von dem genuinen Bezug zu diesem Geschehen gelten. Es ist ebenfalls ein *ideal gedachter Bezug* eines gleichsam ganz außerhalb dieses objektiven Geschehens, des Vergangenen und Künftigen, stehenden idealen Subjekts, für das schließlich auch Vergangenheit und Zukunft verblassen. Das mit Geschichte Gemeinte ist abgelöst von jeder konkreten daseienden Gegenwart – eine rein spekulative Idee. (Sie schließt einen Bezug als bestimmten, genuinen zu konkretem Dasein aus, so daß nur von einem vergegenständlichenden Erfassungsbezug gesprochen werden kann.)

Dagegen hat in III, IV und V der genuine Bezug das Eigentümliche, daß in ihm und durch ihn das mit Geschichte Gemeinte erst seinen konkreten Sinn erhält, d. h. daß der Bezug

seinerseits auf ein konkretes Dasein zurückweist und in diesem durch den Bezug faktisch das besteht, was mit Geschichte gemeint ist. Die drei Fälle sind insofern wieder verschieden, als der Bezug verschieden stark mit dem Dasein, in dem er lebendig ist, verknüpft ist, verschieden ›ursprünglich‹ ist, und demnach das mit Geschichte Gemeinte eine mehr oder weniger lose Beziehung zu diesem Dasein selbst hat.

Der Bezug ist also je nach der Immanenzstufe, auf der er in einem konkreten Dasein seinem Sinne nach notwendig ansetzt, ein Gradmesser für die Stufe und Form des mit Geschichte Gemeinten zu diesem konkreten Dasein selbst. Die Bezugscharakteristik ist in unserem Falle – nicht immer – besonders instruktiv. Sofern der Bezug selbst immer ›gehabt‹ ist im *Vollzug*, eröffnet sich die Aussicht, mit der Heranziehung der *Vollzugsartikulation* die fraglichen, durch ›Geschichte‹ bezeichneten Sinnzusammenhänge noch phänomenologisch konkreter zu fassen und mit Heranziehung aller Sinnrichtungen des Sinnzusammenhangs die *phänomenologische Ursprungscharakteristik* durchzuführen. Wie weit das im vorliegenden Fall geschehen kann und muß, bestimmt sich aus der Aufgabe, innerhalb deren wir auf die Notwendigkeit einer phänomenologischen Destruktion des Phänomens Geschichte geführt wurden.

§ 9. *Die Rolle des Geschichtlichen innerhalb der Aprioritendenz der Philosophie*

Im Aprioriproblem steht die absolute Geltung der Werte bzw. der Vernunftideen des Apriori dem relativen, veränderlichen Sein des Empirischen und Tatsächlichen gegenüber. Das Problem des Apriorischen ist heute nicht überall im gleichen Sinne gestellt, obzwar die Philosophie in ihm ihren eigentlichen Gegenstand sieht, sofern sie nicht auf dem Niveau einer naturwissenschaftlichen Disziplin oder in der Ebene rein geistesge-

schichtlicher Typenbetrachtung geblieben ist. Ein gewisser gemeinsamer Zug läßt sich bei aller Aprioribetrachtung feststellen. Für uns ist es ja gerade wichtig, die eigentliche Tendenz zum Apriori zu verstehen unbeschadet der wechselnden Ausgangspunkte und Methoden. Die Tendenz zum Apriori will nicht nur dieses in seinem Eigenbestand sicherstellen, der alles Historische transzendiert, sondern mit der Gewinnung des Apriori soll das gewonnen sein, das dem Historischen und Empirischen seinen Sinn gibt, es normiert, und dem das Historische selbst untersteht, dem es dient und zu dem es aufstrebt. Diese beiden Momente des Apriori (ob akzessorisch oder konstitutiv), nämlich das Transzendieren des empirisch Historischen bzw. die *Über-Geltung* über es und zugleich die *Hingel-tung* auf es, leiten im letzten die Anstrengung des Philosophierens und bestimmen den Begriff der Philosophie. (Damit hängen die Bestimmungsmomente zusammen: (formal:) 1. universale Betrachtung, 2. allgemeingültiges Wissen; (inhaltlich:) »Rätsel des Lebens überhaupt« – im allgemeinen, Beistellung der führenden Normen für konkrete Anwendbarkeit.¹)

Wir haben jetzt festzustellen, wie innerhalb dieser Aprioritendenz der Philosophie die Rolle des Geschichtlichen ange-setzt ist und eine feste Bestimmung erfährt. Dann haben wir zu entscheiden, wie diese Fassung des Historischen zu den aufgezeigten Sinnzusammenhängen steht. Davon wird abhängen, wie weit das Problem des Historischen im Zusammenhang mit dem Aprioriproblem zum Recht kommt und wie weit dieses selbst radikal bestimmt ist, schließlich welche konkreten neuen Probleme sich daraus – aus der dadurch motivierten Erschütterung der Tendenz der Philosophie – ergeben.

Die enge Verknüpfung des Apriori mit dem Bewußtsein bei Kant hat in der Neubelebung der Philosophie im letzten Drittel

¹ Vgl. Wilhelm Dilthey, Das Wesen der Philosophie. Zuerst in: Systematische Philosophie (Sammlung: Die Kultur der Gegenwart), 1907; auch in: W. Dilthey, G. S. Bd. V, S. 339 ff.

des 19. Jahrhunderts im Sinne eines Neukantianismus anfangs noch gewirkt, insofern nämlich die Apriorgebiete gewonnen wurden am Leitfaden der drei Grundrichtungen oder Grundtätigkeiten des Bewußtseins (Denken, Wollen, Fühlen: logischer, ethischer, ästhetischer Wert bei Windelband, ähnlich mit den entsprechenden Modifikationen bei der Marburger Schule). Rickert ist in dieser Hinsicht bereits von Windelband ausdrücklich abgerückt, und zwar findet er aus zwei prinzipiellen Gründen diesen Ausgang für die Apriorgewinnung unfruchtbar. Einmal läßt sich überhaupt nicht aus einem Sein – hier aus dem psychischen, tatsächlichen Sein von Wertungen – so etwas wie Werte ableiten. Selbst wenn das möglich wäre – Rickert hält es für unmöglich auf Grund eines ganz bestimmten Begriffs von Psychologie, der nur in seiner Theorie, aber sonst nirgends vorkommt –, müßte diese Basis als viel zu begrenzt angesprochen werden. Unbestreitbar ist, daß »die Philosophie ein tatsächliches Material [braucht], um an ihm die Mannigfaltigkeit der Werte zu *finden*«. Was den Anspruch erhebt zu gelten, ist nur aus der Geschichte zu erfahren.² Sie gibt vor, was für die Philosophie zum Problem wird. In der Geschichte werden die in geschichtlicher Entwicklung geschaffenen Kulturgüter, an denen die Werte haften, vorfindlich. Die Philosophie hat zu untersuchen, was diese beanspruchte Wertgeltung bedeuten kann und in welchem Sinne sie zu Recht besteht, nämlich als überhistorische. Zugleich hat die Philosophie diese geltenden Werte systematisch zu ordnen. Ausgang ist die historische Tatsächlichkeit von geschaffenen wertbehafteten Gebilden, die Tatsächlichkeit von Wertstellungen, die Korrelation des geltenden Wertes und des wertenden Subjekts.³ Die Berechtigung, einen übergeschichtlichen Wertgehalt anzusetzen und in diesem Sinne das Problem der Werte und Wertgel-

² Vgl. Heinrich Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 3. Aufl. Tübingen 1915, S. 446 f.

³ A.a.O., S. 442.

tung zu bearbeiten, empfängt die Philosophie, die daher Wertwissenschaft ist, von der Erkenntnistheorie (Akte des Anerkennens bzw. Urteilens – Anerkennung eines Sollens, des Wertes). Jede Leugnung des Sollens hebt sich selbst auf. Im erkenntnistheoretischen Zweifel wird die Notwendigkeit einer Anerkennung des Sollens und damit des geltenden Wertes evident. Damit ist auf dem theoretischen Gebiet die Wertgeltung gesichert. Dasselbe läßt sich analog auf den anderen Wertgebieten zeigen. – Bei der Bildung der philosophischen Wertbegriffe muß ihre Anwendbarkeit (Hingeltung) auf die geschichtliche Wirklichkeit bedacht werden, die »ein einmaliger individueller Prozeß« ist⁴, und letztlich die Anwendbarkeit auf den Menschen, der ein historisches Individuum und nicht Exemplar aus einer Gattung ist. Seine Individualität liegt in dem Inbegriff dessen, was dieses und gerade dieses Individuum »mit Rücksicht auf die allgemeinen Kulturwerte geleistet hat«⁵. Der Mensch vollzieht seine Leistungen mit Rücksicht auf die Werte und ist selbst als historisches Individuum in seinem eigentlichen Menschsein nur von da aus bestimmbar.

Bei Simmel gewinnen dieselben Gedanken einen bewegteren Aspekt, insofern er sie in die von ihm fast ganz übernommene Metaphysik des Lebens von Bergson einbaut. Die einheitliche konkrete Dynamik des organischen (vitalen) Lebens erzeugt bereits in sich ›Vorformen‹ idealer Gebilde. Im Verlust der konkreten Dynamik des Lebensprozesses »geschieht die große Wendung«⁶. Dieses Geschehen der »Wendung zur Idee«, die Achsendrehung des Lebens, ist als historischer Prozeß gemeint.⁷ Simmel gibt zu, daß diesen Prozeß überall zu verfolgen und den Punkt des Umschlagens zu entdecken, unser

⁴ Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Tübingen, 2. Aufl. 1913, S. 620.

⁵ A.a.O., S. 621.

⁶ Georg Simmel, *Lebensanschauung*. München/Leipzig 1918, S. 38.

⁷ Ebd.

Vermögen übersteige.⁸ Es handle sich nur um das Prinzip und den inneren Sinn dieser Entwicklung. Die vitalen Erzeugnisse und Funktionen werden zu eigenbeständigen Sachgehalten und Ideen, die als aus dem Leben entsprungene ›Dominanten‹ dieses selbst nun leiten und eine eigengesetzliche Logik haben, unabhängig vom Erzeugt- und Getragensein durch das vitale Leben. Mit diesem Umschlag der vitalen Form zur idealen ist der Mensch aus der organisch vitalen Zweckmäßigkeit entlassen und frei geworden. Wo die vitalen Erzeugnisse des Lebens ›Dominanten‹ seiner selbst werden als ideale Formen, da entsteht Kultur. Und darin besteht die »Unabsehlichkeit des Kulturprozesses«⁹, daß das Leben diese ›herausgesetzten‹ Formen selbst wieder überwindet und in einer Objektivierung und Höherem verschwinden läßt. Zugleich läßt sich von da aus das metaphysische Leben bestimmen. Leben ist immer Mehr-Leben und als Mehr-Leben ist es immer ›Mehr-als-Leben‹. In diesem Mehr-als-Leben oder dieses Mehr-als-Leben *ist* das Leben, die immanente Transzendenz des Lebens, als erzeugendes (vitales, organisches) wie als schöpferisches geistiges Leben.

Ähnlich bestimmt Scheler: Der Mensch als Lebewesen und Geistwesen ist der Ort des Aufblitzens einer überbiologischen Ordnung, der Durchbruchspunkt für das absolute Sein der Welt und der Werte. Der Mensch empfängt seine Einheit durch das, was er sein und werden *soll*.

Im Dienst des Apriori steht, von ihm geleitet und normiert, das historisch menschliche Geschehen, der einmalige Prozeß. Die Dynamik des Lebens bildet sich in sich selbst auf zu einem Idealen. Der Mensch als historischer ist der Ort, der Durchbruchspunkt des Idealen. An ihm selbst, seiner Tatsächlichkeit, seinem Geschehen und Werden läuft ab die ständige Umwendung zur Idee; und in dieser selbst und unter der Norm der Idee vollzieht sich zugleich menschliches Leben. Mit Rücksicht auf

⁸ A.a.O., S. 39.

⁹ A.a.O., S. 97 f.

Werte leistet der Mensch, lebt und schafft er Kultur und mit Rücksicht auf Werte wird seine historische Individualität, sein Dasein bestimmbar.

Das Apriori ist am reinsten und klarsten bis heute im Theoretischen herausgearbeitet; noch mehr, man hat gerade im Wege dieser Herausarbeitung (erkenntnistheoretisch) überhaupt zugleich Berechtigung und Notwendigkeit der Philosophie als Aprioribetrachtung erwiesen. Zugleich ist das theoretische Apriori – bei aller ausdrücklichen Ablehnung einer möglichen Übertragung seiner auf andere Gebiete – formal leitend geblieben für die ganze Apriori-Problematik der Philosophie. Es hat die Stelle des Prinzipiellen in ihr, so zwar, daß sich in diesem leitenden Vorgriff auf das Apriori – wofür Plato in verschiedenen Modifikationen und Ausdeutungen immer richtunggebend geblieben ist – auch Bedeutung und Rolle des Geschichtlichen bestimmt. Die vorbildliche platonische Gestalt des Aprioriproblems wurde auch dann nicht einer radikalen Revision unterzogen, als das Geschichtliche in seiner Eigentümlichkeit in den Gesichtskreis der Philosophie trat. Vielmehr hat die Weise der Aprioribetrachtung auch abgefärbt auf die Weise der Betrachtung und Ansetzung des Geschichtlichen »mit Rücksicht auf« das Apriori. Dem Apriori steht gegenüber das Veränderliche, der historische Prozeß als das Werden und Vergehen in der Zeit. Die Menschen selbst stehen in diesem Prozeß als historische Individuen; sie sind bloße vergängliche Vorkommnisse, wenn auch nicht Fälle einer Gattung, so doch Tatsächliches in einem Geschehensprozeß mit Rücksicht auf den Kultur leistenden Menschen. Der Mensch ist das »mit Rücksicht worauf«. Sofern er in dem stets fortschreitenden Kulturschaffungsprozeß steht, gelten die Werte. Im Hinblick auf das ständig fortflutende Leben haben sich in ihm – als einem sich ständig selbsttranszendierenden – Ideen und ideale Formen herausgesetzt. Leben und Prozeß ist objektiviert gesehen: als Geschehen in der Zeit. Aber die Unzeitlichkeit des Apriori steht der Zeitlichkeit des Geschehens gegenüber, ein Gegensatz, den

man sich leicht und immer klar zu machen pflegt am faktischen erkennenden Verhalten: Das Urteilen ist empirisch tatsächlich, der geurteilte wahre Satz dagegen gilt; d. h. steht jenseits von Werden und Veränderung. (Das ist noch nichtssagender und widersinniger, als wenn ich sage: Die elliptischen Funktionen stehen »jenseits« des Kapp-Putsches!) Die Überzeitlichkeit des Idealen ist also gegengesetzt gegen die »Zeitlichkeit« des objektiven Geschehens, in das auch das Geschichtliche sich einfügt.

So ergeben sich immer wieder zwei scharf gegeneinander abgesetzte Bereiche. Von ihnen aus wird dann zum Problem, wie sie eigentlich zusammenhängen und wie die Teilnahme des Empirischen, Vergänglichen und Historischen am ideal Apriorischen aufzufassen sei. Gerade wo diese Frage der μέθεξις gestreift und angerührt wird, zeigt sich, wie im Grunde die beiden Bereiche lediglich formal und abstrakt allgemein charakterisiert sind als Sein und Gelten, Sinnliches und Nichtsinnliches (transzendental gewendet: Inhalt und Form), so daß dann die Deutungen der »Teilnahme« ebenso leer und künstlich ausfallen müssen.

Wenn wir nun zusehen, welcher von den vorgenannten Sinnzusammenhängen, auf die uns das Wort »Geschichte« verwies, hier in dem Gegensatz in Frage kommt, dann ist es ohne Frage der an zweiter Stelle genannte. Und sofern wir auf den ihm zugehörigen Bezugssinn achten, zeigt sich, daß dieser sich ganz in den Stil und die Grundeinstellung der Aprioribetrachtung einfügt. Wir sagten: das da mit Geschichte Gemeinte ist bezüglich seines Gegenstand-seins Korrelat einer theoretisch idealisierenden und abstrakten, von jeder konkreten Gegenwart absehenden Bestimmung. Genau in dieser theoretischen Fassung wird im Zusammenhang des Aprioriproblems das Geschichtliche – das Werden – dem übergeschichtlichen Apriori entgegengesetzt.

Daran wird jetzt soviel ersichtlich, daß der Sinnzusammenhang Geschichte innerhalb des Aprioriproblems nicht ein solcher ist, der wie die unter III, IV und besonders V genannten

eine eigentümliche Beziehung zu konkretem Dasein hat. Sofern unter den Sinnzusammenhängen III bis V der V. eine besonders ausgeprägte Verflochtenheit mit dem menschlichen Dasein zeigte, steht der in II besprochene und in dem Aprioriproblem fungierende am weitesten ab vom konkreten Dasein.

Sofern das bisher Gesagte verstanden ist und auch im Auge behalten wird, daß es gerade innerste Tendenz der Aprioribetrachtung der Philosophie ist, mit dem Apriori – bei aller Reinerhaltung seines An-sich-Charakters letztlich irgendwie weltanschaulich im guten Sinne – die Normen und Ziele mit Rücksicht auf das *menschliche* Leben zu gewinnen, muß es verwunderlich erscheinen, daß innerhalb dieser Tendenz der Aprioriproblematik, die frei von dem genannten Gegensatz nicht gedacht und behandelt wird, gerade der Begriff von Geschichte leitend ist, der der philosophischen Grundtendenz ganz unangemessen ist und von ihr abliegt.

So zeigt sich, daß diese Aprioriproblematik in ihrer eigensten Tendenz sich selbst zuwiderläuft. – Es sei hier nur angedeutet, daß die philosophische Systematik und Systembildung – sowohl als ordnende, d. h. die Resultate in einen Rahmen setzende, wie als nicht ausdrücklich ausgeformte, die Problematik leitende innere Sachsystematik – immer vom Prinzipiellen und Apriorischen her bestimmt ist, daß mithin auch die Systematik und Systembildung immer mit infiziert ist von der prinzipiellen Gegenläufigkeit der Tendenzen im Aprioriproblem. So ist z. B. bei Simmel die Bestimmung des Lebensbegriffs von diesem Gegensatz aus gewonnen. (Die Zuflucht zum ›offenen System‹ weist zu einem Notausgang, der das Eigentümliche hat, direkt ins gefährdete ›Gehäuse‹ zurückzuführen.)

Beachten wir, daß die Sinnzusammenhangsbetrachtung noch nicht vollständig ist, daß die Vollzugssinncharakteristik noch aussteht, dann bietet sich die Möglichkeit, in dieser die innere Unangemessenheit der Aprioriproblematik noch schärfer ins Licht zu setzen, insofern sich dabei zeigt, daß die Betrachtung, in der dabei Geschichte fungiert, nicht die philo-

sophisch ursprüngliche, sondern eine theoretisierend objektivierend abgeleitete ist, die das konkrete Dasein und den Bezug zu ihm hinter sich gelassen hat.

§ 10. *Vollzugscharakteristik: Die Artikulation
der Sinnzusammenhänge nach dem Vollzugssinn*

a) Die Aufgabe der phänomenologischen Diuidication

Wir lenken die Vollzugssinnbetrachtung gleich so, daß das für den vorliegenden Zusammenhang Wichtige heraustritt. Zum Verständnis muß an das über die phänomenologische Destruktion Gesagte erinnert werden (vgl. S. 29 ff.). Die Zurückführung auf die echten Sinnzusammenhänge und die Artikulierung der darin beschlossenen genuinen Sinnrichtungen ist das Endgültige der phänomenologischen Aufgabe. Der Sinnzusammenhang aber (z. B.) Geschichte verlangt nicht nur seinem Wasgehalt nach ein Verstehen im weiteren genetischen Zusammenhang mit anderen, sondern die kritische Destruktion selbst läuft gleichsam aus in das, was die phänomenologische Diuidication genannt sei. (Der lateinische Terminus ist gewählt, um ihn der Destruktion entsprechen zu lassen.) Diese Diuidication ist die Entscheidung über die genealogische Stelle, die dem Sinnzusammenhang vom Ursprung her gesehen zukommt. Tragweite und Geltungscharakter sowie Evidenzform und Evidenzbedingungen solcher Diuidication bleiben zunächst unbesprochen. Formal wird man sagen müssen, daß diese Entscheidung immer eines Kriteriums (Maßstabs) bedarf. In unserer konkreten Frage der *Vollzugscharakteristik* muß ein Kriterium beigelegt werden, an dem gemessen der Vollzug als ursprünglich bzw. nichtursprünglich charakterisiert werden kann; und zwar kann das jetzt nur formal anzeigend und in der notwendig beschränkten Leistungsweise des Formal-Anzeigenden durchgeführt werden.

Das Kriterium kann offenbar nicht von außen her genommen sein, sondern muß sich aus den letzten Tendenzen der phänomenologischen Problematik selbst mitergeben. Sofern sie destruktives und diiudicatives Ursprungsverstehen ist, ist das Kriterium in dem bestimmt motiviert, was konkret als Ursprungssphäre verstanden wird, nun weltlich [?] gesprochen: das selbstweltliche Dasein. Von da ergibt sich in Beziehung auf Vollzüge folgendes:

Ursprünglich ist ein Vollzug, wenn er seinem Sinne nach als Vollzug eines genuin selbstweltlich zum mindesten mitgerichteten Bezugs immer aktuelle Erneuerung in einem selbstweltlichen Dasein fordert, so zwar, daß diese Erneuerung und die in ihr liegende Erneuerungs»notwendigkeit« (Forderung) selbstweltliche Existenz mitausmacht.

Das demgegenüber Nicht-Ursprüngliche, in bestimmtem Verstande ›Abgeleitetes‹, ›Deriviertes‹, zeigt aber innerhalb seiner noch mannigfache entscheidende Unterschiede. Wir verfolgen nun die phänomenologische Diiudication der genuinen Vollzüge der in Frage stehenden Bedeutungszusammenhänge.

b) Die phänomenologische Diiudication der genuinen Vollzüge der in Frage stehenden Bedeutungszusammenhänge

ad I.

Der Vollzug der in dem theoretischen Einstellungszusammenhang (Geschichtswissenschaft) vorgezeichneten Bezüge ist offenbar ein so gearteter, daß er nicht aktuelle Erneuerung in einem selbstweltlichen Dasein fordert in dem Sinne, daß er das selbstweltliche Dasein mitausmacht. Desgleichen ist er kein Vollzug eines selbstweltlich auch nur mitgerichteten Bezugs in dem Sinne, daß im Bezugsvollzug als solchem das eigene konkrete Dasein irgendwie mitgehabt wird.

Man ist versucht, beides mit guten Gründen zu bestreiten. Der Bezugssinn des theoretischen Einstellungszusammenhangs tendiert auf ein Sachgebiet – ist z. B. die Erforschung bzw.

geschichtswissenschaftliche Erkenntnis einer bestimmten Periode der politischen, der Geistes- oder Religionsgeschichte. In dem Einstellungszusammenhang der Geometrie z. B. oder Mineralogie ist auch die Richtung auf ein Sachgebiet; der genuine theoretische Bezug darauf ist in keiner Weise selbstweltlich gerichtet. Im Gegenteil, es ist gerade die immanente Forderung dieses Bezugs, jede selbstweltlich gerichtete Tendenz von sich frei zu halten. Gewiß ist auch hier der Bezug als aktueller ein in einem aktuellen Subjekt vollzogener, so zwar, daß dieses nur *in dem Ausmaße* relevant ist, das durch die theoretische Erkenntnisaufgabe selbst ausgegrenzt wird. Verfügbarkeiten, Erfahrungen und Gesichtspunkte sind solche, die das aktuelle Dasein nur in seiner theoretisch tendierten Situation angehen.

Es ist möglich und faktisch auch meist der Fall, daß ein aktuelles Selbst vielleicht innerlich an solchen seinen theoretischen Aufgaben stark interessiert und beteiligt ist, aber all das geht in den theoretischen Bezug als solchen nicht ein, bestimmt nicht inhaltlich seinen Sinn. Der Vollzug ist demnach nicht ein solcher eines selbstweltlich auch nur mitgerichteten Bezugs. Wir sprechen jetzt von theoretischen Einstellungszusammenhängen, charakterisiert als Wissenschaften und wissenschaftliche Disziplinen wie Geometrie oder Mineralogie. Gilt das Gesagte auch für den hier in Frage stehenden Einstellungszusammenhang? Oder muß man sich vor solchen Übertragungen hüten und jeden Einstellungszusammenhang aus sich selbst heraus verstehen? Geschichtswissenschaft erstrebt doch auch objektive Sacherkenntnis und soll frei sein von »subjektiven«, wertenden Stellungnahmen; sie soll lediglich sagen, »wie es gewesen ist«. Nehmen wir eine konkrete Aufgabe: die geschichtliche Erkenntnis der Reformation und primär der Persönlichkeit Luthers, d. h. so wie es bzw. sie gewesen ist. Was ist da gewesen – im eigentlichen Verstande? Man kann sagen: die geistig religiöse Entwicklung Luthers. Sie wird erfaßbar, sagt man weiter, im historischen Verstehen; und am unmittelbarsten erfahren, wie es gewesen ist, wird es nur ein religiöser und noch

genauer ein protestantischer Mensch und Historiker. Die Objektivität – die reine Erfassung dessen, was und wie es gewesen ist, hängt nicht davon ab, wie viele Menschen und Historiker imstande sind, die Persönlichkeit Luthers nachzuverstehen. Die Gültigkeit einer Erkenntnis ist nicht fundiert in der faktischen Zugänglichkeit für mehrere oder für eine Allgemeinheit. Aber zugleich ist damit doch etwas zugestanden, was für unseren Zusammenhang von Wichtigkeit ist. In diesem theoretischen, historisch-verstehenden Erfassungsbezug spielt das selbstweltliche Dasein des theoretisch-wissenschaftlich Eingestellten doch noch eine ganz andere Rolle als in den vorgenannten Fällen. Geht hier nicht seine eigene Religiosität irgendwie gerade mit ein in den Bezugssinn, sofern vom eigenen aktuellen religiösen Dasein aus verstanden wird? Sind die das Verstehen mittragenden Verfügbarkeiten nicht gerade solche eigensten Daseins, solche also, die das historisch erfassende Subjekt nicht nur, wie in den obigen Fällen, in seiner theoretisch tendierten Situation angehen, so daß der Vollzug doch Vollzug eines zum mindesten selbstweltlich mitgerichteten Bezugs wäre? Man sieht leicht, daß das nicht der Fall ist. Mögen Erfahrungen – und solche sogar das innerste Selbst treffende – in bestimmter, noch zu fixierender Weise das historische Verstehen mittragen, mag also in einem bestimmten Sinne und anders als in den obigen Fällen das erkennende Subjekt in seiner Erfahrungsfülle mit dabei sein, der erfassende, erkenntnismäßig verstehende objektivierende Bezug trägt nichts davon in sich derart, daß dieser Bezug nach seinem genuinen Bezugssinn irgendwie auf dieses aktuelle Dasein als solches mitgerichtet wäre, was notwendig macht, ihn im Zusammenhang mit anderen, hier nicht zu besprechenden, als theoretischen anzusprechen. (Der Bezug ist hier nicht selbstweltlich *mitgerichtet*, aber Selbstweltliches in bestimmter Weise in die Motivation mit hereinnehmend; die selbstweltlichen Motivationen »sind mit da«, aber sie sind *existenzfrei*.)

Das eine der für die Charakterisierung als »ursprünglich«

geforderten Momente fehlt jedenfalls dem in Rede stehenden Vollzug. Schon damit könnte die Entscheidung über den I. Bedeutungszusammenhang gefällt sein. Wir diskutieren aber auch das Vorhandensein bzw. Nichtvorfindlichsein des anderen charakteristischen Moments, schon um mit dieser Diskussion das mit dem obigen Kriteriumssatz lediglich formal Angezeigte konkreter zu verstehen.

Ein ursprünglicher Vollzug soll aktuelle Erneuerung in einem selbstweltlichen Dasein als solchem fordern, so zwar, daß diese Erneuerung selbstweltliche Existenz geradezu mitaushmacht.

Zunächst sieht man nicht recht, wie dieses Moment für einen Vollzug überhaupt auszeichnend sein soll, da doch jeder Vollzug in einem selbstweltlichen Dasein ist. Ferner wird man sagen, daß gerade der Vollzug eines solchen Einstellungszusammenhangs, wie der in Rede stehende ist, der aktuellen Erneuerung bedarf auch für ein einzelnes selbstweltliches Dasein. Das dürfte nicht bestritten werden, daß der Vollzug dieses Einstellungszusammenhangs schon zur echten Aneignung in einem selbstweltlichen Dasein des wiederholten Durchgangs bedarf.

Die Frage ist jedoch, ob das eine aktuelle Erneuerung derart ist, daß ein selbstweltliches Dasein mit ihr überhaupt existent wird und werden kann. Denn was besagt diese in solcher Erneuerung erzielte und beige stellte Aneignung anders, als daß damit das selbstweltliche Dasein in den Stand gesetzt ist, sicher und rein fortgesetzt sich selbst hinter sich zu lassen und sich seiner zu begeben? Die für diesen Einstellungszusammenhang im Sinne seiner Aneignungsmöglichkeit und faktischen Verfügbarkeit geforderte aktuelle Erneuerung ist keine solche, daß selbstweltliches Dasein darin für sich selbst existent wird, sondern ist geradezu eine Kumulierung der Gefahr eines sicheren Selbstverlustes. Gesehen auf die im zugehörigen Bezug selbst liegende Aufgabe aber bedeutet es eine Sicherstellung ihrer reinen Durchführung.

Allerdings bleibt zu beachten, und zwar im Hinblick auf den

Unterschied, den wir eben angetroffen haben, daß das selbstweltliche Dasein bei aller Nichtantastung des reinen theoretischen Bezugs doch noch eine verschiedene Rolle spielt, je nachdem ob es sich um Geometrie und Mineralogie z. B. handelt oder um das historisch-biographische Verstehen einer historischen Persönlichkeit und geistesgeschichtlicher Epochen. Ebenso bleibt zu beachten, daß diese verschiedene Rolle und Relevanz für eine philosophisch-phänomenologische Diudication z. B. naturwissenschaftlicher und geisteswissenschaftlicher Erkenntnis nicht unterschlagen werden darf und daß die Weise des Sichselbstverlierens in den beiden Gruppen theoretischer Einstellungszusammenhänge eine verschiedene ist, ein Problem, das in der Phänomenologie des strukturmäßigen Zusammenhangs zwischen historischer und systematischer Theologie von prinzipieller Bedeutung ist.

In diesem Zusammenhang könnte die Frage auftauchen, ob nicht z. B. eine Persönlichkeit, die ihr Leben der wissenschaftlichen Forschung widmet und angenommenerweise es zu Höchstleistungen bringt, die einen Aufschwung und Fortschritt der Kultur mit sich führen, ob nicht eine solche Persönlichkeit gerade in dieser reinen Sachhingabe, wo das ganze Leben gleichsam ein fortgesetzter Vollzug dieses wissenschaftlich-theoretischen Einstellungszusammenhangs ist, voll existent wird. Diese Frage muß verneint werden. (Die nähere Begründung würde auf das Problem eines möglichen, durch die Idee der Wissenschaft bestimmten Lebenszusammenhangs – wissenschaftliche Lebensgemeinschaften, Universitäten, Akademien usf. – führen, was uns hier nichts angeht.)

Sofern der Motivationszusammenhang des historischen Verstehens existenzfrei im Vollzug fungiert, erreicht (berührt) jede Vollzugserneuerung nie die selbstweltliche Existenz, macht diese nie aus. Dieser Erneuerungszusammenhang kann ein aktuelles Dasein als objektiven historischen Verlauf ganz ausfüllen, so daß ich ganz darin aufgehe, aber dieses »aufgehenlassende« *Ausfüllen aktuellen Daseins* ist etwas anderes als das »Ausma-

chen selbstweltlicher Existenz«, wobei ›Ausmachen‹ selbst noch formalanzeigend [?] gebraucht ist. Der dem I. Sinnzusammenhang zugehörige Vollzug ist also kein ursprünglicher, weil der Bezug kein selbstweltlich gerichteter und die Vollzugserneuerung kein selbstweltliches Dasein als solches ausmachender ist.

Den an II. Stelle genannten Sinnzusammenhang besprechen wir am Ende dieser diiudicativen Betrachtung, da er ja für das Aprioriproblem, so wie wir es antreffen, allein in Frage kommt.

ad III.

Schon als noch die Vollzugscharakteristik nicht eigentliche Aufgabe war, konnte darauf hingewiesen werden, daß die unter III, IV und V genannten Sinnzusammenhänge eine weniger lose Beziehung zu aktuellem Dasein zugesprochen erhalten müssen. Bei Fall III stellten wir heraus: Geschichte als eigene Vergangenheit eines Volkes, und zwar als Korrelat eines Bewahrens und im eigenen Dasein stets neu Über- und Mitnehmens. Der diesem Bezug des bewahrenden neu Mitnehmens eigener Vergangenheit im eigenen aktuellen Dasein zugehörige Vollzugs-sinn ist ein solcher, der Erneuerung fordert, sofern Tradition sich nur forterhält in der kontinuierlichen Pflege, wobei diese nicht zweckhaft, abgesetzt organisiert zu sein braucht, in welchem Falle sie bereits unecht wird. Ist aber die hier vorliegende traditionserhaltende und traditionsbildende Pflege eine Vollzugserneuerung, die aktuelles Dasein selbst *mitausmacht*? Es liegt hier ein konkretes Phänomen vor, geeignet den Sinn von ›aktuelles Dasein mitausmachen‹ in einer Hinsicht näher zu bestimmen.

Auch dieses aktuelles Dasein *Durchherrschen*, was von dem mitnehmenden Bewahren sogenannter *eigener* Vergangenheit gilt, macht selbstweltliche Existenz nicht aus. Aber im Unterschied von I: der Bezug betrifft nicht ein ausgegrenztes theoretisches Sachgebiet und schließt nicht in sich die Zurückdrängung aktuellen Daseins, die mit der *theoretischen* Einstellung als solcher gegeben ist. Es macht aktuelles Dasein mit aus, daß

es dieses selbst mit motiviert, in ihm eine Rolle spielt und die Weise seines Ablaufs determiniert. Vergangenheit ist umweltlich da und bezieht sich so auch selbstweltlich zurück, sofern die Selbstwelt in und durch *Bedeutsamkeit* erfahren wird.

Eigene Vergangenheit des Volkes besagt hier: seine Taten, Leistungen, Gewohnheiten, Schicksale, und zwar so, wie sie sich in dem, was sich dem Volke früher begab, manifestieren. Solche Vergangenheit wird von einem Geschichte habenden Volke bewahrt, erhalten und gepflegt, nicht etwa nur weitererzählt, gelehrt oder überliefert im Sinne eines Wissens und Kenntnis-Habens davon, sondern in der Weise, daß der möglicherweise auch mitgegebene Gewußtheitscharakter, in dem diese Vergangenheit gehabt wird, nicht zu seinem eigenen herrschenden Rechte kommt, sondern nur dienenderweise dem herrschenden Gegebenheitscharakter untersteht. Dieser gleicht dem der Um- und Mitwelt und motiviert in der Weise solcher Bedeutsamkeiten das aktuelle gegenwärtige Dasein; er ist im Umkreis der konkreten Situation aktuellen Daseins mit da und spielt darin eine determinierende Rolle. In diesem Sinne des Mit-da-seins, des Mit-eine-Rolle-spielens, des Mit-vorkommens in der faktischen Erfahrungswelt macht die Vergangenheit (bzw. ihre kontinuierliche traditionsmäßige Erneuerung) aktuelles Dasein *mit aus*. Dieses sekundäre das aktuelle Dasein Mitausmachen ist aber nicht das, was im eben genannten Ursprungskriterium gemeint ist. Das wird deutlich, wenn wir den in Beziehung auf ein Volk (eine Gemeinschaft) beachteten Zusammenhang mit Rücksicht auf ein eigentliches selbstweltliches personales Dasein betrachten. Wir ziehen dabei nur die eigene Geschichte der Person in Rechnung, und zwar in dem Sinne, wie das Wort in unserem jetzigen Zusammenhang gemeint ist. Die vergangenen Leistungen, auch die mißlungenen Versuche und die Fehlleistungen, ferner Begegnungen, Begebnisse sowie Gepflogenheiten können mit eine Rolle spielen – und doch machen sie selbstweltliche Existenz selbst nicht aus. Dies ist nicht eine Kumulation von Vergangenheiten, die sich in

die Zukunft strecken, sofern aktuelles Dasein verstanden wird als selbstweltliche Existenz. Beide Begriffe werden sich später noch schärfer bestimmen. Der Mensch kann *da sein*, Dasein haben, ohne zu existieren. Sofern er existiert, wird all das, was in dem bisher gekennzeichneten Sinne mit da ist, mit eine Rolle spielt im Charakter faktischer *Lebensbedeutsamkeit*, auf einen herrschenden – (Was heißt ›herrschend‹ – im existenziellen Vollzug?) – Bedeutsamkeitsmodus zugespitzt mit der Richtung auf die Selbstwelt. Dieser Bedeutsamkeitsmodus ist der des fortgesetzten *Anstoßes* zur selbstweltlich gerichteten Destruktion. (Von da aus ist die eigentlich entscheidende Kritik Bergsons in Gang zu bringen!)

Die Erneuerung der Vergangenheit aber, wie sie im Fall III sowohl bezüglich der Gemeinschaft als auch einer Selbstwelt gemeint ist, macht nicht selbstweltliche Existenz mit aus, sondern hält aktuelles Dasein gerade in einer ständigen Abdrängung von dieser Möglichkeit, hält es gerade an umweltlichen und mitweltlichen Bedeutsamkeiten fest; selbstweltliche sind nicht in ihrem existenziellen Charakter da, sondern spielen lediglich mit eine Rolle wie umweltliche. Der Vollzug des in III. genannten Bezugs hat zwar einen Erneuerungsmodus, aber er ist kein solcher, der selbstweltliche Existenz mitausmacht.

Auch über das zweite Moment des Ursprungskriteriums läßt sich jetzt bezüglich des in Rede stehenden Vollzugs etwas ausmachen. Der Vollzug muß zugehören einem zum mindesten selbstweltlich *mitgerichteten* Bezug.

Auch dieses Moment scheint hier auf den ersten Blick wie das der Erneuerung vorzuliegen, sofern der Vergangenheitsbezug, der Bezug zu ihr mit hinweist, mit einschließt die Rückweisung auf aktuelles Dasein, aber – wie leicht zu sehen ist – nicht auf selbstweltliche Existenz gerichtet, sondern auf selbstweltliche Bedeutsamkeiten, sofern sie aus der Existenz entlassen sind und lediglich im Umweltlichen mit eine Rolle spielen, z. B. *meine* Vorlesung im Zusammenhang des Universitätsbetriebes oder *meines* Arbeitens sogar. (Wir stoßen hier auf einen typischen

Bezug, sofern er eine Vor- und Mischform solcher ist, die in sich selbst bezugssinnhaften ›Rückschlag‹ haben.)

Der Vollzug ergibt sich so als nichtursprünglicher, womit er, auch wenn wir die kurze positive Charakteristik mit heranziehen, selbst noch nicht ursprünglich verstanden ist.

ad IV.

An IV. Stelle behandelten wir *Geschichte* im Sinne von nicht-eigener Vergangenheit, sofern sie jedoch durch aktuelle, *nicht* spezifisch selbstweltlich gerichtete Daseins(umwelt)tendenzen akzentuiert ist und in der Weise des von ihr Leitung nehmenden Vertrautseins ›gehabt‹ wird.

Hier tritt schon heraus, daß das Moment des selbstweltlich gerichteten Bezugs ausfällt und so eigentlich Ursprünglichkeit nicht in Frage kommt.

Andererseits gehört dem Bezug des Vertrautseins, und zwar des Leitung nehmenden, vollzugsmäßig ein Erneuerungsmodus zu, der selbst in aktuellen, aber umweltlich gerichteten Daseinstendenzen motiviert ist. Dieser Vollzug spielt wieder mit eine Rolle, und zwar in dem durch die Daseinstendenzen vorgezeichneten Situations(horizont)umkreis.

Sofern im Fall III neben einem Erneuerungsmodus auch im Bezug ein Mitgerichtetsein auf aktuelles Dasein, wenn auch nicht existenziell selbstweltlich, anzutreffen ist, steht der betreffende Vollzug dem Ursprünglichen näher. ›Näher‹ ist hier weder räumlich noch auch in der Bedeutung von psychischer Intensität gemeint, sondern die Bedeutung wird nur im Vor- und Rückgriff auf das Ursprüngliche selbst verständlich.

ad V.

Im Fall V liegt ein Vollzugssinn vor, der dem Ursprünglichen noch näher kommt, so daß hier Vergangenheit als eigenste gehabt wird, und zwar vollzieht sich dieses Haben so, daß die eigenste Vergangenheit auch den umweltlichen Charakter verliert, in den die selbstweltlichen Bedeutsamkeiten ständig

zurückfallen: *Abfall* einer rein selbstweltlich gerichteten Bedeutsamkeit in die umweltliche und da in die verblaßte Schicht des meist sekundär Mitgeführten. Fall V liegt dem Ursprünglichen am nächsten – und ist doch nicht es selbst; – *reine* selbstweltliche Bedeutsamkeit. Der Vollzug ist jeweilig und notwendig ein solcher, daß das, was selbstweltlich bedeutsam gewesen ist, in ihm wieder *wird*; nicht so, daß ich mich in frühere Situationen zurückversetzte oder daß ich fingierte, ich lebte Früheres wieder, sondern eigene Vergangenheit reiße ich an mich, so daß sie immer wieder zum ersten Mal gehabt wird, und daß ich selbst von mir selbst immer neu betroffen bin und im erneuten Vollzug ›bin‹. Dieses ›Wie zum ersten Mal‹ erfährt noch nähere Bestimmungen; einmal, daß es umweltlich ganz unbezogen ist, und dann, daß es nicht ein erstmaliges Auftreten und Vorkommen in einem individuellen Bewußtseinsstrom besagt, – in diesem Sinne käme und kommt es in seiner notwendigen Erneuerung nie wieder zum ersten, sondern zum zweiten, dritten usf. Mal vor. Dieses im Vollzugssinn liegende Moment des ›Wie zum ersten Mal‹ verliert sich nicht in der Erneuerung, schleift sich nicht ab, sondern wird mit ihr selbst immer überraschender. Die Selbstbetroffenheit ›wächst‹ in einem bestimmten Sinne, und jedes ›Wie zum ersten Mal‹ ist charakterisiert als Vorläufer: *die Absage an jede Spur von Endgültigkeit*. (Es ist nicht ein latentes Vertrautsein oder ein Habitus, der als ›Resultat‹ dieser Erneuerung eintreten könnte; sie ist gerade derart, daß sie jeder Habitusbildung den Weg verlegt. Das Habituelle ist selbstweltlich bedeutsam, aber nicht existenzausmachend. – Die Bedeutsamkeiten der Lebenserfahrung – Umwelt, Mitwelt, Selbstwelt – und vor allem gerade die selbstweltlichen im Modus der ›Zugespitztheit‹.)

Der Vollzugssinn zeigt sich hier schon reich artikuliert nach seinem Erneuerungsmodus und zugleich als ein solcher, der selbstweltlich gerichteten Bezügen zugehört. Die Ursprungsmomente scheinen hier erfüllt zu sein und damit die Diuidication auf Ursprünglichkeit unverfehlbar und endgültig. Gera-

de dieser Schein der formal anzeigenden Betrachtung, der Endgültigkeit und universale Anwendbarkeit vortäuscht, narret die Philosophie, so sie der Meinung ist, im abstrakt systematischen Begreifen sich selbst und ihre an sich dürftige und daher so schwer auffindbare und feststellbare Aufgabe zu finden.

Die formale Anzeige hat innerhalb der Philosophie eine unumgängliche Bedeutung, die verständlich gemacht werden kann, allerdings nur dann, wenn die formale Anzeige und das mit ihr Angezeigte nicht hypostasiert und zum Ziel und Gegenstand philosophischer Betrachtung gemacht wird, sondern in einer fest bestimmten Weise im Dienste der Aufgabe der Philosophie steht: des aufmerksam machenden Ursprungsverstehens, d. h. zugleich aus dem Konkreten und Faktischen echt motiviert ist, nicht als das dem Faktischen Gemeinsame, sondern als nicht präjudizierende, aber auch nicht entscheidend leistende, vorzeichnende Antastung des Faktischen.

ad VI.

Die Vollzugscharakteristik für den Fall VI ist mit Rücksicht auf das phänomenologische Verstehen der faktischen Lebenserfahrung von Wichtigkeit. Sofern diese immer von ihrem Ursprung abfällt und in ihrem Gehalt verblaßt, sind Bezüge wie der unter VI genannte *immer nichtursprünglich*. Die *Erneuerung*, die hier in Frage kommt – als Gewohnheit, Brauch, Sitte –, ist nicht eine Art des Ursprünglichen, sondern steht ganz anders zu ihr.

ad II.

Der II. Sinnzusammenhang, der im Aprioriproblem vorliegt, ist bestimmt als objektive Seinsganzheit des Geschehens. Als möglichen Bezug fanden wir eine die Ganzheit umfassende Betrachtung von seiten eines idealen Subjekts, das als absoluter Zuschauer dem Geschehen gegenüber ist und dieses in einem Schlag ständig hat. Der Bezug ist rein der Sache zu, dem Objekt zu gerichtet; und selbst wenn er auf das Subjekt mitgerichtet wäre, träfe er ein solches, das kein aktuell konkretes ist, sondern

– wie wir bereits gesehen haben – ein idealisiertes, abstraktives, und zwar in einem besonderen Sinne; abstrakte Idealisierung einer konkreten Selbstwelt, sofern sie theoretisch betrachtend eingestellt ist, also eines Vollzugszusammenhangs, der an sich schon, wie wir bei I sahen, aktuelles selbstweltliches Dasein im Sinne des existenten hinter sich läßt. Dieser Vollzugszusammenhang, dessen Erneuerungsmodus selbstweltliches Dasein abdrängt, ist in II ein lediglich gedachter und idealisierter, der überhaupt nicht konkret aktuell ist. Sofern man den Vollzugscharakter beachtet, der dieser idealisierenden Abstraktion zugeordnet ist, erweist sich dieser wieder als ein theoretischer, von dem das eben Gesagte gilt, so daß also das, was in II mit Geschichte gemeint ist, Korrelat eines potenziert theoretischen Bezugsvollzugs ist. Mit diesen Vollzugszusammenhängen ist etwas gegeben, das sowenig selbstweltliche Existenz mitaushandelt, daß vielmehr Existenz gerade zerstört wird. Das ist im Gehalt des Sinnzusammenhangs gefordert, also in dem, was im Aprioriproblem dem Apriori entgegensteht, worauf dieses hinzielt und was es normierend transzendiert, wo doch die Aprioribetrachtung in ihrer eigentlichen Tendenz mit Rücksicht auf den konkret-faktischen Menschen ins Werk gesetzt sein will. Der im Aprioriproblem angesetzte Sinn von Geschichte besteht gerade auf Kosten der ausdrücklichen Abdrängung dessen, worauf das Problem selbst hinzielt. Das, worauf das Problem tendiert, läßt die Problemstellung gerade überhaupt nicht aufkommen. Das ist: der Mensch in seinem konkreten, individuellen historischen Dasein.

ZWEITER TEIL

ZUR DESTRUKTION DES ERLEBNISPROBLEMS

§ 11. Der Übergang zur zweiten Problemgruppe und das Verhältnis von Psychologie und Philosophie

Im Verlauf der bisherigen Betrachtungen sind Unterschiede begegnet wie: konkretes historisches Dasein, aktuell selbstweltliches Dasein, selbstweltliche Existenz, was darauf hindeutet, daß – selbst wenn im Aprioriproblem der konkrete Mensch angesetzt wäre – erst ein Ansatz für die Problematik gewonnen wäre. Dabei ist jetzt immer noch zugelassen, daß überhaupt die Aprioritendenz eine sinnvolle ist.

Bis jetzt ist ein Doppeltes gewonnen: 1. Die Aprioriproblematik ist in ihrem innersten Kern als sich selbst gegenläufig aufgezeigt. 2. Zugleich damit sind wir in eine Perspektive gestellt auf konkrete ursprüngliche Existenz (von außen objektiv gesprochen: das ursprünglich Faktische, die ursprüngliche Faktizität). *Der Vorgriff ist angezeigt.*

Es wurde oben schon (S. 24 f.) gesagt: Wenn die Philosophie letztlich auch auf das Apriori – die Vernunftprinzipien und die normgebenden Werte – abzielt, so ist doch ein Mitbeachten der diesen Prinzipien zugeordneten und von ihnen normierten Gestaltungs- und Schaffensrichtungen des Geistes unvermeidlich.

So sehr also aus dem Aprioriproblem und der letzten Gegenständlichkeit der Philosophie der konkrete Mensch zu verschwinden scheint, so sehr ist er in anderer Hinsicht Gegenstand reicher und vielgestaltiger philosophischer Betrachtungen. All das, was man im weitesten Sinne Psychologie nennt, aber auch Logik, Ethik und Ästhetik sind in dieser Richtung bemüht. »Tätigkeiten«, »Vermögen«, »Funktionen« und »Einstel-

lungen« des menschlichen Geistes sind von jeher mit Gegenstand der Philosophie gewesen. Was Plato, Aristoteles und vor allem die Stoa in dieser Hinsicht ans Licht gebracht haben, ist bekannt.

Wir wollen sehen, wie und in welchem Sinne und Ausmaße der Mensch als solcher Gegenstand der Philosophie ist: der Mensch als leistender, schaffender, das Leben erfahrender – *Leben als Erlebnis Mannigfaltigkeit*. Die so charakterisierte II. Problemgruppe haben wir auf ein bestimmtes Problem beschränkt, nämlich in welcher Weise das Leben als Erleben rational zugänglich wird für die Philosophie. Sofern man heute das Erleben in seiner Totalität als irrational ansetzt, ist es das Problem der rationalen Bewältigung des Irrationalen. Das sieht aus wie ein spezifisch erkenntnistheoretisches Problem, bezogen auf die Philosophie selbst (also Logik der Philosophie oder Erkenntnistheorie der Philosophie). Es soll jedoch nicht in diesem Sinne verstanden werden, daß wir nach Grenzen, Umfang sowie Gewißheitsgrad und Begründungsart oder ›logischer Struktur« solcherlei Erlebnis Erkenntnis in erster Linie fragen. Die Behandlung des Irrationalitätsproblems hat prinzipiellere Ziele, so daß es sich am Ende herausstellt, daß nicht ein isoliertes abgelegenes, sekundäres Problem in Frage steht.

Die Art und Weise des Vorgehens ist auch hier wieder die Destruktion, und zwar *von demselben Vorgriff* geleitet. Das Irrationalitätsproblem ist nur eine besonders betonte Anweisung für den Verfolg der Richtungen, in denen der Mensch als erlebender und erfahrender Gegenstand philosophischer Erkenntnis ist. Das besagt: wir lassen uns hier – was aus dem Charakter der ganzen Problemgruppe verständlich wird – bestimmte Bezüge als mehr oder minder abgehoben vorgeben¹ und suchen die ihnen genuinen Sinnzusammenhänge, die selbst unter der Leitung des Vorgriffs dem destruktiven und diiudicativen Ursprungsverstehen unterworfen werden.

¹ Erfassungsbezug auf das Erleben selbst gerichtet!

Ohne daß dieser Vorgriff und die ihn motivierende Grunderfahrung ihrerseits schon ausdrücklich zur Betrachtung gestanden haben, ist vor allem mit der Vollzugscharakteristik in der I. Problemgruppe angezeigt, daß sich alles in gewisser, noch nicht eindeutig festgelegter Weise auf die konkret aktuelle, existente Selbstwelt zuspitzt. Wir fragen, in welcher Weise, welchem Ausmaß und welcher Grundorientierung in verschiedenen typischen Philosophien die Selbstwelt theoretisch erfaßt und vergegenständlicht ist und wie weit diese theoretische Tendenz – analog der Frage im Aprioriproblem – sich in das, was Philosophie im Grunde immer anstrebt, einfügt. Ferner fragen wir, wie das Apriori-Motiv, das Geschichts-Motiv, das Bewußtseins-Subjekt-Erlebnis-Motiv und das Weltanschauungsmotiv bzw. das Motiv universaler Betrachtung zusammenhängen, und ob eine konkrete Ursprungssphäre gefunden werden kann.

Den Komplex von Fragen, der hier auftaucht, könnte man zunächst und im Anschluß an gegenwärtige Bemühungen mit dem Problem der Psychologie in Zusammenhang bringen. Obwohl die Psychologie in die folgenden Betrachtungen notwendig mit hereinspielt, und zwar Psychologie in den verschiedensten Bedeutungen, ist unsere Frage nicht die wissenschaftstheoretische nach der Psychologie als Wissenschaft: die Frage nach ihrem Sachgebiet, der Ausformung dieses aus einer genuinen Erfahrungswelt, der Abhebung dieser in einer Grunderfahrung aus faktischer Lebenserfahrung.

Unsere Fragestellung ist eine nicht auf Psychologie beschränkte; sie sucht den Ursprung als solchen, aus dem jede Wissenschaftstheorie und so auch die der Psychologie ihre Vorzeichnungen erhält. Dabei zeigt sich, daß die Psychologie ein näheres Verhältnis zur Philosophie hat, was in einer Klassifikation der Wissenschaften immer verdeckt wird. Aus diesem engeren Verhältnis der Psychologie zur Philosophie heraus wird es verständlich, wenn man im destruktiven Rückgang von ihr aus ohne Umwege in das selbstweltliche Gebiet gelangt.

So sehr wir die ausdrückliche Beschränkung auf die Psycho-

logie fallenlassen, wird es doch notwendig – gerade weil die Grenzen noch durcheinanderlaufen –, sie im folgenden heranzuziehen.

Anstelle einer zu engen wissenschaftstheoretischen Betrachtung der Psychologie könnte man das Folgende unter dem Titel ›Selbstreflexion‹ behandeln. Diese Bemerkungen bemühen sich nicht um eine Titel- und Bezeichnungsfrage, sondern wollen Betrachtungsrichtungen anzeigen und damit verstehen lassen, *welche* konkret eingeschlagen wird. Aber auch in diesem Sinne wäre das Problem zu eng und präjudizierte mit dem Titel Reflexion zu viel; als handelte es sich um das Sichzurückwenden auf sich selbst, und das in der Weise des Reflektierens, Nachdenkens, der theoretisch denkmäßigen Betrachtung.

Das Irrationalitätsproblem ist ja selbst in dieser Formulierung aus einer bestimmten Auffassung der Gegenwart entsprungen. Wir nehmen nur als erste Anweisung, die nicht irreführen darf, für die möglichst wenig präjudizierende Problemstellung: *wie das Erleben gehabt wird*.

Bevor bestimmte leitende Sinnzusammenhänge ausgesondert werden, versuchen wir eine allgemeine Orientierung – oder besser Verwirrung – mit dem Hinweis auf die verschiedenen und sich kreuzenden Problemreihen, innerhalb deren unsere Frage – und wiederum in verschiedener Weise und in abgestufter Wichtigkeit – eine Rolle spielt.

Bei dem sachlichen Durcheinander hat man zu all dem noch mit einer verwirrenden Terminologie zu kämpfen, die wohl in der in Rede stehenden Problemsphäre das Höchstmaß erreicht, was auf diesem Gebiet überhaupt geleistet werden kann. Der Grund dafür ist wieder ein sachlicher, nämlich der Reichtum der Problematik und die Vielartigkeit der möglichen Zugänge.

Man redet zwar viel von problemgeschichtlicher Bearbeitung der Geschichte der Philosophie, und gerade bei der heutigen Problemlage wäre es eine dringende Aufgabe zu untersuchen, wie das Problem der Psychologie als Wissenschaft jeweils von

den herrschenden theoretischen Grundmotiven geleitet ist. Die Frage ist allerdings so nicht endgültig, die entscheidende kommt erst, nämlich *ob überhaupt* mit Recht der Zugang zum Seelischen schon im Ansatz aus irgendeiner theoretischen Aufgabenbestimmung her, wenn auch ganz unbewußt und unausdrücklich, bestimmt sein darf oder ob nicht gerade hier erst die phänomenologische Destruktion eigentlich anzusetzen hat und nicht nur innerhalb verschiedener theoretischer Versuche der Vergegenständlichung des seelischen Lebens. Wir stoßen in so gesehener phänomenologischer Destruktion auf dieselbe Schwierigkeit, die am Ende das Aprioriproblem im Kern verunstaltet. – Es besteht die Notwendigkeit einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie und der Verunstaltung der christlichen Existenz durch sie. Die *wahrhafteste Idee der christlichen Philosophie*; christlich keine Etikette für eine schlechte und epigonenhafte griechische. Der Weg zu einer ursprünglichen christlichen – griechentumfreien – Theologie.

ERSTER ABSCHNITT

Die destruierende Betrachtung der Natorpschen Position

§ 12. Die vier Gesichtspunkte der Destruktion

Als leitendes Problem also für die Destruktion der II. Problemgruppe ist das Irrationalitätsproblem angesetzt, – die Frage, in welcher Weise das Erleben philosophisch gehabt wird, die Frage nach dem auf das Erleben gerichteten Erfassungsbezug.

Die bezüglich des Erlebnisbegriffs als solchen bestehende Vieldeutigkeit erhöht sich dadurch, daß Erleben immer bezogen gedacht ist, und zwar *als* bezogen auf ein erlebendes Ich, Subjekt oder Bewußtsein, so daß sich mit der Vieldeutigkeit dieser Beriffe die erstgenannte Vieldeutigkeit in den verschiedensten Variationen verschlingt. Für die Destruktion ist also vorgegeben: Erfassungsbezüge als auf das Erleben *und* das erlebende Subjekt gerichtete; sie zeigen, wie das Ich und sein Erleben – was wir mit *Selbstwelt* anzeigen – philosophisch erfaßt und gehabt ist.

Bei der Destruktion und der Dijudication der als ›Fälle‹ aus der Geschichte der Philosophie vorgegebenen Erfassungsbezüge, die geschichtlich objektiviert uns verfügbar sind, ist somit ein Mehrfaches jeweils im Auge zu behalten. Das sei zur Erleichterung des Verstehens im voraus angezeigt. Für die *Destruktion* beachten wir:

1. wie Erleben als solches gehabt wird,
2. wie in diesem Haben der Einheits- und Mannigfaltigkeitscharakter des Erlebniszusammenhangs gemeint ist,
3. wie sich zu diesem oder innerhalb dieses vom Einheits- und Mannigfaltigkeitscharakter bestimmten Zusammenhangs das Ich verhält,

4. wie das Ich selbst erfahren wird.

Daraufhin geht es auf die Gewinnung einer Entscheidung darüber, welcher Vorgriff für die philosophische Erfassungstendenz leitend ist und wie weit er *ausdrücklich* aus einer vortheorietischen ursprünglichen Grunderfahrung abgehoben und wie weit nicht, sondern in Anmessung an schon verfügbare theoretische Erfassungsbezugsformen übertragen und übersteigert ist.

Dabei ist vorläufig nur der Erfassungsbezug ins Auge gefaßt und die Vollzugscharakteristik ganz zurückgestellt, weil diese meist überhaupt nicht oder nur beiläufig sekundär interessiert und man sich begreiflicherweise scheut, sie irgendwie mit in die Bestimmung des Begriffs der Philosophie hineinzunehmen, und zwar auf Grund eines unbewußten Vorurteils, das die Wissenschaften suggerieren, denen Vollzug gleichgültig ist, was die Philosophie ausdrücklich sanktioniert.

Beachten wir ferner, daß für die volle Durchsetzung *dieser* Destruktion im Hinblick auf unser leitendes Ziel zugleich die erste Problemgruppe mitbeachtet werden muß und die Fragen sich sehr komplizieren, ist es angezeigt, in der Darstellung und Mitteilung bei dieser Problemgruppe etwas anders vorzugehen, so nämlich, daß nicht für jeden einzelnen Schritt immer zugleich alle der Destruktion zu unterwerfenden Fälle herangezogen, sie in ihrer Gesamtheit von Stufe zu Stufe verfolgt werden, sondern jeder für sich. Die ›Exempel‹ – ich spreche noch so, weil der Sinn solcher Faktizitäten erst festgelegt werden soll – für die zu destruierenden Erfassungsbezüge werden aus schon angedeuteten Gründen aus der lebendigen Gegenwart genommen, und zwar sind sie so gewählt, daß entscheidende Positionen damit zur Destruktion kommen. Diese der Gegenwart angehörigen, das heutige Philosophieren beherrschenden Positionen sind ihrerseits historisch bedingt, so daß es angebracht ist, kurz auf die oft vermerkte Eigentümlichkeit der neuzeitlichen Philosophie hinzuweisen und die nachfolgende Destruktion von groben Mißverständnissen von vornherein freizuhalten.

Man pflegt mit Descartes die Umwendung zur modernen Philosophie zu charakterisieren unter Hinweis darauf, daß bereits in der Renaissance die Selbständigkeit des Denkens gegenüber Glauben, Dogmen und Theologie sich ausbildete und die Vorherrschaft des Aristotelismus ins Wanken gebracht wurde und so die Befreiung von der mittelalterlichen Scholastik sich anbahnte, – wobei angemerkt sei, daß die Vorherrschaft des Aristoteles im Mittelalter lediglich in den Köpfen derjenigen existiert, die das Mittelalter aus Kompendien dritter und vierter Stufe kennen; auch das neuerdings vermerkte Vorkommen platonischer Strömungen verfällt demselben von außen kommenden und die mittelalterliche Philosophie und die übrigen [?] Philosophien aufteilenden Verfahren; vom eigentlichen Sinn und Geist bleibt bei dieser Sektion nichts mehr übrig.

Bei Descartes sieht man die Reinheit des selbständigen, freigeordneten philosophischen Denkens und seine Selbstbegründung seit der griechischen Philosophie zum ersten Mal wieder erreicht. Sie hat sich konkret ausgewirkt in der Fundierung der philosophischen Problematik auf das *cogito ergo sum*. Das Ich bzw. das Bewußtsein ist damit ins Zentrum der philosophischen Problematik gerückt und in der Folgezeit immer schärfer und vielseitiger herausgetreten. Zwar glaubt man eine nicht zu verachtende und dementsprechend einzuschätzende Leistung an geschichtlicher Objektivität vollbracht zu haben, wenn man sich zu dem Zugeständnis versteht, daß bereits Augustinus die absolute Evidenz des Selbstbewußtseins in die Philosophie eingeführt habe. Man geht sogar soweit, Augustinus um dieser Leistung willen den »ersten modernen Menschen« zu nennen, wie das Windelband tut. Nun, der würde sich wohl vor diesem Kompliment bekreuzigt haben, was besagen soll, daß es ungefähr der Höhepunkt des Mißverständnisses ist, Augustinus und seinen »Satz vom Bewußtsein« so zu sehen. Diese Betrachtungen stehen dort in einem ganz anderen Grundzusammenhang als bei Descartes, für den Gott lediglich als erkenntnistheoretischer Nothelfer eine Rolle spielt. Es liegt in dem, was man

schlecht als christliche Philosophie, Patristik und Scholastik des Mittelalters benennt – Luther mit eingeschlossen –, eine geistige Welt, gegen die sich von Descartes an die neuzeitliche Philosophie immer schärfer abriegelte, eine Abriegelung, die in Fichte und Hegel, gerade weil sie so viel vom Christentum redeten, ihren Höhepunkt erreichte, von wo aus wiederum dann der Einfluß der Hegelschen Linken auf die religionsgeschichtliche Schule und damit auf die ganze moderne protestantische Theologie und auch auf die katholische, soweit sie durch exakte Geschichtsforschung ihre Wissenschaftlichkeit auf die Beine zu bringen glaubt, verständlich wird.

So unradikal es im Grunde ist, lediglich im Hinblick auf eine vorausgegangene Philosophie (Kant, Fichte oder Hegel) heute zu philosophieren, so verfehlt wäre es, eine Bekämpfung der von Descartes aus bestimmten Philosophie im Sinne einer Repristinisation des Mittelalters auszubeuten, wie es heute zum Teil geschieht. Zwar wäre das, sofern solches als Maßstab relevant sein könnte, nicht unmodern, da die offiziellen Kulturmacher jetzt nur noch vom »gotischen Menschen« reden und schreiben. Das ist wohl das Höchstmaß an ungeistiger Würdelosigkeit und Frechheit, was wir heute erleben; und daß man solche geistigen Strömungen auf offizieller kirchlicher Seite noch als willkommene Annäherung bucht und apologetisch verwertet, läßt ahnen, was man da mit der sogenannten christlichen Philosophie anzufangen weiß.

Es ist das gesagt im Sinne einer Destruktion eines gewissen modernen religiösen Bewußtseins, das leicht zu einem unechten Ressentiment gegen die moderne Philosophie und zu einem noch unechteren Christentum und christlichen Denken verführt. Sofern die Gefährlichkeit dieser neuen Verseuchung des heutigen an sich schon genug unechten Lebensstils erkannt ist, bleibt das Folgende wohl von groben Mißverständnissen frei.

Die »exemplarischen« Bezüge sind der gegenwärtigen Problematik entnommen, als Erfassungsbezüge aber im Sinne des Anhalts für Entscheidung über die mögliche unartikulierte [?]

vortheoretische Grunderfahrung. Die Kennzeichnung ist an die Namen ihrer Entdecker und Vertreter geknüpft. Die Reihenfolge ist beabsichtigt; es kommen in Frage: Natorp, James, Münsterberg und Dilthey.

Die destruierende Betrachtung der Natorpschen Position ist aus mehrfachen Gründen notwendig und ergebnisreich. Sie ist daher auch an den Anfang gestellt: 1. Sie ist in ihrer Tendenz und nach dem zu bestimmenden Vorgriffscharakter gleichsam am schärfsten anderen Ende gegenüber der, die in diesen Betrachtungen gewonnen werden soll. 2. So sehr sie am weitesten abgelegen – in unserem Sinne: ursprungsfern und depraviert – ist, so radikal und intensiv sucht sie in ihrem Sinne nach dem ›Ursprung‹. Die Bezeichnung ist vielfach ausdrücklich als Terminus gebraucht. Es ergibt sich so die Möglichkeit, zwei radikal entgegengesetzte Ursprungsbegriffe abzugrenzen und über die Strenge und Konsequenz der Natorpschen Ursprungsbetrachtung – genauer Rekonstruktion – ein Urteil zu gewinnen. 3. Die Natorpsche Position liegt ganz in der Konsequenz des Fichteschen und Hegelschen Denkens. Es sind Motive und Tendenzen bewußt lebendig gemacht, die man heute in verschiedenen Abwandlungen im Rückgang auf Fichte und Hegel anstrebt. 4. Der Zusammenhang bietet Gelegenheit, die im vorausgegangenen Kolleg vorgesehene kritische Betrachtung hier nachzuholen und so zu ergänzen.

Die Grundfrage, die alles Folgende beherrscht, ist die nach Weise und Sinn des Habens von Erleben (wobei Haben \neq theoretisches Erfassen – Begreifen). Zugleich ist darin mitbeschlossen die Frage, wie die Selbstwelt gehabt wird.

§ 13. Natorps allgemeine rekonstruktive Psychologie

Aus der Besprechung des Aprioriproblems ist bekannt, daß die Lebensgestalten des Leistens und Schaffens unter Ideen, Werten und Sollensgesetzen stehen und sich nach der Grundartung

dieser in logische, ethische, ästhetische und religiöse ordnen. Dieses Leisten, Gestalten und Erfahren soll nun selbst in einer endgültigen philosophischen Betrachtung zur Erfahrung gebracht werden. Dieses Erleben ist in der Richtung des Gestaltens, Setzens und Bildens Objektivierung. Es selbst als Erleben, als das »in und für das Bewußtsein«, das Subjektive soll nun seinerseits zur Darstellung gebracht werden. In dieser Darstellung wird die Mannigfaltigkeit der Objektivierungen wieder zusammengenommen, konkret vereinheitlicht. In dieser Aufgabe gewinnt Philosophie erst ihre radikale Vollendung und Fundierung. Der Psychologie, und zwar der philosophischen, fällt diese Aufgabe der Darstellung des Subjektiven zu. Im Sinne der Erkenntnisordnung ist sie den anderen Disziplinen nicht vor-, sondern nachgeordnet. Sie soll die »letzte, erfüllte Wirklichkeit«, das »Leben«¹ im Vollsinn seiner Konkretion zur Erfassung bringen; zum mindesten hat sie diese Aufgabe methodisch zu bestimmen und vorzuzeichnen als Aufgabe eines unendlichen, nie vollendbaren Prozesses: »Wiederherstellung der ganzen Konkretion des Erlebten«². (Für eine umfassende Kritik der philosophischen Psychologie Natorps ist zu beachten, daß diese allgemeine Psychologie -- *formale* Phänomenologie -- das Problem in sich schließt: der Rolle des Formalen, der Betrachtung solcher Austeilungen, der Funktion solcher »Grenzkategorien«³: ob sie und wie weit sie im Sinne der formalen Anzeige gefaßt sind, und wie die Funktion der *formalen Anzeige* zu verstehen ist aus der *Grundaufgabe* der Philosophie.)⁴

¹ Paul Natorp, Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. Einführung in den kritischen Idealismus. Göttingen 1911, S. 141.

² Paul Natorp, Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode, Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie. Tübingen 1912, S. 128.

³ A.a.O., S. 240.

⁴ Das Afm. auf Nicht-Existieren!!

a) Die Methode der Rekonstruktion

Entscheidend ist nun die klare Problemstellung für die Psychologie. Es muß die Methode gesucht werden, in der das Subjektive als Subjektives zur Darstellung kommt. Der Sinn dieser Darstellung des Subjektiven – die Subjektivierung – ist aller Objektivierung entgegengesetzt. Natorp sieht den Grundfehler aller heutigen Psychologie darin, daß sie das Subjektive objektiviert, d. h. in der Weise der Objektbestimmung erfaßt und begrifflich systematisiert. (Klares Methodenbewußtsein; »genuine Erfassung«, »Grunderfahrung« – nicht Parallelisierung zu Naturwissenschaft oder überhaupt Objektwissenschaft.) Er hat bereits in aller Schärfe auf dieses verkehrte Absehen der Psychologie aufmerksam gemacht in seiner »Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode« (1888), schärfer formuliert und ausgebaut in der »Allgemeinen Psychologie« (1912), vgl. »Philosophie« (1911, S. 139 ff.). Also der konkrete Erlebniszusammenhang, das Unmittelbare der Seele, die reine Subjektivität und ihre echte Erfassung, ihre erkenntnismäßige »Erhellung und Sicherung« ist das Problem.

Es kommt nun darauf an, dieses Subjektive näher zu bestimmen. Was ist damit gemeint? In welcher Bedeutung spricht man vom Subjektiven? Man sagt etwa: diese Ansicht, diese Auffassung, diese Schilderung ist bloß »subjektiv«. Wenn ich von hier nach dem Bibliotheksgebäude sehe, so sehe ich es von dieser bestimmten Seite aus, in der und der Entfernung, Beleuchtung usf. Die Ansicht – wörtlich genommen – ist bloß subjektiv im Gehalt zu einer *an sich* genannten, *objektiven*. Daß sich mir das Katheder in dieser Farbe darstellt, ist bloß subjektiv; objektiv ist das Genannte anders zu bestimmen. Wir sehen den Mond als Scheibe, objektiv ist er anders bestimmt. Von »subjektiv« spreche ich immer im Hinblick auf ein voraus- und vorweggenommenes objektiv Bestimmtes und Bestimmbares. So klärt sich der Unterschied des Physischen und Psychischen auf. Das objektiv Physische ist das *an sich* objektiv, wissenschaftlich,

gesetzlich Bestimmte. Das Subjektive – Farben, Töne, d. h. Empfindungsinhalte, die ich gerade in der und der Verfassung erfahre – ist subjektiv und daher von der objektiven Bestimmung der Wissenschaft »auf Seite gestellt«. Das Subjektive ist das einem jeweiligen Subjekt gerade so und so Erscheinende; es ist nicht das φαίνεσθαι (»das Erlebnis, daß etwas mir erscheint«⁵), sondern das, was erscheint, und auf welches Erscheinende gewandt die objektive Bestimmung den Gegenstand *setzt*. Aus dem Erscheinenden wird der objektive Gegenstand erst aufgedeckt. Er ist gleichsam ein Sublimat der Erscheinungen, das X, das sich durch ein A darstellt. Auf einer neuen Stufe der wissenschaftlichen Objektivierung wird das, was Gegenstand (Objekt) war, selbst wieder subjektiv: das X wird zum A, indem ein neues X angesetzt ist und als Aufgabe objektiver Bestimmung gemeint ist. Dabei bleibt doch immer ein identischer Gegenstand, ein letztes X wird durchgehalten. Diese Stufen bezeichnen nicht verschiedene Welten, sondern ein und dieselbe, nur in verschiedenen Stufen und Graden der objektiven Bestimmung, der Annäherung an das an sich und absolut objektiv Gültige.

Das Erscheinende, das bloß Subjektive wird – das zeigt die moderne Naturwissenschaft unzweideutig – immer mehr objektiviert. Dieser Prozeß steht nie still. Was objektiv gemeint war, erscheint bloß auf höherer Stufe. Von hier läßt sich der Sinn von »physisch – psychisch«, »Außen und Innen« bestimmen. Der Gegensatz ist kein fester; er bezeichnet nicht zwei sachverschiedene Bereiche, sondern ist ein fließender korrelativer, eine Korrelation, die selbst in Bewegung ist. Das Subjektive ist also nur ein Subjektives mit Rücksicht auf ein Objektives, und zwar *dieser Stufe*. Der Gegensatz läßt sich noch weiter illustrieren an denen von: Vereinheitlichung und Mannigfaltigem, Form und Materie, Beziehung und Bezogenes, Repräsentiertes und Präsentation.

⁵ A.a.O., S. 109.

Das nun im fortschreitenden Prozeß der Objektivierung »auf Seite gestellte« Subjekt ist nicht überhaupt ein Nichts, sondern ein »Vorhandenes«; es ist etwas »der Erklärung Bedürftiges«.

»Es kann jederzeit die Frage erhoben werden und ist zu erheben nach dem Subjektiven, von dem aus, ja aus dem dies Objektive erkannt wurde.«⁶ Die überschrittenen Stufen – als Stufen der Objektivierung – *sind* und stellen die Aufgabe des Rückgangs zu ihnen. Die Objektivierung wird also für die Erkenntnis des überschrittenen Subjektiven zum bloßen Mittel, aber auch zu einem notwendigen Mittel.

So besteht die Korrelation zwischen »peripherischer Erweiterung« in der Objektivierung und »zentraler Vertiefung« des auf Seite gestellten Subjektiven.⁷

Sofern also der Prozeß der Subjektivierung – genauer seine Erfassung – abhängig ist von der durchgeführten Objektivierung, wird die Subjektivierung ihrerseits um so sicherer und vollständiger ins Werk gesetzt werden können, je reiner sich die Objektivierung ausgeprägt hat. Die Subjektivierung ist in ihrer Eigentümlichkeit um so radikaler zu verstehen, als die Objektivierung selbst (im Gegenstand der Subjektivierung) sich herausgebildet hat.

Objektsetzung ist Bestimmung, Festsetzung durch das Gesetz. Je allgemeiner die Gesetze sind und die Beziehungen der Gesetzmäßigkeiten, um so radikal objektiver ist die Bestimmung, so daß sich in der abstraktesten und idealsten Gesetzmäßigkeit das Individuelle, das zu Bestimmende am konkretesten darstellt und am vollsten und wahrsten bestimmt: es ist der Schnittpunkt der Gesamtheit der sich in ihm kundgebenden Reihen letzter abstrakter Gesetzmäßigkeit.

Objektivierung ist Abstraktion, Sonderung. In der Subjektivierung soll aber der Rückgang gemacht werden, soll die Totalität des auf Seite gestellten Subjektiven als das Subjektive

⁶ A.a.O., S. 69.

⁷ A.a.O., S. 71.

des Objektiven in seiner vollen Wechselbezüglichkeit erfaßt und so die Konkretion des Vollerlebnisses gewonnen werden.

Die Diskretion der Festpunkte der Objektivierung ist überzuführen in die Kontinuität des allseitigen kontinuierlichen Übergangs, der Wechselbezüglichkeit. (Objektivierend: wohl [?] Gebiet – Schicht; subjektivierend: Prozeß – Stadium.)

Bis jetzt wurde das »Psychische« nur »in Entgegensetzung zum »Physischen«, das heißt zur Objektivierung im Naturgesetz« gedacht.⁸ Es wurde nur als das Subjektive gedacht, sofern es in *diesem* Objektivierungsprozeß auf Seite gestellt ist und seinerseits eine Aufgabe vorzeichnet.

Diese Beschränkung der Betrachtung ist jetzt wieder aufzuheben. Der »Korrelativitätsstandpunkt« ist »auf die Gebiete des Willens, der Kunstgestaltung und der Religion« zu erweitern.⁹

Aber auch mit dieser Erweiterung bleiben wir »in der gleichen allgemeinen Richtung eben der Gegenstandssetzung«¹⁰. »Reduktion auf Gesetze ist der gemeinsame Charakter der objektivierenden Erkenntnis jeder Art.«¹¹

Es gibt zwei Grundarten von Gesetzen: Seinsgesetze und Sollensgesetze. In aller Erkenntnis, die das Eigenartige der Kulturobjekte betrifft, verbinden sich Seinsgesetze mit Sollensgesetzen. Nun hat schon die gemeinte erkannte Tatsache gegenüber dem sie präsentierenden »Inhalt« (Erscheinung) eine höhere Stufe der Objektivität. Diesem Sein seinerseits steht nun das Sollen gegenüber als eine noch höhere Stufe der Objektivierung. Dabei wird das Sollen gesehen im Hinblick auf gesetzliche Geltung, d. h. im Hinblick auf einen Bestand oder Sein, – wiederum erkenntnistheoretisch. Das Sollen schließt also den Anspruch in sich einer Geltung noch höheren Ranges. Es ist sonach ein Sein, das noch jenseits (ἔτι ἐπέκεινα) des Seins der Tatsachen liegt. Im letzten Betracht zeigen sich die sollensbe-

⁸ A.a.O., S. 125.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd.

¹¹ A.a.O., S. 92 f.

stimmenden Gesetze gleichsam kontinuierlich an die seinsbestimmenden sich anschließend. In gewissem Sinne wird nur »die einschränkende Bedingung des Zeitbezugs aufgehoben«, der »Einheitsbezug« der Gesetzlichkeit aber wird festgehalten.¹² So schließt sich im Sein und Sollen eine einheitliche Richtung der Objektbeziehung der Objektivierung zusammen. (In seinem Aufsatz in den Kantstudien geht Natorp dann über diese Parallelisierung und das Nebeneinanderbestehen hinaus auf eine *Ableitung* aus einem letzten logischen Systemgrund.)¹³

Auch die Wissenschaften, die von den letzten Gesetzesgrundlegungen handeln, also Logik, Ethik, Ästhetik und Religionsphilosophie, sind objektivierend, und zwar in einem noch radikaleren Sinne als die konkreten Objektwissenschaften. Sie setzen das Werk der Objektivierung noch weiter fort ins letzte Abstrakte. Diese Gesetze, die die philosophischen Prinzipien wissenschaftlich herausstellen, müssen sich zu denen der konkreten Objektwissenschaften verhalten wie »Obersätze der Deduktion«¹⁴. Sie vereinigen sich in der Idee einer letzten Logik, der Logik des Ursprungs. (Die Objektivierung und Subjektivierung sind selbst im Ganzen der Philosophie zugespitzt und zugleich *aufgehoben*. *Objektivierung leitend* – letzte Gesetzlichkeit.)

Sofern also Psychologie die Aufgabe hat, der Psyche den Logos zu geben, das Subjektive theoretisch zu bestimmen, kann sie nicht unter die objektivierenden Wissenschaften fallen, weder in die objektivierenden Kulturwissenschaften noch in die philosophisch prinzipiell-methodischen Gesetzeswissenschaften.

Sofern man sich die Aufgabe stellt – wie Lipps und Husserl –, das unmittelbare Erleben zu beschreiben, verhält man sich objektivierend; es ist eine Objektivierung niederer Stufe, allerdings geeignet, an das Subjektive näher heranzuführen. Be-

¹² A.a.O., S. 126.

¹³ Paul Natorp, Bruno Bauchs »Immanuel Kant« und die Fortbildung des Systems des Kritischen Idealismus, in: Kantstudien XXII (1918), bes. S. 448.

¹⁴ P. Natorp, Allgemeine Psychologie, S. 95.

schreibung: Subsumption – Abstraktion – Stilllegung¹⁵, d. h. nicht bezogen auf Objektives, nicht in der konstituierenden Funktion.

Die Objektivierung ist solange nicht aufgehoben, als man dieses Subjektive als ein für sich abgegrenztes eigenes Sachgebiet nimmt, statt es in seinem subjektiven Charakter zu sehen, nämlich als *Subjektives* eines Objektiven, *als* das bei der Objektivierung auf Seite Gestellte, aber doch ihm notwendig Zugehörige.

Das Subjektive jeder Stufe, das Erscheinende, ist als numerisch und artmäßig Identisches einmal – in der Richtung der Objektivierung *genommen* – *Darstellung* eines Gesetzes und dann – in der Richtung der Subjektivierung – *Moment* des Erlebens des Subjekts. Die Darstellung des Subjektiven ist immer Subjektivierung eines Objektiven.

Die volle, konkrete Subjektivität wird also dadurch gewonnen, daß der ganze Kosmos der Objektivierungen des Seins und Sollens subjektivierend ins Auge gefaßt wird. Jeder Stufe der Objektivierung entspricht eine solche der Subjektivierung. Diese Stufen dürfen nicht isoliert betrachtet und stillgestellt werden, sondern sind in ihrer Bewegung und Wechselbezüglichkeit zu studieren. Es eröffnet sich hier eine Unendlichkeit in der Subjektivität, die nie erreicht wird, aber in der klar gefaßten Methode und Aufgabe der Subjektivierung da ist. So führt der Standpunkt der »Methode« erst recht in die Fülle des Lebens hinein¹⁶, die in der *Wechselbezüglichkeit* beruht.

Natorp sieht in dieser Hinsicht bei Kant eine letzte Unklarheit, weil er nicht durchgängig und prinzipiell die Subjektivität immer »im genauen Gegenverhältnis« zur Objektivität sieht.¹⁷ So konnte es kommen, daß das Subjektive »bald als ausschließender Gegensatz der Objektivität, bald geradezu als ihr

¹⁵ A.a.O., S. 190: »Stillstellung«.

¹⁶ A.a.O., S. 134.

¹⁷ P. Natorp, Bruno Bauchs »Immanuel Kant«, a.a.O., S. 432.

Grund«¹⁸ erscheint. »Subjektiv und *darum nicht* an sich oder im transzendentalen Sinne objektiv gültig sind die Bedingungen der Sinnlichkeit, subjektiv und *darum gerade* objektiv gültig die reinen Verstandesbedingungen [. . .] Das läßt sich nur so vereinigen, daß die Verstandesbedingungen *letztgültige*, die Bedingungen der Sinnlichkeit *nicht letztgültige* Bedingungen der Gegenstandserkenntnis *vonseiten des Subjekts* sind.«¹⁹ Der schroffe Dualismus ist aufzulösen und beweglich zu machen in der reinen Korrelation von Bewußtsein und Gegenstand. Auch die Einheit des Bewußtseins ist nicht weniger letztgültig! Verschwindet so nicht die Subjektivität in der Objektivität? Gewiß: Koinzidenz, Einheit der *Korrelation*. Die Frage, wie denn die zwei Eins sind, kommt nur dann zur Klarheit, wenn das Gegenverhältnis nicht ruhend, sondern »in seiner Beweglichkeit *unendlich*« gedacht wird.²⁰

Wo ist der »Überschritt zur Subjektivierung«, »die Wiedereinstellung in die Totalität des Erlebniszusammenhanges«?²¹ *Umwendung* – neue Einstellung – *Betrachtungsrichtung!* Richtungssinn! Das Subjektive ist nicht unmittelbar erkannt und gegeben, sondern erst zu gewinnen, so daß der Prozeß der Objektivierung rückgängig gemacht wird und all das auf Seite Gestellte seinerseits in seiner objektivierenden Leistung und in dieser Leistung als Moment der Subjektivität zur Erfassung kommt. Die Methode der Subjektivierung ist die der *Rekonstruktion*. Je reiner und abgesetzter die Schritte der Objektivierung »vor Augen liegen«²², um so sicherer geht die Rekonstruktion, diese Schritte »gleichsam wieder zurück zu tun«²³.

Die Objektivierung: »so sehr sie in einem Sinne der Aufgabe der Psychologie entgegengesetzt ist, [. . .] Sie vollzieht sich doch

¹⁸ Ebd.

¹⁹ A.a.O., S. 433.

²⁰ Ebd.

²¹ P. Natorp, Allgemeine Psychologie, S. 220.

²² A.a.O., S. 195.

²³ A.a.O., S. 197.

ohne Zweifel selbst im Bewußtsein, als Bewußtsein.«²⁴ Der Nachweis ihrer Gestalt also, ihre »psychologische Charakteristik«, gehört zur Aufgabe der Psychologie.²⁵ Aber man muß sich hüten, von dieser Aufgabe noch viel zu erwarten. Der Objektivierungszusammenhang, subjektiv gesehen, ist letztlich die »Einheit des Blicks«²⁶, die »Einheit des Mannigfaltigen«. Diese ist aber derart ursprünglich, daß es vergebliches Mühen wäre, sie auf irgendetwas zurückzuführen. Zur Rekonstruktion gehört der Hinweis auf dieses Unmittelbarste, auf das Gesetz der Gesetzhkeiten, Urgesetz der Methode.

Die Psychologie kann nichts rekonstruieren, was nicht zuvor konstruiert ist. Inhaltlich und umfänglich decken sich bezüglich des zu Erforschenden Objektivierung und Subjektivierung, nur die Richtung ist diametral entgegengesetzt. Das Logische (Objektive) bleibt immer die Gegenseite *alles* Psychischen (Subjektiven).

b) Die Disposition der Psychologie

Es gilt nun noch, von dem Ziel der philosophischen Psychologie, die eine Erfassung der Totalität des Erlebten anstrebt, einen konkreten Vorblick zu gewinnen durch »die Feststellung der natürlichen Disposition der psychologischen Untersuchung«²⁷. Daß eine solche Disposition und ihre Festlegung möglich ist, ist durchaus nicht selbstverständlich, besonders dann nicht, wenn man der Psychologie lediglich die Aufgabe der Beschreibung einzelner Geschehnisse und »Auftritte« im Bewußtsein gibt. Das führte lediglich zu einer äußerlichen Zusammenraffung und gruppenweisen Ordnung, nicht aber zu einer eigentlichen »Systemeinheit«. Alle Klassifikationen der Psychologie verraten ihre Abkunft vom Objektiven, von dem, was durch das Psychi-

²⁴ A.a.O., S. 198.

²⁵ Ebd.

²⁶ A.a.O., S. 199.

²⁷ A.a.O., S. 229.

sche (Subjektive) und in ihm objektiviert wurde. Die Klassifikationen und Scheidungen werden gewonnen immer mit im Hinblick auf Bereiche und Gegenstandsgebiete, nicht lediglich im Hinsehen auf die psychische Mannigfaltigkeit.

Es geht in der Tat nicht anders, nur muß die Aufgabe, soll sie wissenschaftlich sein, ihren Weg rein und bewußt gehen: Mit allem methodischen Bewußtsein muß von den Objektivierungen ausgegangen werden, und man muß sich klar darüber werden, daß das Subjektive, zu dem der Rückgang gesucht wird, »etwas anderes« ist als das Objektive, nicht ein bloßes Sondergebiet des Objektiven. (Durch diese beiden bewußt herausgestellten Momente will sich Natorps »Allgemeine Psychologie« von jedem anderen Versuch einer Grundlegung unterscheiden.)

In den Objektivierungszusammenhängen, vor allem in den abstraktesten Aufgipfelungen, sind schon Systemeinheiten vorgebildet. Nur so ergibt sich die Möglichkeit einer psychologischen Systematik des Subjektiven. Es handelt sich jetzt für die allgemeine Psychologie darum, die psychologischen Grundkategorien aufzustellen.

Der eigentlich systembildende Begriff der Psychologie ist der der *Potenz*. Verstanden als Dynamis im Gegensatz zur *Aktualität* der objektivierenden Setzung besagt *Potenz Möglichkeit* dieser. Der Begriff der *Potenz* ist zu scheiden von dem objektiven Begriff der *Bedingung*, bei dem immer das *Bedingende inhaltlich* verschieden ist von dem, was es bedingt, während beim Begriff der hier verstandenen [?] *Potenz* die *Bedingung* nur dadurch gekennzeichnet ist, was sie bedingt. In dem Verhältnis von *Potenz* und *Akt* kommt das Urverhältnis des Bestimmbaren zum Bestimmen und Bestimmten zum Ausdruck. *Potenz*, von der alle Grundbegriffe der Psychologie reden, ist die *Möglichkeit der Bestimmung*.

Dieses Urverhältnis »gilt nun eben in dem ganzen Stufengange der Objektivierung, also auch der dieser entsprechenden Subjektivierung: für jede höhere Stufe der Objektivierung bedeutet die niedere die *Potenz*, für jede niedere die höhere die

entsprechende Aktualisierung«²⁸. Der Rückgang von den Objektivierungen, vom Aktuellen zu den Möglichkeiten, führt letztlich zu einer untersten Potenz (πρώτη ύλη), zu den letzten subjektiven Grundlagen, die vor aller Bestimmung und Objektivierung bzw. vor aller aktuellen Setzung liegen. Im wirklichen Erleben, das immer objektivierende Setzung ist, läßt sich so etwas nicht antreffen; aber es ist »mit unzweifelhafter Notwendigkeit« kraft der Methode darauf zurückzuschließen.²⁹ Diese unterste Grenze des Bewußtseins ist nur ein anderer Ausdruck der »geforderten Methode selbst«³⁰, die ja die Erfassung der konkreten Lebendigkeit der Totalität des Erlebten gewährleistet. Dieser letzte Untergrund des Erlebbaren ist in gänzlich ungeschiedener Komplexion zu denken, also *bestimmungslos*. Diesseits dieser untersten Bewußtseinsgrenze – dem Chaos, aus dem sich die Totalität der (geformten) Bewußtseinswelt erhebt – gibt es nur Bestimmung, Scheidung und Unterscheidung bis hinauf zu den Urscheidungen des Bewußtseins, auf deren Herausarbeitung es in der Disposition der Psychologie ankommt: Grundarten des Bewußtseinsinhalts. »Bewußtseinsstufen und Bewußtseinsrichtungen« sind zwei Grundunterscheidungen, von denen sich nicht sagen läßt, welche der anderen voransteht. (Hier zeigt sich ein System- und Ordnungswille, der an eine Grenze kommt. Und warum?)

Bezüglich der Bewußtseinsstufen ist der Grundunterschied im theoretischen Gebiet der von Sinnlichkeit und Denken, der sich schon früh in der griechischen Philosophie ausbildete, und die analoge Scheidung im Gebiet des Strebens und des Gefühls. Die *Potenz* für diese Scheidung ist gleich zweiseitig: *Potenz der Sonderung* und *Potenz der Verbindung*. Die *Potenz der Sonderung* ergibt als letzten Terminus »Empfindung«; und *Potenz der Verbindung*, die ja zu aller *Sonderung* das notwendige Korrelat

²⁸ A.a.O., S. 233.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd.

ist: ›Vorstellung‹. So ergeben sich als Stufen: Empfindung, Vorstellung, Denken, in welchem letzterem die Zweiseitigkeit und Korrelativität von Sonderung und Verbindung (Empfindung und Vorstellung) zu klar begrifflichem Ausdruck gelangt, die *Wechselbezüglichkeit* beider. Das Einzelne oder Gesonderte ist jetzt immer Gesondertes einer Verbindung oder die Diskretion eines Kontinuierlichen.

Die andere Grundunterscheidung stützt sich auf den Unterschied der Objektivierungsrichtungen, den der *Seins- und Sollensbeziehung*. Diese stehen in bestimmtem Zusammenhang mit den Bewußtseinsstufen. Es läßt sich die Seins- und Sollensbeziehung auf den drei Stufen verfolgen und andererseits die Stufen wieder in die Objektivierungsrichtungen einstellen.

Sein besagt: Bestimmtes, Gesetztes, diskreter Fixpunkt; Sollen hat Richtung, geht auf *Nichtgegebenes*, auf ein *Fernziel*, weist auf Zusammenhang und Kontinuität, so daß »die Scheidung von Seins- und Sollensbezug in gewisser Weise analog ist der von Empfindung und Vorstellung« (Sonderung und Verbindung).³¹ Entsprechend löst sich im Sollensbezug die fixierte Setzung des Seinsbezugs auf in die Kontinuität, das Mannigfaltige des Diskreten in die Einheit des Kontinuierlichen. Das besagt weiter, daß Empfindung und Vorstellung nicht nur als Potenz der Seinssetzung, des Theoretischen, sondern auch des Sollensbezugs anzusetzen sind, in ihren Begriff also auch das Moment des Strebens aufnehmen müssen. In der Empfindung liegt ›Antrieb‹, in der Vorstellung ›Bestreben‹ und im Denken ›Richtung‹.

Hiermit ist ein Schema gewonnen, dem sich kein Bewußtseinsinhalt entziehen kann und das nach dem Typus seines Aufbaues auf einen unendlichen Fortgang hinweist und diese Entwicklung als notwendig begründet. So liegt es nahe, auch nach einer oberen Grenze des Bewußtseins zu fragen. Sie ist wiederum nur ideell, aber als Richtpunkt fest bestimmt: die

³¹ A.a.O., S. 237.

reine Bestimmtheit, Aktualität, der Gegenpol der reinen Potenz, das reine Bewußtsein des Bewußtseins, in der die Polarität von Bewußtsein und Gegenstand aufgehoben ist (νόησις νόησεως).

So ist *das Ganze des Bewußtseinsbestandes* seiner *Art* nach ausgegrenzt, aber es bleibt bei allgemeinen Schemata. Alle Spezifikation kommt nur zu immer niederen Arten, aber das Konkrete selbst, das eigentlich Psychische ist damit nicht schon erreicht. Es bleibt bei »subjektive[n] Grundlagen überhaupt für Objektivierungen überhaupt«³². Man sieht noch nicht, wie in diesen Grundkategorien eine zulängliche Basis sei für eine Methode, die an das letzte Unmittelbare des konkreten Erlebens in seiner Integrität heranreicht.

Gewonnen ist bis jetzt nur eine allgemeine Beschreibung der Bewußtseinsarten (Phänomenologie), eine erste, »allerdings mächtige und zentrale Provinz der Psychologie«³³. Die allgemeinen Möglichkeiten »des überhaupt Erlebbaren«³⁴ werden so vorgezeichnet: das Reine, das Gesetzmäßige, das Apriori, das ›Eidos‹, im Rückbezug auf welches alles »Nichtreine insoweit zu Begriff gebracht wird, als es dessen überhaupt fähig ist.«³⁵ (Vorgriff auf ein bestimmt gefaßtes ›Reines‹ (Konstitution!), der die Grenzen der Subjektivierung selbst charakterisiert und bestimmt. In welchem Sinn ›zu Begriff bringen? Begriff!)

Aber wie gelangt man von den reinen Möglichkeiten zur Aktualität des Erlebens selbst in seiner *Konkretion*? Es scheint hier wesentlich anzukommen auf die Rückbeziehung des Erlebnisinhaltes auf das erlebende *Ich*. Aber »wir haben ja nicht voraus ein erlebendes Ich, sondern es gilt jetzt erst ein solches, und zwar in der denkbar größten Weite dieses Problemausdrucks, seinem psychologischen Begriff nach zu konstituieren.«³⁶ (In welcher Situation und Problemlage!)

³² A.a.O., S. 241.

³³ Ebd.

³⁴ A.a.O., S. 243.

³⁵ A.a.O., S. 242.

³⁶ A.a.O., S. 243.

Natorp bezeichnet es als einen »entscheidenden Schritt zur Klärung der Sache«, daß man sich bewußt wird, daß erst – nachdem auf Grund einer allgemeinen Phänomenologie über den möglichen Gehalt des Bewußtseins Klarheit gewonnen ist – die Frage nach dem Ich überhaupt in methodisch gerechtfertigter Weise gestellt werden kann.

Mit dieser Frage ist eine zweite Hauptaufgabe der Psychologie gestellt, die nach der »*Distinktion der Erlebniseinheiten*«. ³⁷ Die Psychologie fragt nicht nach der abstrakten Einheit des Bewußtseins, sondern nach den konkreten Einheiten. Sie hat daher zuerst zu fragen nach der *Distinktion, aus der diese Mehrheit von Erlebniseinheiten hervorgehend zu denken ist*. Diese Distinktion vollzieht sich in analoger Reihenfolge wie die Aufgabe der Phänomenologie. Als psychologische Aufgabe sieht auch sie sich an Objektivierungen verwiesen. Da die Phänomenologie mit ihren Grundscheidungen vorausgeht, kann man nun die den Bewußtseinsstufen und Bewußtseinsrichtungen entsprechenden Erlebniseinheiten leicht auffinden, denn jeder Art Objektivierung ist ein Subjekt zugeordnet, ein *Ich oder Konstituierendes*.

»Dem Stadium der Empfindung entspricht offenbar der absolut einzelne *Erlebnismoment*; der konkreten, allemal bestimmt begrenzten Verbindung in der Vorstellung der konkrete, bestimmt begrenzte *Erlebniszusammenhang*, der dem jedesmal erlebenden Ich in jedesmaliger relativer Erlebenseinheit sich abgrenzt; der übergreifenden, ideellen Einheit des Begriffsdenkens die übergreifende, ideelle *Bewußtseinseinheit*, das reine »Ich«.« ³⁸ Diese Einheitsstufen sind unter sich nun geordnet wie Potenz und Akt. Das Ich des Momenterlebnisses z. B. ist nur Potenz gegenüber dem Ich des begrenzten Erlebniszusammenhangs in der Vorstellung. Aber dieses Ich, das schon einen Aktcharakter besitzt, erscheint wieder bei den Potenzen »ge-

³⁷ Ebd.

³⁸ A.a.O., S. 244.

genüber der strengeren Aktualisierung, die erst im übergreifenden Bewußtsein des Denkens erreicht wird.«³⁹ In der höchsten Einheit zeigt sich, daß das Ich gar nicht mehr ein individuelles ist, sondern schon ein Universalbewußtsein, ein ideales Subjekt »überhaupt«.

»Als unterschiedliches besteht also das Ich im Grunde nur auf der Stufe der Vorstellung, eben damit nie in voller Aktualität.«⁴⁰ Das überträgt sich »entsprechend« vom Seinsbezug auf den Sollensbezug und die analogen Stufen bezüglich des Willens-Ich.

»Grenzkategorien«: »Im Sinne solcher methodologischer Grenzsetzung übrigens wird der schon berührten unteren Grenze auch eine obere in der Ichbeziehung ebenso wie in der Inhaltsbeziehung entsprechen. Wird nun die eine [. . .] diesseits aller begrenzten [. . .] Erlebniseinheit gesetzt, [. . .] so die andere jenseits aller Abgrenzung.«^{41,42} – Die Diskretion und Kontinuität der Erlebniseinheit geht mit der des Inhalts genuin und durchgängig zusammen.⁴³ Diese idealen Grenzkategorien sind unentbehrlich; innerhalb ihrer, vor- und rückwärts, bestimmt sich jedes positive Bewußtsein, zu dem oft gerade noch das Bewußtsein von diesem Abstand von den Grenzen gehört (z. B. religiöses Bewußtsein⁴⁴).

³⁹ A. a. O., S. 245.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ A. a. O., S. 247.

⁴² Untere und obere Grenze (vor aller Gemeinschaft, über alle; Monade der Monaden, Einheit der Einheiten).

⁴³ Vgl. ebd.

⁴⁴ Vgl. a. a. O., S. 248.

§ 14. Die Durchführung der Destruktion

- a) In welcher Tendenz geht Natorp an den Erlebniszusammenhang heran?

Die Gesichtspunkte bzw. die Fragen, die die Destruktion leiten, bilden kein Schema, sondern sind so sehr formal genommen, daß sie nichts präjudizieren, vielmehr zeigt sich gerade darin, wie sie sich beim Verfolg an vielen Sinnzusammenhängen konkret zusammenschließen, also in der Weise des Zusammenhangs, das Eigentümliche der betreffenden Position.

Es ist gerade das Eigentümliche der Natorpschen Position, daß die vier Fragen schließlich *in eine* zusammenlaufen, was an sich – von der formalen Trennung abgesehen, nicht einstellungsmäßig – in keiner Weise zutrifft, wie sich zeigen wird.

Die Tendenz auf Erfassung des Erlebniszusammenhangs ist durch zwei Momente charakterisiert, die formal fraglose Zustimmung erfahren könnten: 1. Der Erlebniszusammenhang wird gesehen; es schwebt vor ein Ziel als volle Konkretion, als die absolute Lebendigkeit, als Prozeß, als Aktualität, als Unmittelbares der Seele. 2. Es wird gesucht nach einem Erfassungsbezug, in dem diese Totalität in größtmöglicher Annäherung und Strenge gehabt werden soll, soweit es eben seinem Sinn nach möglich ist (ihn zu Begriff zu bringen).

(Vorrang der Methode, aus der sich Einheit und Mannigfaltigkeit bestimmen, mit der sie bestimmt sind. – a) Das Erlebnisproblem ein wesentlich in Methodenfrage motiviertes, von der Methode selbst ausgelöstes. – b) Daher ist die Methodenfrage bezüglich des ausgelösten Erlebnisproblems selbst das Primäre. Sofern das Methodenproblem Problem ist in der Korrelation zur Objektivität, muß die Korrelation selbst mit in die letzte Problematik eingehen.)

Als Erfassungsbezug, in dem sich die Tendenz erfüllt, wird *die Methode der Rekonstruktion* gewonnen. Methode besagt Weg, Richtung, streng gesetzlich geleiteter Schrittzusammenhang

von Erkenntnissen. Zuzufolge dieser Methode, ihres Primates vor jeder festgesetzten Sachhaltigkeit, ist der Erlebniszusammenhang in seiner Totalität bestimmt. So gewiß in der Unendlichkeit der Erkenntnisaufgabe die Grenzen nie erreicht werden, so klar und bestimmt sind sie selbst *durch* die Methode *festgelegt* als die unendlich fernen Punkte, auf die die Bewegung der Methode ihrem eigenen Sinn nach hinstrebt.

Dieser Primat der Methode, der für die Philosophie der Marburger Schule und ihre Erkenntnisauffassung charakteristisch ist, muß im Auge behalten werden, um den Ansatz des Erlebnisproblems rein zu verstehen. Der Erfassungsbezug ist in sich fest vorbestimmt und mit ihm *seine* Aufgabe; er gibt dem zu erfassenden Gebiet seine Struktur und seine Grenzen. Die Frage nach der Weise des möglichen Habens der Erlebnisse geht jeder anderen sachhaltigen Frage voran. Erst von da und *in* der Methode bestimmt sich die Grundverfassung dessen, was erfaßt werden soll.

Eine Methode bestimmt sich am sichersten im Zusammenhang mit einer übergreifenden Methode, und zwar als eine Besonderung dieser oder aber im Gehalt zu ihr. Die nächstgegebene Erkenntnismethode ist die Objektbestimmung. An ihr zeigt sich das Merkwürdige, daß mit ihr und durch sie einiges auf Seite gestellt wird, nicht zufällig, sondern notwendig in ihren Tendenzen gefordert. Als ein von der objektivierenden Erkenntnis – durch den Sinn gefordert – auf Seite Gestelltes kann es also nie eigentlich objektivierend erfaßt werden, sondern nur in der Gegenrichtung der Erkenntnis, d. h. nur subjektivierend. Aus der Methode als solcher und ihrer Aufgabe ergibt sich ein Restbestand, der als Restbestand *dieser Methode* zu seiner Erfassung eine andere *fordert* (»fordert« – sofern welcher Vorgriff besteht? Konstitution). Die Gegenseite, die Ergänzung, ist eine Ergänzung dieser bestimmten Methode und hat *ihre* Grenze aufzuheben. Der Sinn der Aufhebung ist also von dem Sinn des aufzuhebenden *Mangels* vorgezeichnet. Es gilt nur, das Angewiesensein der neuen (hier der subjektivi-

vierenden) Methode auf eine vorgegebene radikal zu Ende zu denken und sie von da aufzubauen. Zugleich ergibt sich aus dem Primat der *Methode* die Forderung, ihren ganzen Strukturzusammenhang zuvor festzulegen und sicher zu bestimmen – vor jeder konkreten Gegenstandserfassung. Die apriorischen Grundbeziehungen und Grundkategorien sind nicht nur sachlich und an sich (τῆ φύσει) vorausgesetzt, sie liegen nicht nur – transzendental gesprochen – »zum Grunde«, sondern sind zufolge des Primats der Methode als deren Strukturkomponenten auch vor einer konkreten Insverksetzung der Methode herauszuarbeiten. Nur auf Grund also der durchgängigen methodischen Vorbestimmung und Verfassung des Gebietes ist überhaupt eine adäquate und strenge konkrete Erforschung seiner möglich und dem Tasten, dem richtungslosen Ansetzen und der zerstückelnden Beschreibung ein Ende gemacht.

Die Frage also, wie Erlebnisse gehabt werden, ist von Anfang an genommen als eine solche der Erkenntnismethode und als Methodenfrage daher in die allgemeine Methodenproblematik eingestellt, so daß sich der theoretische Erfassungsbezug wesentlich aus einem übergreifenden und wesentlich gegengerichteten bestimmt. Die Methodenfrage ist gerade bezüglich des Habens des Erlebniszusammenhangs die erste und letzte, weil es sich hier doch um die Erfassung des vollen Konkreten handelt, um die des Individuellen in seiner Unmittelbarkeit. »So bleibt das letzte Individuelle freilich unbestimmt, wenn »bestimmen« heißen soll zu Ende bestimmen, *ausrechnen*; un-erkannt, wenn »erkennen« heißen soll *auskennen*. Aber um so mehr wird an ihm *bestimmt*, *erkannt*, wenn an die Funktion, an den Weg und die nirgends gehemmte Fortschreitung, nicht an ein zu erreichendes absolutes Ziel gedacht ist.«¹

Aus dem Primat der Methode, näher aus deren vorbestimmender Gesetzlichkeit, ergibt sich erst die Grundverfassung des Gebiets, des Erlebniszusammenhangs, und ergibt sich auch die

¹ P. Natorp, Bruno Bauchs »Immanuel Kant«, a.a.O., S. 454.

methodisch-sachliche Rangordnung und Folge, der Sinnzusammenhang der Probleme.

[Anmerkung zur 1. destruierenden Frage:]

a) das Erlebnisproblem ist ein wesentlich in der *Methodenfrage* motiviertes, ein von der *Methode* selbst *ausgelöstes*, und zwar zufolge des bestimmten Sinnes von Erlebnis als eines Subjektiven; b) daher ist die Methodenfrage bezüglich des ausgelösten Erlebnisproblems selbst das Primäre.

b) Welches ist der Einheits- und Mannigfaltigkeitscharakter des Erlebniszusammenhangs?

Sofern die Methode allbestimmend ist, bestimmt sich das, worauf wir es in der zweiten Frage absehen, aus der Methode selbst. Und sofern es sich in der Psychologie um die volle letzte Konkretion handelt, wird die Grundverfassung dieses Konkreten nur so heraustreten, daß das Methodenproblem selbst radikal gefaßt wird. Mit dem Ursprünglichsten der Methode hat sich zugleich die Grundstruktur des Konkreten fest bestimmt. Es wurde schon gezeigt, wie die Subjektivierung immer und streng korrelativ der Objektivierung ist. Es liegt also alles daran, diese Korrelativität im Letzten zu erfassen. Das wäre eine tiefere Psychologie, die »beides, das Objektive und das Subjektive, soviel möglich, in seiner letzten Tiefe zu fassen sucht«.²

Es ist die Gefahr der Transzendentalphilosophie, daß man die Subjektivität (Ich ist nicht gleich Subjektivität) »fraglos hin- nimmt und dann die Objektivität aus ihr hervorzaubern will«³; die Subjektivität selbst zu verobjektivieren und zu verdinglichen, d. h. in der festgelegten Konstitution zu sehen – statt in der Bewegung! Die Frage nach dem Verhältnis von Objektivität und Subjektivität muß daher in der umfassendsten Weite, die alle Objektivierungsrichtungen (Erkenntnis) umfaßt, gestellt

² A.a.O., S. 440.

³ A.a.O., S. 432.

werden. Zu sicherer und reiner Entscheidung kann diese Frage nach dem Verhältnis von Objektivität und Subjektivität nur im Zusammenhang mit der Frage der allgemeinen Logik – »eine Logik synthetischen, nicht bloß (wie die ›allgemeine‹ Logik Kants) analytischen Denkens«⁴ – gebracht werden. »Kein anderer Standpunkt ist dazu radikal genug.«⁵ Diese Frage ist *die* Methodenfrage.

Beachten wir streng, wie unsere beiden Destruktionsgesichtspunkte sich zueinander verhalten. Unter dem ersten Gesichtspunkt stellen wir die ›abstraktere‹ Frage, nämlich wie überhaupt die Tendenz des Habens und der Aspekt des zu Erfassenden sich ausnimmt. Unter dem zweiten Gesichtspunkt stellen wir dann die konkretere Frage, welches die bestimmten Einheits- und Mannigfaltigkeitscharaktere sind. Diese konkretere Frage führt in die Durchführung der Natorpschen Position, und zwar gründet das in ihrer Grundeigentümlichkeit auf *noch* allgemeinere Fragen, auf die letzten Systemfragen der Philosophie überhaupt. Dann muß sich hier aber auch zugleich zeigen, wie in diesem letzten Systemgrund die beiden Problemgruppen – Aprioriproblem und Erlebnisproblem – sich vereinigen.

Die Frage ist die nach dem Einheits- und Mannigfaltigkeitscharakter des Erlebniszusammenhangs in seiner vollen Konkretion. Als Grundkategorie gilt die ›Potenz‹, und sie wurde charakterisiert als der eigentlich ›systembildende Begriff‹. Damit könnte die Frage nach der Einheit des Mannigfaltigen des Erlebniszusammenhangs erledigt sein. Aber sie beginnt erst in der strengen Fassung des Potenzbegriffes selbst. Es ist die Frage nach dem, was in ihm systematisch umgriffen ist und wie – strukturell – diese Einheit des Mannigfaltigen zu fassen ist.

Die Idee der Potenz führt – ans Ende gedacht – zur reinen Potenz oder zu dem Unmittelbaren, das noch durch keine Schei-

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.

dung und Unterscheidung artikuliert ist, was *vor* der Artikulation, d. h. zugleich vor der Aktualität liegt. Sie führt also zu einer unteren Grenze, aber ebenso zu einer oberen Grenze, in der alle Potenzialität verschwindet in reine Aktualität, in reines Bestimmen und Bestimmtheit. Letztlich fallen, wenn auch begrifflich immer geschieden, die beiden Grenzen zusammen. Zwischen ihnen liegt die nichtreine Potenzialität und die nichtreine Aktualität. Dieses Zwischen ist das eigentlich Erfahrbare und zeigt die Grundscheidungen in Bewußtseinsstufen und Bewußtseinsrichtungen. *Ihre* Vereinheitlichung ergibt die letzte Konkretion. Wir wissen: die Vereinheitlichung kann nur eine solche letzter ursprünglicher Methodik sein, in der auch die Korrelation von Objektivierung und Subjektivierung nicht mehr einseitig nach der Richtung der Objektivierung oder der der Subjektivierung betont sein *darf*. (Woher wird dieses ›darf‹ diktiert?)

Was zunächst die beiden Grundscheidungen in ihrem Verhältnis zueinander betrifft, so muß gesagt werden, daß der Sache nach den Stufen die Richtung zugrunde liegt, das Sollen also, und daß sachlich die Scheidung in Stufen in die in Richtungen eingeht. Das Denken selbst, die höchste Stufe, in der sich die beiden anderen (Sonderung und Verbindung) zur reinen Korrelation einigen, ist selbst als ›Tat‹, ›Strebung‹ im Sollensbezug zu denken⁶, so daß sich das Problem der letzten Konkretion des Erlebniszusammenhangs, seiner Einheit, zuspitzt auf die Frage nach der konkreten Vereinigung von Sollen und Sein (Dasein), ein Problem, das »in Kants System angestrebt, aber nicht erreicht ist«⁷. Es ist die Frage »nach dem Systemgrunde des Unterschieds des Theoretischen und Praktischen überhaupt und dem genauen Sinn ihrer schließlichen Einheit in ›einer und derselben Vernunft‹«⁸. Bei Kant sind Li-

⁶ P. Natorp, *Allgemeine Psychologie*, S. 239.

⁷ P. Natorp, *Bruno Bauchs ›Immanuel Kant‹*, a.a.O., S. 459.

⁸ A.a.O., S. 448.

nien vorgezeichnet zur Lösung dieser Systemfrage, aber es gilt doch, selbständig Kant hier zu Ende zu denken.

»Es genügt schon seit Fichte bei weitem nicht, zu wiederholen, daß theoretische und praktische Vernunft insofern eins sind, als es sich hier wie dort um ›Geltung‹ – logische Erkenntnisgeltung dort, Willensgeltung hier – handle.«⁹ Es genügt auch nicht zu sagen, daß schließlich die Erkenntnislehre »in letzter Linie selbst auf ein Sollen im objektiven Sinne basiert«¹⁰ sei, nämlich als Primat der praktischen Vernunft des Sollens auch in der Logik und der Philosophie überhaupt. Natorp sagt: »Theorie ist nicht als solche zweckgerichtet, Erkenntnis nicht als solche [ihrem Sinne nach] Willenssache, obwohl man gewiß Erkenntnis will«¹¹. Kant hat die Erkenntnis nicht als ›Gesolltes‹ untersucht. Viel eher könnte man sagen, er hat das Sollen auf Urteil, Erkenntnis basiert. »Erkenntnis bleibt ihm immer der übergeordnete Begriff.«¹² »Willen ist auch Erkenntnis.«¹³

Das hier vorliegende und nicht zum Austrag gebrachte Problem ist so zu stellen: »welches die letzten Prinzipien oder kategorialen Grundlagen sind, die für beide Gebiete gemeinsam gelten, und dann, wie aus dem gemeinsamen letzten und zwar logischen Grunde die für alle weiteren grundlegende erste Scheidung in die beiden Richtungen des Theoretischen und Praktischen mit logischer Notwendigkeit fließt«¹⁴. Es erhebt sich das Problem einer letzten allgemeinen (Ur-)Logik, und zwar nicht einer analytisch formalen (im Sinne Kants), der Logik des Gegenstandes, der Gegenstandsbestimmung schlechtweg, aus der alle Sonderrichtungen des Erkennens, der Gegenstandssetzung (aller Objektivierung und Subjektivierung) »als notwendige Ausstrahlungen erst hervorgehen müs-

⁹ Ebd.

¹⁰ Bruno Bauch zit. a.a.O., S. 448.

¹¹ Ebd.

¹² A.a.O., S. 449.

¹³ Ebd.

¹⁴ A.a.O., S. 448.

sen«¹⁵. Ohne diese »unausweichliche Verallgemeinerung des transzendentalen Problems [. . .] kann aber der Systemgedanke auf transzendentalen Grunde zur letzten Klarheit nicht gebracht werden«¹⁶.

So sind die beiden Grundprobleme angezeigt, von deren Stellung und Lösung die Weiterbildung des philosophischen Systems schlechthin abhängt:

1. Die Frage nach »der letzten Verallgemeinerung des Problems des Logischen«¹⁷.

2. Die Frage »seiner letzten Zuspitzung auf die Frage des Individuellen«¹⁸, des letzten Konkreten, der vollen Konkretion. Natorp bemerkt dazu, daß die heutige Philosophie von den verschiedensten Motiven her auf diese letzten Systemfragen sich geführt sehe und daß daraus die alleingültige Anweisung der Richtung verständlich werde. Die Weiterblickenden unter den Jüngeren hätten auch gar kein Interesse mehr an schulmäßiger Isolierung und der Beharrung auf Schultraditionen.

Wie ist nun diese Ursprungslogik zu denken, dieses Letzte, das auch noch dem Gegensatz von Objektivität und Subjektivität zum Grunde liegt und woraus erst letztlich die Grundstrukturen (Einheit und Mannigfaltigkeit) beider erkannt werden?

Um das zu erfassen, gehen wir von der letzten Zuspitzung des Logischen aus, nämlich vom Individuellen. Von diesem ist zu sagen, daß es »als das in aller Absicht Bestimmte nicht nur überhaupt logische, sondern die höchste und letzte logische Bestimmung fordert«¹⁹. Die Einzigkeit des Individuellen ist nur »synthetisch in einem buchstäblich »unendlich« vertieften Sinn«²⁰ bestimmbar.

¹⁵ A.a.O., S. 432.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ A.a.O., S. 428.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ A.a.O., S. 429.

²⁰ Ebd.

Das Problem des Individuellen stellt sich dar als das der Besonderung innerhalb eines Gemeinsamen. Aber es ist bestimmt nicht als Exemplar der Gattung, sondern durch das Gesetz der Reihe. Durch dieses Gesetz ist das Individuelle voll bestimmt, es ist durch es und in ihm da, existiert. Aber auch so bleibt es noch unbestimmt, noch abstrakt, da es nur hinsichtlich jeweilig *eines* seiner Momente in seiner Reihengesetzlichkeit bestimmt ist. In seinem Dasein, seiner Existenz ist das Individuelle nur bestimmt durch die Ordnung der Existenz selbst, d. h. in dem »unendlichfach, unendlichdimensional unendlichen, ebendarum vollbestimmten Kontinuum *des Daseins*«²¹. Das letzte Individuelle und Konkrete ist nie zu Ende bestimmt, nie »ausgerechnet«. Aber um so mehr ist an ihm bestimmt und an ihm erkannt, wenn es nicht als endlicher Festpunkt, als festes Ziel gefaßt wird, sondern wenn an die *Funktion*, den *Weg* und die Fortschreitung gedacht ist.

Das Konkrete ist nicht das Alogische, nicht logisch amorph. Logisch nicht voll bestimmt ist es nur, wenn ich es abstrakt, in irgendeiner Hinsicht ansehe. Natorp: »Ich behaupte dagegen die volle Logizität, die volle Formhaftigkeit, Durchgeformtheit des angeblich Alogischen.«²² Es ist nicht außerlogisch, außergesetzlich. In seiner vollen reinen Gesetzlichkeit kann es nur im Rückgang, in der Reflexion erfaßt werden. Objektiv, abstrakt ist es nur einseitig bestimmt. »Es *selbst* aber weiß *sich* schlechthin bestimmt, also schlechthin durchformt [. . .] Das heißt: es *ist*.«²³ (Solange es lediglich in der Objektivierung bestimmt ist, bestimmt es sich immer nur abstrakt, *einseitig*; in der Reflexion weiß es sich selbst in der Allheit der unendlichen Bestimmungsbeziehungen.)

»Mit diesem: »Es selbst weiß sich« so, ist aber schon hingedeutet auf das Letzte, zu dem dieser Gedankengang zwingend

²¹ A.a.O., S. 453 f.

²² A.a.O., S. 454.

²³ Ebd.

hintreibt: Ein ›Selbst‹ und ein ›Sich‹ gibt es nur für ein *Wissen*, das als solches notwendig zugleich *Sichwissen* ist.«²⁴ Volles Eigensein erreicht noch nicht das mathematisch, physikalisch, biologisch oder als ›Person‹ praktisch Bestimmte; sondern nur das ist vollbestimmt, *was sich* weiß im Gegenverhältnis zur absoluten *Universitas*, zu Gott. »Darum ist ›Gott‹ für das sichwissende Selbst nicht bloß Sache des ›Glaubens‹ in irgendeinem Sinne, der einen möglichen, sinnvollen Zweifel offenhielte, sondern es *weiß* ›Gott‹ so sicher wie, und ganz im gleichen Sinne, in dem es sich selber weiß.«²⁵ Leibniz und Plato haben das wohl mehr als schon geahnt. In dieser Korrelation im System wird nicht bloß Erkenntnis möglich, sondern Bewegung, Kraft, Seele, Gott. »Das letzte Konkrete ist nur im sichwissenden *Bewußtsein* gegeben, dem gegenüber alle bloße Objektivität in der Abstraktion verbleibt.«²⁶

»Nur das Ursprungsdenken selbst kann sich selbst entdecken, eben damit, daß der gesamte Inhalt des Bewußtseins ihm als Erzeugung aus dem Ursprung bewußt wird.«²⁷ Das ist die letzte Rechtfertigung aus dem Ursprung, dem letzten Logischen. Im absoluten Selbstbewußtsein des Ursprungsdenkens und Setzens liegt die volle Konkretion.

Das ist nicht etwa psychologischer Idealismus. Nach der Subjektseite betrachtet erscheint die Subjektivität als Grundlage der Objektivität, sofern sich diese in der Subjektivität konstituiert. ›Aber logisch betrachtet‹ ist vielmehr die Subjektivität zu erklären als Gegenseite der Objektivierung, der Bestimmung, des Bewußtseins, denn dieses ist Bestimmung, Setzung in der Einheit. Diese Bezugseinheit und Ureinheit ist das Urerlebnis. Es ist also weder subjektiver noch objektiver, sondern Ursprungsidealismus oder absoluter Idealismus, wenn man auf Bezeichnungen Wert legt.

²⁴ Ebd.

²⁵ A.a.O., S. 455.

²⁶ Ebd.

²⁷ A.a.O., S. 431.

Die echte ›Energie‹ (Aktualität, Lebendigkeit, Konkretion), das echte Leben der Psyche kann nur im überzeitlichen Zusammenhang (des Urdenkens, der Urlogik) liegen.²⁸ Aus diesem letzten Systemgrund der Einheit der Setzung und Bestimmung bestimmt sich die Einheit der Subjektivität, des Erlebniszusammenhangs. Zum Eigensein, zur vollen und letzten Konkretion kommt es nur in der Ursetzung des Ursprungsdenkens und seines unendlichen Fortgangs in der Wechselbezüglichkeit der Bestimmungen (objektive und subjektive). In diesem Urdenken ist das Ich, das reine Ich nur der letzte Bezugspunkt der Beziehung, die als solche Bestimmung, Verbindung und deshalb Konkretion ist, Konkretion im unendlichen Prozeß. Im letzten Konkreten ist also kein ›Ich‹ im Sinne eines konkreten und abgrenzbaren Sonder-Ich zu finden.

c) Wie verhält sich das Ich im Erlebniszusammenhang?

Wo einem solchen Sonder-Ich nachgefragt wird – wie in der Durchführung der Psychologie die Frage nach den konkreten Erlebniseneinheiten –, da zeigt sich, daß solche konkreten Sonder-Iche selbst erst konstituiert sind durch das Ganze des Erlebniszusammenhangs, der letztlich in dem schon angezeigten Urgrund wurzelt. (So löst sich auch die konkrete Frage nach der Stellung des Ich im Erlebniszusammenhang auf als ein Stadium in dem Prozeß der Methode.)

Die Frage, wie sich das konkrete Ich im Erlebniszusammenhang verhält, ist jeweilig eine besondere inhaltliche Frage bezüglich des Bewußtseins, die Frage nach dem Einheitscharakter nämlich einer Mannigfaltigkeit von Bewußtem, denn anders als im bewußten Inhalt ist das Ich nicht gegeben und kann auch nicht gegeben sein. Der bestimmte Einheitszusammenhang selbst darf nicht isoliert und stillgestellt werden, sondern ist als diese konkrete Einheitsform des Bewußtseins

²⁸ Vgl. P. Natorp, *Allgemeine Psychologie*, S. 260.

immer zurückzuleiten auf das letzte Konkrete, in dem er als ein Ursprung gefaßt wird.

Das Ich ist also gar kein Problem der Psychologie, ist überhaupt kein Problem, sondern letzter Problemgrund aller Problematik. Denn in allem Gefragten, in allem Bewußten ist das Ich schon vorausgesetzt. Damit überhaupt unsere dritte Frage nicht mißverstanden und in ihr zuviel gefragt wird, ist die Frage zu entscheiden, wie und ob überhaupt das Ich möglicher Gegenstand des Bewußtseins ist. Diese Frage leitet wieder auf die erste zurück. Daraus erhellt schon, daß für Natorp prinzipiell jedes konkrete Ichproblem in irgendwelchem Sinn sekundär und abgeleitet ist.

d) Wie wird das Ich selbst gehabt?

Das Ich als solches ist überhaupt kein möglicher Gegenstand des Bewußtseins. Es ist deshalb auch nicht begrifflich faßbar, d. h. wir sind nicht in der Lage, »es mit Anderem, als logisch Gleichstehendem, zu koordinieren und einem Dritten, als logisch Höherstehendem, zu subordinieren«²⁹. Es ist kein möglicher Inhalt eines Bewußtseins, sondern gerade das, welchem etwas bewußt ist.

»Ich sein heißt, nicht Gegenstand, sondern allem Gegenstand gegenüber das sein, dem allein etwas Gegenstand ist.«³⁰ Zwar läßt sich nicht verbieten über Ich zu reden, es also zu objektivieren – man muß das sogar –, aber man muß sich ebenso sehr klar darüber sein, daß es dann nicht mehr es selbst ist. Wäre es selbst als Ich gefaßt und faßbar, dann wäre es »zugleich Erkennendes und Erkanntes, zugleich Subjekt und Objekt eines und desselben Erkenntnisaktes«³¹. Aber das »widerspricht dem Augenschein. Ein Akt wie Vorstellung, Erkenntnis, überhaupt

²⁹ A. a. O., S. 32.

³⁰ A. a. O., S. 29.

³¹ A. a. O., S. 30.

Bewußtsein kann unmöglich so gedacht werden, daß Subjekt und Objekt dieses Aktes in jeder Hinsicht, inhaltlich und numerisch, dasselbe wären«³². Das müßte es aber, wenn das Ich als solches Gegenstand des Denkens sollte sein können. Man hat schon aufgehört, das Ich als Ich zu denken, wenn man es als Gegenstand denkt. – »Aber im Denken allein wird das Ich als solches bewußt.«³³

Dem Ich lassen sich nicht Prädikate wie Dasein, Tatsächlichkeit, Existenz in demselben Sinne, wie sonst diese Aussagen verstanden werden, beilegen. Zu jeder Aussage – auch der der Existenz – ist das Ich (Bewußtsein) schon Voraussetzung. Deshalb kann man das Ich nicht dem Begriff der Existenz unterordnen. Das Ich ist lediglich Bezugspunkt zu allem Bewußten, es ist Grund aller Tatsache und alles Gegebenseins, darum nicht selbst gegeben. So wenig wie das Ich als letzter Bezugspunkt, so wenig ist die Beziehung des Ich zum bewußten Etwas, die Bewußtheit, beschreibbar. Sie ist etwas unreduzierbar Letztes. Alle sogenannten Beschreibungen sind Beschreibungen des Bewußten als solchen, des Bewußtseinsinhalts. Bewußtsein ist Beziehung, und »Beziehen heißt: in einem Bewußtsein, und zwar in *einem* Bewußtsein, zugleich auseinanderhalten und vereinigen«³⁴. Einigung und Sonderung, Einheit der Mannigfaltigkeiten sind erfaßbar immer nur im Bewußtseinsinhalt, nicht als Tätigkeiten. Auch konkrete empirische Sonder-Iche sind nicht gesonderte Gegenstände, sondern antreffbar als jeweilig verschiedene Einheitsformen der jeweiligen Mannigfaltigkeit des Bewußtseinsinhalts. In jeder Ichbeschreibung borgt man vom Inhalt, der gerade dem Ich bewußter Inhalt ist und dem daher die Einheitsidee, die Beziehung auf Icheinheit zugrunde liegt. Diese Beziehung auf das Ich stellt sich nun nicht selbst wieder dar, dieses ›Gegenüber‹ ist selbst nicht wieder Gegenstand.

³² Ebd.

³³ A. a. O., S. 245.

³⁴ A. a. O., S. 27.

Die Frage kann nur sein, wie sich eine gerade vorliegende Mannigfaltigkeit des Bewußtseinsinhalts in eine und welche konkrete Einheit einfügt (einbezieht). Das weist sofort dahin, wie diese relative Einheit zu der absoluten und ursprünglichen der reinen Beziehung und Bestimmung des Urdenkens sich verhält. Problem ist »die besondere Art, wie jedesmal (nämlich für die jedesmalige psychologische Erwägung, unter dem jedesmaligen Gesichtspunkt einer solchen) der Inhalt des Bewußtseins sich in Einheit darstellt. [. . .] Die relative Einheit aber gehört selbst zum Inhalt, da die ›Form‹, d. i. die Art der Vereinigung, nicht weniger als die ›Materie‹, die zu vereinigenden Elemente, zum Inhalt, buchstäblich zum Innengehalt des Bewußtseins gehört, ja das wesentlich Konstituierende eines solchen ist. Denn Inhalt besagt: ein Mannigfaltiges in Einheit, Materie in Form«³⁵. Sofern jede konkrete Icheinheit solche ist als konstituierter, so und so konstituierter Erlebniszusammenhang, und zwar seinem Inhalt nach (gehaltsmäßig), ist die Rede von besonderen Weisen des Bewußtseins, der Beziehung des Ich auf den Inhalt und verschiedenen, neben dem Inhalt bestehenden Ichen nicht nur überflüssig, sondern auch psychologisch nicht verifizierbar. Die Stellung Natorps in dieser Frage ist geeignet, noch schärfer zu beleuchten, was er unter Bewußtseinsinhalt, ›Dasein‹ im Bewußtsein versteht.

Man glaubt in jeder »Modifikation des Bewußtseins«, – in Empfindung, Vorstellung, Denken, Gefühl, Begehren, Willen – »außer dem Bewußtsein des Empfundenen, Vorgestellten, Gedachten, Gefühlten, Begehrten, Gewollten noch ein Bewußtsein des Empfindens, Vorstellens, Denkens, Fühlens, Begehrens, Wollens als unseres Tuns« zu finden, »und darin erhalte die Bewußtheit und das bewußte Ich seine konkrete Bestimmung«³⁶.

Gewiß ist zweierlei durch Abstraktion auseinanderzuhalten:

³⁵ A.a.O., S. 40 f.

³⁶ A.a.O., S. 41.

das Dasein des Inhalts und sein Verhalten zum Ich. Das letztere aber läßt sich nicht unter gesonderte Betrachtung stellen, sondern »im Dasein des Inhalts für den jedesmal Empfindenden, Vorstellenden usw. liegt immer schon das unbeschreibliche Gegenüber zum Ich«³⁷. Dasein eines Inhalts ist Zugehörigkeit zu ›mir‹, d. h. der Inhalt ist ›Bestandteil‹ meines jetzigen Bewußtseins; er ordnet sich ein in die konkrete Erlebniseinheit. Dasein ist dieses Sich-einordnen. (Transzendente Deutung auf das Subjekt hier deutlich!) Wenn ich den Inhalt, z. B. den gehörten Ton, weglassen, bleibt mir nichts; es entschwindet mit ihm auch die Bewußtheit und das Ich.

Aufweisbar sind nur Arten von Einfügungen. Und Natorp sucht nun die These im einzelnen für die sinnlichen Elementarinhalte, für Inhaltsverbindungen, für Gefühl und Streben zu bestätigen.

Bei den letzten Elementareinheiten des Bewußtseins – den reinen Empfindungsinhalten – wäre, sofern sie ja bloße Materie sind, strenggenommen überhaupt nicht von Form oder Einheit der Verbindung zu sprechen. Einzelempfindungen und die Klassen von Empfindungen sind durch ihren Inhalt hinreichend unterschieden; man wird das Bewußthaben eines Tons nicht dem einer Farbe gegenüber als artmäßig verschieden charakterisieren wollen. »Daß uns beim Hören allerdings anders ›zumute‹ ist als beim Sehen, ist gewiß; aber diese Verschiedenheit betrifft offenbar nicht mehr den reinen Empfindungsinhalt, sondern hängt von mancherlei zum Teil schwer faßlichen Begleitmomenten, von Komplexionen sei es unter Empfindungen verschiedener Klassen oder solcher mit Gefühls- und Strebenmomenten ab.«³⁸

Dasselbe ergibt sich bei den Vorstellungen (Inhaltsverbindungen); die Verbindung und Verbindungslosigkeit (räumlich und zeitlich) ist stets am Inhalt aufzuzeigen, »am Inhalt, eben

³⁷ A.a.O., S. 43.

³⁸ A.a.O., S. 48.

so, wie er uns bewußt ist, und nicht außerdem am Bewußt-sein des Inhalts³⁹, an einer Weise des Bewußtseins.

Gefühl und Streben scheinen allerdings mehr auf ein eigen-tümliches Ichverhalten hinzuweisen, so daß es hier schwer sein möchte, von einer besonderen Weise der Bewußtheit und des Ich selbst abzusehen. Natorp gibt zu, daß sich Gefühls- und Strebenmomente nicht zusammensetzen lassen aus reinen Empfindungen, daß sie mehr sind als derartige »äußere« Komplexionen, daß in ihnen, so eng auch ihre Beziehung zur Vorstellung jedenfalls sein mag, »doch jedenfalls ein innerlicher Bezug unter den Elementen der Vorstellung obwaltet, den man seinem allgemeinsten Charakter nach etwa als »Tendieren« beschreiben mag, ein Bezug, der vielleicht tiefer als irgend etwas anderes im Urerlebnis wurzelt⁴⁰. Aber trotzdem sind auch diese schwer faßlichen Momente »als mir Bewußtes, von mir Erlebtes, im »Inhalt« des Bewußtseins [. . .] mitbegriffen«⁴¹. Beachtet man diesen weiten Sinn von Bewußtseinsinhalt, dann zeigt sich, wie auch hier Bewußtheit nicht etwas Gesondertes ist, sondern mit dem Dasein im Ganzen des Bewußtseinsinhalts, seiner jeweiligen Einheit zusammenfällt. Auch die Gefühls- und Strebenmomente werden ebenso gut wie der bloße Vorstellungsinhalt, eben als Inhaltsmomente im Bewußtsein erlebt; auch Streben und Gefühl können Inhalt des Bewußtseins sein. Und sofern der Grundcharakter der Bewußtheit Verbindung ist – Beziehung, Sonderung und Einigung –, liegt darin auch das Moment der Tendenz, »gleichsam als Anziehung und Abstoßung«⁴². – »Im« Bewußtsein vorkommen besagt: apperzipiert sein.

»Das Bewußtsein ist als eine Mannigfaltigkeit nicht bloß von einer oder einigen, sondern wahrscheinlich von unendlichen

³⁹ A.a.O., S. 49.

⁴⁰ A.a.O., S. 50.

⁴¹ Ebd.

⁴² A.a.O., S. 51.

Dimensionen anzusehen.«⁴⁵ Es gibt im Bewußtsein keine *Isolierung*. Es gibt Sonderung, aber immer nur als eine Art der Beziehung und der Verbindung, eben in *einem* Bewußtsein. Bewußtsein *besteht* seinem Inhalt nach *in Verbindung*. ›Inhalt‹ heißt eben: Bestand. Dieser Bestand ist ein gesetzlicher, und zwar die letzte Gesetzlichkeit, das *Urgesetz* der Universitas (Gott) der Verbindungen.

Damit sind wir im konsequenten Durch- und Zuendedenken des Ichproblems im Ganzen der Natorpschen Psychologie wieder an den Ausgangspunkt zurückgelangt. M. a. W., das Individuelle, sofern es sich selbst weiß im Gegenüber dieser Universitas als ihre Gegenrichtung, ist selbst damit in der Urgesetzlichkeit bestimmt und das Problem des Apriori (Gesetz in der objektivierenden Richtung) in seiner Beziehung zum Subjekt aufgelöst und aufgehoben – in der Urlogik.

Es liegt jetzt daran, den leitenden Vorgriff scharf herauszuheben; scharf, d. h. in der Weise, wie er die ganze Problematik bestimmt und durchsetzt, sichtbar zu machen, um ihn so als rein herausgehobenen für eine *Diuidication* verfügbar zu haben.

§ 15. *Konstitution als leitender Vorgriff*

a) Der Primat der Methode

Im Verfolg der vier Fragen ergab sich ein ständiges Zurückweisen auf die Methodenfrage. Auch das Ichproblem ist von diesem Primat aus bestimmt. Das Ich ist überhaupt kein Gegenstand möglichen Fragens, kein Problem, sondern Problemgrund, Voraussetzung alles Fragens.

Jedes konkrete Sonder-Ich ist als konkretes die Einheit einer Mannigfaltigkeit, also ein bestimmtes Bewußtes, in den Bewußtseinsinhalt gehörig. Es geht also das konkrete Ichproblem

⁴⁵ A.a.O., S. 59.

ein in die allgemeine Methodenfrage der Bestimmung der Einheit des Bewußtseins. Das Ichproblem setzt also – als ein konkretes – methodisch schon allgemeine Fragen nach der Einheit des Bewußtseins, seinen Stufen und Richtungen voraus. Es steht nicht als eigener geschlossener Problemkreis mit eigens geforderter Methodik da. Die methodische Einheitsfrage des Bewußtseins drängt zur radikalen letzten Begründung letzter Gegensätze und letzter Mannigfaltigkeit in einer letzten ursprünglichen Einheit. Objektivität und Subjektivität sind nicht gesondert, keine hat das Übergewicht vor der anderen, sie bestehen *in* Korrelation, in Beziehung. Beziehung und Sich-bestimmen in Beziehungszusammenhängen, und zwar unendlich im Fortgang der Erkenntnis, auf dem Wege der Erkenntnis, in der Methode des Denkens ist das Ursprünglichste.

Von diesem Primat der Methode ist der Aufbau der Psychologie, die Reihenfolge der Probleme, nicht nur in ihrem logischen Zusammenhang, sondern hinsichtlich der tatsächlichen Ordnung der möglichen konkreten Durchführung und Erledigung bestimmt.

Warum Primat der Methode? Ist der bloß behauptet und blindlings angesetzt? Oder weist der Sinnzusammenhang dieser ganzen Position in sich selbst und in seinem greifbarsten Exponenten – eben dem Primat der Methode – auf ein zugrundeliegendes Motiv? Halten wir uns in dem ganzen Sinnzusammenhang ganz konkret und bewegen wir uns in seinen Vor- und Rückweisungen und stellen die Verstehensfrage nach dem ursprünglichen Motiv, dann zeigt sich, wie es in einem ganz bestimmten Vorgriff gründet: *in der Ansetzung der Idee der Konstitution als radikaler und universaler Leitidee*. Denn nicht nur wird das Bewußte, das *Objektivierte* als konstituiert angesetzt, sondern – da es doch um das Subjektive, das Psychische geht – auch dieses, und zwar in einer radikalisierten Idee der Konstitution, in einem rücksichtslosen Zuendenken des Konstitutionsgedankens, was es allein verständlich macht, daß diese Idee imstande ist, die ganze Problematik der Philosophie zu

umgreifen und ihr die Geschlossenheit zu geben, wie sie im ganzen System sich darbietet. Konstitution besagt: *Konstitution im Bewußtsein*. Bewußtsein wird aber nicht als ein besonderes Sachgebiet, als Arsenal von Kategorien verstanden, sondern in seiner reinen Fassung als Einheit der Bestimmung eines Mannigfaltigen von Beziehungen. Bewußtsein als Beziehung; Beziehung: Hinweis des einen zum anderen, des anderen zum einen, also Fortgang, und zwar Fortgang in letzter Gesetzlichkeit.

Aus diesem Vorgriff bestimmt sich der Sinn von Erlebniszusammenhang, von Konkretion, Unmittelbarkeit, Lebendigkeit, Aktualität, Individualität und Subjektivität, der Sinn von Ich, der der Icheinheit wie auch der des konkreten Ich. *Aus diesem Vorgriff* bestimmt sich die Art der überhaupt möglichen Frage-richtung nach dem Erfassungsbezug des Erlebniszusammenhangs im Ganzen als Aufgabe und in der Besonderung der überhaupt möglichen Icherfassung.

In der Konstitutionsidee bestimmt sich einheitlich der Sinn letzter apriorischer Gesetzlichkeit (Norm) ebenso wie der des Individuellen und Konkreten. Hier löst sich demnach das Aprioriproblem streng einheitlich. Das starre Gegenüber und Auseinander von Apriori und individuellem einmaligen Geschehen ist aufgehoben und damit die Frage der μέθεξις und Teilnahme.

Daher kommt die Geschlossenheit der Plato-Auffassung, die nicht historisch ist in dem Sinne, daß sie in den Deutungsmitteln, die Plato selbst zur Verfügung hatte, nicht stehen bleibt; andererseits versteht sie Plato doch in dem Sinne eigentlich, als sie ihn radikal zu Ende denkt. (Daher ist z. B. auch Spenglers morphologische *Konstruktion* von antikem und christlichem Denken eine Vorläufigkeit, die im Außen stehen bleibt und aus der Äußerlichkeit eine Geschichtsphilosophie macht.)

Es soll nun kurz verfolgt werden, wie dieser Vorgriff das Erlebnisproblem, seine Gestalt und seine konkreten Einzelfragen bestimmt, um dann möglichst scharf im Gegensehen zu verstehen, wie dieser Vorgriff abdreht aus der vom Motiv des

Philosophierens vorgezeichneten Richtung, daß mit ihm etwas geantwortet und mit ihm gefragt ist, dem Philosophie nicht nachfragen will, weil sie überhaupt nicht im theoretischen Sinne nachfragt, sondern nachsorgt. (Destruktion: die Sorge steigern und konzentrieren auf Existenz hin; Diiudication: Grund-erfahrung auslösen, *Entscheidungssorge*, ›Verzweiflung‹.)

Die durchgängige Determination des Erlebnisproblems durch den Vorgriff der Konstitution muß an konkreten Zusammenhängen am größten in die Augen springen. Es sei daher zunächst das Ichproblem besprochen.

b) Die Bestimmung des Ichproblems durch die Idee
der Konstitution

Natorp hat bei der ursprünglichen und entscheidenden Charakterisierung des Ich, bei der Bestimmung seines Sinnes das Bestreben, möglichst wenig oder überhaupt nichts zu präjudizieren. Es soll von ihm nicht einmal Dasein, Tatsächlichkeit oder Existenz ausgesagt werden, keine konkrete sachhaltige Bestimmung; ja es soll überhaupt nicht zum Problem gemacht werden, es ist lediglich *Problemgrund* der Psychologie und damit der Philosophie überhaupt. Es ist überhaupt kein möglicher Gegenstand des Bewußtseins, sondern das, dem alles Gegenständliche Gegenstand ist.

Und doch ist diese leere, nichts präjudizierende Ansetzung des Ich als Bezugspunkt nur scheinbar voraussetzungslos und scheinbar ›ursprünglich‹. Sie ist nämlich ursprünglich nur unter einer bestimmten Idee, einem Vorgriff, bezüglich dessen die Frage entsteht, ob er im Sinne der Motivierung aller Philosophie *ursprünglich* ist. ›Ich‹ ist Problemgrund nur für eine Problematik, die von der Idee der Konstitution durchherrscht ist. Die Ansetzung hat also ihren Sinn nur in der Idee der Konstitution. ›Ich‹ als Problemgrund, als Grund aller Gegebenheit, ist das ›Ich denke‹, das alles Bewußtsein muß begleiten können. Das ›Ich‹ erhält so eine ganz bestimmte Rolle zuge-

sprochen, und zwar die entscheidende und ursprüngliche, nämlich Grund aller Konstitution, Einheit alles Mannigfaltigen im Bewußtsein zu sein.

Noch ganz abgesehen, *wie* argumentiert wird, um sein Gegenstandsein als seinem eigenen Sinn nach unmöglich darzutun, schon die Tatsache, *daß* in dieser Richtung versucht wird, etwas über das Ich auszusagen bzw. jede Aussage von ihm fernzuhalten, zeigt seine Bestimmtheit von der Konstitutionsidee her.

Man hat schon aufgehört, das Ich als Ich zu denken, wenn man es als Gegenstand ›denkt‹. Wäre es selbst als Ich gehabt, dann wäre es zugleich Erkennendes und Erkanntes. Das ist unmöglich, weil es dem Denken und Erkennen zugrunde liegt, in ihnen vorausgesetzt ist. Und gerade das, was dem Denken und Erkennen vorausgesetzt ist, ist das ›Ich‹. Gerade weil es nicht als Gegenstand des Denkens fungieren kann, ist es gedacht als denkbezogen, dem Denken zugrundeliegend. Seine Nichtdenkbarkeit stellt seinen Sinn als auf Denken Bezogenes, als *theoretisches* Denklich und Erkenntnislich ins hellste Licht. Es bestimmt sich gerade vom Denken her, und zwar vom Zuendedenken des Denkens. Dieser Sinn von *Ichheit* ist der ursprüngliche und bleibt der durchgehend herrschende.

Natorp stellt gar nicht die Frage, ob denn das Ich *gedacht* werden soll, ob sich sein Sinn notwendig im Denken bestimmen muß und allein bestimmen kann – als Korrelat des Denkens. Daraus, daß die Argumentation bezüglich der Möglichkeit der Vergegenständlichung des Ich als Ich als entscheidend an die Spitze gestellt wird, folgt nur, daß von Anfang an das Ichproblem in eine ganz bestimmte Richtung gedrängt ist: daß das ›Ich‹ in der Rolle der letzten Einheitsbedingung des Bewußtseins als des konstituierenden steht und daß von diesem Sinn von Denkeinheit jede konkrete Einheitsfrage, d. h. jede Bewußtseins- und Erlebnisfrage bestimmt ist.

Alle Beziehung auf diesen Bezugspunkt, auf dieses Ich, d. h. die Bewußtheit, ist etwas Letztes, nicht weiter Bestimmbares. Alles hat diese einfache Beziehung, die darin liegt, daß das Ich

Einheitspunkt eines Mannigfaltigen ist – Vereinheitlichung. Das ist nur derselbe von der Konstitutionsidee her bestimmte Sinn des Ich, gesehen auf das hin, was ihm bewußt ist. Natorp kehrt gleichsam das mit der Intentionalität Gemeinte um, die Beziehung des Ich auf das Bewußte, die Bewußtheit, wird zur Beziehung zum Bezugspunkt.

Hält man diesen Sinn von Ichheit fest und überall durch, d. h. läßt man sich in dieser bestimmten Sinngebung von der Konstitution her durch nichts beirren, sucht man das Bewußtsein unter dieser Idee und mit diesem Ichbegriff als fundamentalem zu bestimmen, dann kann sich eine Bestimmung a priori nur auf das beziehen, was bewußt ist, den Bewußtseinsinhalt. »Ich« und Bewußtheit sind ein Letztes; jedes konkrete Sonder-Ich ist konstituiertes, d. h. auf das eigentliche und letzte Ich zurückweisendes. Desgleichen ist alles, was man als verschiedene Weisen und Arten der Bewußtheit (Intentionalität) anspricht, Verschiedenheit der Konstitution, der Einheit des Mannigfaltigen des Bewußtseinsinhaltes. Die Rede von Akten und Tätigkeiten ist Zeichen einer Verdinglichung des Bewußtseins, d. h. eines Nichtbetrachtens seiner unter dem ständigen Gesichtspunkt der *Konstitution!*

Bewußt-sein, im Bewußtsein dasein, Inhalt sein besagt schon wieder *Konstituiertsein*, Einheit eines Mannigfaltigen sein.

Bewußtsein, im Bewußtsein dasein, wird vom Sinn des konstituierenden Ich her aufgefaßt. »Ich höre den Ton«, »ich sehe die Farbe« besagt: »der Ton ist da«, »die Farbe ist da« im Bewußtsein, als Bestandteil eines Erlebniszusammenhangs, sich in ihn einordnend. Bewußtsein, Dasein für ein Ich, Bewußtheit besagt eben *Konstituiertsein*. Und konstituiert ist aller Bewußtseinsinhalt. Der Sinn dieses Daseins ist überall derselbe. Hören und Sehen sind keine verschiedenen Weisen des Bewußtseins, sondern nur *was* da ist, konstituiert ist, ist verschieden; und seine Inhaltsverknüpfung und Einheitsform ist verschieden, aber das Vereinheitlichtsein ist überall gleichsinnig – die Bewußtheit.

Natorp gibt allerdings zu, daß uns beim Hören anders zumute ist als beim Sehen, aber das hänge von mancherlei zum Teil schwerfaßlichen Begleitmomenten – Komplexionen von Empfindungs-, Gefühls- und Strebensmomenten – ab.¹ Die Frage ist aber nicht, wovon das abhängt, sondern ob es gerade nicht erst aus dem Hören als Hören und Sehen als Sehen verständlich wird, inwiefern gerade beim Sehen einem so und beim Hören einem anders zumute ist. (Natorp nimmt das ›Zumutesein‹ bloß als etwas Vorkommendes, eben im Bewußtsein Daseiendes.) Wenn ich es allerdings auf den ›reinen Empfindungsinhalt‹ absehe, d. h. beim Hören und Sehen das Zumutesein ausschalte und das reine Tondatum und reine Farbdatum in den Blick nehme und dann frage, wie diese Daten bewußt sind, dann ergibt sich allerdings etwas anderes. Dieses Bewußthaben ist bei Ton und Farbe und jedem Empfindungsdatum dasselbe. Ich habe dann aber auch nicht mehr das, was ich sehe und höre und auch nicht mehr das Bewußthaben des Hörens, wenn man überhaupt so sagen darf; denn ein Empfindungsdatum kann ich weder ›sehen‹ noch ›hören‹, sowenig wie ich das *Konstituiertsein* sehen oder hören kann, von dem Natorp mit Recht behauptet, daß er es niemand nachtun könne.

Hier ist der umdeutende und sinnbestimmende Einfluß des Vorgriffs der Konstitutionsidee – man möchte fast sagen – mit Händen zu greifen. Hören und Sehen wird verstanden als Konstituiertsein eines Farben- bzw. Tondatums in der Einheit eines Bewußtseins. *Die vorgriffsgeleitete Frage verbietet schon a priori ihrem Sinn nach, überhaupt einen Unterschied zu sehen.*

Desgleichen werden Vorstellungen unter der leitenden Voraussetzung und in Konsequenz ihrer von vornherein als nichts anderes denn Inhaltsverbindungen aufgefaßt und definiert. Da Vorstellen wieder ebenso wie Empfinden heißt: im Bewußtsein dasein, Konstituiertsein, erledigt sich der Unterschied als ein

¹ [Vgl. § 14 Anm. 38.]

solcher von verschiedenen Einheiten der Verbindung von Inhalten.

Noch massiver ist die Umdeutung der Gefühls- und Strebenserlebnisse (von der groben Exemplifikation überhaupt abgesehen). Auch diese schwer faßlichen Momente sind ›als mir Bewußtes‹, als von mir Erlebtes im Inhalt des Bewußtseins mitbegriffen. D. h. sofern sie da sind, in einen Zusammenhang sich einordnen, sich konstituieren, – mögen sie sonst noch etwas ›Tieferes‹ sein, entscheidend bleibt: sie sind Bewußtseinsinhalte und sie kommen vor, sie fügen sich ein; in der Weise der Einfügung habe ich *das Bewußtsein*.

Die konkreten Iche sind als Konkretionen des ›Abstrakten‹ nur bestimmte Einheitsformen von Mannigfaltigkeiten der jeweiligen Bewußtseinsinhalte, Erlebniszusammenhänge.

Somit dürfte deutlich geworden sein, wie radikal und konsequent das ganze Ichproblem als konkretes wie in seiner letzten Ursprünglichkeit, wo das Ich sich nur noch als Problemgrund ansetzen läßt, von der Konstitutionsidee bestimmt ist.

Es ist also nicht nur so, daß Objektives sich im Bewußtsein konstituiert, sondern das im Bewußtsein Daseiende – das Bewußte als solches und in jeder Hinsicht – konstituiert sich und die Subjektivität. Rekonstruktion ist nichts anderes als die Erfassung des Konstitutionszusammenhangs in subjektiver Richtung. Das Subjektive ist das rückläufig sich Konstituierende, nämlich die konstituierende [?] Einheitsbildung dessen, was in der Objektivierung auf Seite gestellt wird.

Der systembildende Begriff der Psychologie – die ›Potenz oder Möglichkeitsbedingung – ist ein spezifisch konstitutionsmäßiger Begriff. Die Rede von einer oberen und unteren Grenze des Bewußtseins ist nur unter dem Gesichtspunkt der Idee der Konstitution verständlich.

Konkreteion besagt nichts anderes als allseitig vollendeter Konstitutionszusammenhang, die Gesamtheit der konstitutiven Beziehungen in der Einheit und Wechselbezüglichkeit des Bewußtseins. Das Bewußtsein ist Vereinheitlichen und Sondern in

der Einheit des Bewußtseins. Das Bewußtsein ist also Beziehung, dabei geht die Beziehung logisch den Bezugspunkten vorher. Beziehung ist das Letzte, und der unendliche Beziehungszusammenhang der Objektivierung und Subjektivierung in ihrer Korrelativität macht das Konkrete aus. (>Vollzug< ist also logisch-konstitutiv umgedeutet.)

Lebendigkeit, Unmittelbarkeit des Bewußtseins ist Lebendigkeit der Bewegung in den konstitutiven Beziehungen, die um so reicher ist, je umfassender die Wechselbezüglichkeit zwischen den möglichen Bestimmungen und Bestimmungseinheiten ausfällt. Die Konkretion wächst mit der Bewußtheit; sofern das Bewußtsein Selbstbewußtsein ist, hat es die höchste und totale Konkretion erreicht. Die Urkonkretion liegt darin, daß in einem absoluten Selbstbewußtsein die Universalität dieser Wechselbezüglichkeit selbst bewußt ist in ihrem Prozeß der Bezüglichkeit, des logischen Hervorgangs aus Urgesetzlichkeiten.²

Die ursprüngliche konkrete Erfassung der Lebendigkeit des Erlebniszusammenhangs ist nichts anderes als das Ursprungsdenken bezogen auf die Wechselbezüglichkeit der Konstitutionszusammenhänge in der Korrelativität von Objektivem und Subjektivem. Der Bezug ist ein urtheoretischer, genauer es ist auch kein Bezug mehr, sondern ist der Prozeß des Urdenkens selbst in seiner Aktualität, d. h. des unendlich dimensional Zusammenhanges, der Urdialektik der konstitutiven Beziehungen und Kategorien und Prinzipien. (Nun wird verständlich: *was* durch die *Beschreibung* stillgestellt wird; welche Unmittelbarkeit, welches Lebendige, welches Konkrete abstrakt wird; welcher Strom stillgestellt wird; worauf *Beschreibung* bezogen gedacht ist, nämlich auf den *Konstitutionszusammenhang*. *Beschreibung*: *Objektivierung*.)

Die Philosophie hat als Ziel – das sie nie erreicht, dem zurebend sie aber allein Bestand hat – diese absolute Konkretion

² »Ursprung«, »Ursprünglichkeit« bezüglich der Konstitution, des Einheitsdenkens in der Einheit der Gesetzlichkeit der Gegenstandsbestimmung.

des Bezugs des Bewußtseins, in der jede Vereinzelnung aufgehoben ist und Sinn nur hat als Vereinzelnung einer höheren und schließlich letzten Einheit, die eine solche des absoluten und sicheren Wissens, des Sichselbstwissens ist.

Existenz und eigentliche letzte konkrete Existenz ist das, woraus ermöglicht und verwirklicht ist ein unendlichfach, unendlich dimensionaler Zusammenhang der Gesetzlichkeit konstitutiver Beziehungen. Die Philosophie vollendet sich als Denken des Denkens und gewinnt damit eine einheitliche Problemsphäre: das Bewußtsein in den korrelativen Gegenrichtungen der Objektivierung und Subjektivierung. Das ist eine Problemsphäre, die – unter die Idee der Konstitution gestellt – eine streng einheitliche Systematik ermöglicht und die Allheit von Sein und Sollen, die Totalität der Welt, begrifflich faßt und so begreift.

Sofern alles und jedes von der Idee der Konstitution betreffbar ist, erweist sich der in ihr zum Ausdruck kommende Vorgriff als ein im üblichen Sinne philosophischer. (Natorps Psychologie hat den Vorzug, daß bestimmt ist, was mit dem *Irrationalen* gemeint ist, während der Begriff des Irrationalen bei Lipps sich lediglich aus dem formalen Gegensatz von Form und Inhalt bestimmt.)

c) Die Radikalisierung des Theoretischen in der Konstitutionsidee

Die Idee der Konstitution ist 1. radikal, 2. universal. Konstituiert besagt: einheitlich bestimmt im Bewußtsein. Jeder Gegenstand, jedes Etwas ist als etwas bestimmt, als bestimmt bestimmt in Beziehungen und in Beziehungen, sofern diese in einer Einheit stehen. Beziehen und Beziehung ist nur eine andere Formulierung des Wesens von Bewußtsein. Sonach ist der Konstitutionszusammenhang streng und radikal logisch gefaßt, nicht psychologisch oder subjektiv. Konstituiert im Bewußtsein besagt nicht: zurückgeführt auf Bedingungen der Subjektivität

als einer eigenen Seinssphäre, sondern konstituiert besagt: gründend und einheitlich bestimmt in letzten logischen Gesetzeszusammenhängen.³

Diese logische Radikalisierung der Konstitutionsidee, ihre Loslösung von der Idee des Subjektiven, ermöglicht die Universalität ihres Herrschaftsbereiches. Sie umgreift so das Subjektive selbst, und sofern sie das tut, umgreift sie das eine und das andere, mithin auch und gerade das ›Und‹, die Korrelation, so daß jetzt die Universalität verbietet, jemals wieder Objektives und Subjektives zu isolieren. Jede solche Isolation bedeutet einen Abfall von der Idee der Philosophie.

Die Radikalisierung der Konstitutionsidee ist aber zugleich eine bestimmt charakterisierte, und wenn wir das beachten, wird damit der Vorgriff selbst noch näher bestimmt.

Die konstitutive Bestimmungseinheit ist die des Urdenkens. Sein und Bewußtsein, Seinssetzung und Sollenssetzung sowie alles in solchen Setzungen Bestimmte und der Prozeß dieses Bestimmens selbst wird in Betracht genommen als unter solcher letzten Einheit stehend.

Nimmt man alles in solchem Betracht, verschreibt man sich gleichsam diesem Vorgriff, dann entgeht nichts der aus ihm entwickelbaren strengen Systematik. Jedes Beschreiben von Einzelphänomenen, jedes Hängenbleiben bei konkreten Einzelfragen oder gar jeder Versuch, etwas Konkretes, Vereinzelt in das Zentrum der Philosophie zu stellen, ist von vornherein als philosophisch naiv oder gar unphilosophisch gerichtet; naiv, weil unkritisch, und unkritisch, weil die zugrundeliegenden Voraussetzungen nicht bedenkend. (Man gewinnt eine universale, radikale, unangreifbare und kritische Überlegenheit, die solange feststeht, als man sie ernst nimmt!)

Unter diesem Vorgriff steht alles unter Voraussetzungen, und es gibt die Möglichkeit, daß eine solche Philosophie so etwas

³ Positive Charakterisierung des mit *Beschreibung* gemeinten *Erfahrungsbezugs*.

wie ›Tiefen‹ hat. Denn man kann zeigen, daß jede isolierte Frage, jedes Ansetzen Voraussetzungen im Rücken hat, nämlich Voraussetzungen allen Seins, Sollens und Tuns. Der Vorgriff ermöglicht es, jedem philosophisch Naiven erst zu wissen zu geben, was er tut, sofern man ihn vor die Universalität der unendlichen Beziehungszusammenhänge des absoluten sich-selbstsetzenden Selbstbewußtseins stellt.

Es wäre grober Mißverstand der Betrachtungen und ihres Zieles, wollte man der Meinung sein, es bestünde auch nur die Absicht, diesen Vorgriff als nicht motiviert und unberechtigt oder als ›falsch‹ nachzuweisen. Im Gegenteil, er soll als bestimmt motivierter verstanden und die *Möglichkeit* der in ihm gründenden universalen Systematik voll eingesehen werden. (Die Idee der Konstitution als Ausdruck eines Vorgriffs motiviert in der Emanzipation des Theoretischen als Einstellung.)

Die Idee der Konstitution hat ihr Motiv in einer Erfahrung des faktischen Lebens, daß sich Erkenntnisse und Festsetzungen nicht durchhalten, daß sie strittig werden, daß sich Erkenntnis im reflektiven Weiterdenken als abhängig vom Subjekt zeigt. In der erkennenden Bestimmung, der Gegenstandsbestimmung, liegt mit die Tendenz auf gültige und feste Bestimmung. Es ist so motiviert die Aufgabe der Sicherung der Erkenntnis, sofern sie abhängt vom Subjekt; Sicherung impliziert Bestimmung der Subjektivität. (Erkennen sucht sich selbst zu helfen. Geschichte der nicht expliziten ›Erkenntnistheorie‹.)

In der Tendenz des Erkennens und im Sinn liegt eine Aufgabe, und zwar – als eine des gültigen Gegenstandsbestimmens – eine solche, die nicht auf ein bestimmtes Subjekt zugeschnitten ist, sondern offene, nichts bestimmende Möglichkeit für eine Mehrheit von Subjekten. Faktisch ist je die faktische Erfahrung der Unsicherheit der Erkenntnis in der faktischen Lebenswelt (Um- und Mitwelt) gemacht.

Das Primäre ist die Hingabe an ein Sachgebiet, konsekutiv nicht die Gebundenheit an ein bestimmtes einzelnes Subjekt. Die Aufgabe hält den Bezugszusammenhang als solchen zusam-

men, und zugleich hält sie jedes Eindringen eines personalen selbstweltlichen Moments ab. Diese Aufgabe wird als Wissenschaft eine öffentliche Angelegenheit, eine Sache der Kultur; und sofern sie sich diese Aufgabe kraft ihres eigenen Sinnes objektiv heraussetzt, bestimmt sie auch nachhaltig, oft leitend und führend die Geschichte der Kulturen und des Geistes. Sie ermöglicht eine eigentümliche Art des Weitergebens und Übernehmens, der Tradition, *der Einstellung*. Sie hält die öffentliche Meinung an die historische Kultur gebunden und läßt sie immer mit ihr beschäftigt sein. (Sie bringt eine Bindung mit sich und täuscht so eine Erfüllung des Daseins vor in der objektiven Leistung. Das ist Kulturidealismus. – Theorie gibt typische Verweisung und Paradigmen für alle objektivierende Leistung!)

Mit dieser Objektivität der Aufgabe geht in eins die Universalität, die Betreffbarkeit aller Lebenserfahrungen von ihr. Man kann sogar in der Durchdringung des Lebens mit der Objektivität und Sicherheit wissenschaftlicher Vernunftkenntnis eine Kulturaufgabe, ja das Ziel der Kulturentwicklung sehen und alle Lebendigkeit und Aktualität des Lebens von da her ihren Sinn nehmen lassen. Es handelt sich um eine Aufgabe, die man für eminent schwierig hält, die im Prinzip aber doch sehr leicht ist, mag auch eine allseitige exakte Durchführung an der Eigentümlichkeit von Lebensfakten sich stoßen, die nicht ohne weiteres in reines Denken sich auflösen lassen, mag ferner auch der ganze Apparat solcher theoretischer Durchdringung des Lebens, d. h. seine Normierung an rationaler Vernunftgeltung in jeder Hinsicht, nicht jedem ohne weiteres zugänglich sein.

Die Aufgabe ist prinzipiell leicht, weil sie vollzugsmäßig darin besteht, den theoretischen Erkenntnisbezug einzunehmen oder in eine Einstellung zu gehen. Sie ist bei aller prinzipiellen Leichtigkeit dazu noch verführerisch, weil ihre mögliche Universalität – die sich um so sicherer anbietet, je unentwegter und selbstvergessener die Einstellung durchgehalten wird – Vollgültigkeit und Endgültigkeit der Lebensklärung,

Bestimmung und Entscheidung vortäuscht. Diese Täuschung ihrerseits gelingt so hemmungslos, weil die Einstellung und die mit ihr gegebene Aufgabe allen – der öffentlichen Meinung, der Gemeinschaft – zugänglich ist und diese Zugänglichkeit für die Bürgerschaft genommen wird, daß in dieser Einstellung die Entscheidung getroffen wird, sich als absolute bestimmen läßt, d. h. bei genügender Radikalisierung der Einstellung ›zu Ende denken‹ läßt. Das Leben erfährt seine Bestimmung aus der Einstellung, wird sachliche Aufgabe und Sache der Kultur. Als objektives Gut und intersubjektive Verfügbarkeit werden Aufgabe und Einstellung tradierbar. Mit der Übernahme gibt sich die Fortführung, Steigerung, Verbesserung und Anweisung an in der Einstellung selbst vorgezeichnete Ideale (der Vernunft). Die Tradierbarkeit steigert aufs neue die Gewißheit der Sicherheit dieses Weges trotz aller inhaltlichen Verschiedenheit der Aufgabenstellung und -lösung.

Die reine, radikale und universale Herrschaft der Konstitutionsidee in der Philosophie ist der Höhepunkt einer solchen Tradition. In ihr wird das Erkennen selbst in seiner universalen Leistung sichergestellt und in eins damit die Vorherrschaft des theoretischen Bewußtseins im Ganzen der Geistes- und Vernunftproblematik erhalten. Dieser Höhepunkt ist im Deutschen Idealismus bereits da. (Der schärfste Exponent dafür: daß Religion zur reinen Bildungsreligion geworden ist.) Heute ist durch das Vorgehen einer ausgebildeten exakten Wissenschaft (Natur- und Geisteswissenschaft) und des damit genährten ausgeprägten und logisch exakteren Kantianismus sowie durch die Entwicklung und Bereicherung der Logik selbst die Konstitutionsidee selbst aus psychologischen Vermengungen abgelöst und in ihrer Gesetzlichkeit lediglich sichtbarer geworden. Das Zuendedenken dieser Idee ist nicht mehr zu übersteigern, sofern sie so universal angesetzt ist, daß aus ihr erst und sogar ›Seele‹, ›Gott‹, ›Leben‹ ihren Sinn erhalten.

Wenn hier von ›Leichtigkeit‹ der Einstellung gesprochen wird, so ist nicht gemeint ihre technische Durchführung, die

Erfüllung der Bedingungen und Anforderungen *im* Vollzug, sondern der Ansatz zum Vollzug selbst. Die Situation des Sich-einstellens, des In-die-Einstellung-gehens, die Einstellung ist Hingabe an eine Aufgabe, an die Sache als Sache. Die Einstellung ist Vollzug einer Selbstwelt, aber gerade ein solcher, daß in ihm der Bezug gerade selbstweltunbekümmert ist. Einstellung ist Wegstellung von der Selbstwelt. Sie ist leicht, weil sie der selbstweltlichen Bekümmernung enthoben ist, sich ihrer selbst enthebt, einer Bekümmernung, die schwer ist. Diese ›Leichtigkeit‹ und ›Schwere‹ sind spezifisch selbstweltliche Daseinsbegriffe. Es ist typisch für das heutige Leben und seine Beherrschtheit durch das Theoretische, daß man gerade die wissenschaftliche und sonstige Sachlichkeit als das Schwierigste ausgibt, die selbstweltliche Bekümmernung leicht nimmt und sich abnehmen läßt durch ein Gebildetsein und ein Darum-wissen, oder daß man sie überhaupt nicht ernst nimmt.

Die Idee der Konstitution ist motiviert im Erkenntnisproblem und soll selbst das Theoretische sicherstellen. Wird sie universal genommen und bestimmt sie den Vorgriff der Philosophie, so ist Philosophie Einstellung, d. h. Wegstellung von der Selbstwelt. Sie bleibt das – oder genauer, sie übersteigert sich lediglich –, wenn sie Einstellung sogar auf die Selbstwelt wird. Sie wird dann zu einer potenzierten Wegstellung dieser, und jeder Versuch einer Konkretion, einer unmittelbaren Erfassung des Lebens und der Lebenserfahrung ist nur einstellungsmäßig.

Mit dem Vorgriff der Konstitution ist alles – Objektives und Subjektives – zum Beziehungszusammenhang, zu einer Sachlichkeit oder Dinglichkeit im weitesten Sinne prädestiniert. Alles verfällt diesem Schicksal. ›Gott‹ wird zur absoluten Universitas dieser Beziehungen, die der Idee nach absolut wißbar ist.

Sofern Philosophie in einer selbstweltlichen Bekümmernung ihr Motiv hat – denken Sie an das Aprioriproblem –, bedeutet die Konstitutionsidee als Vorgriff der Philosophie den Abfall von ihr selbst. Philosophie als Einstellung ist Abdrängung von

ihrem eigenen Sinn. Die Radikalisierung des Theoretischen in der Konstitutionsidee führt prinzipiell – auch in der strengsten Durchführung – nie zum konkreten aktuellen Dasein. Das System der universalen logischen Wechselbezüglichkeit bringt es fertig, Totes als lebendig auszugeben oder logisch dialektische Beziehungen als Aktualität des Lebens vorzutauschen. Aber das ist ein Lebendiges für die Toten, die es sich leicht gemacht haben.

Die Konstitutionsidee hat jedes Problem der Philosophie von vornherein in eine feste Bahn gespannt, so daß es unmöglich wird, etwas *außerhalb der Einstellung* zur Motivierung kommen zu lassen.

Der Erlebniszusammenhang und die Frage seines Erfassungsbezugs ist mit der Idee vorbestimmt. Es ist Natorp rundweg zuzugeben, daß das Ich nicht als Ich gedacht werden kann, kein Gegenstand des Denkens sein kann. Die Frage ist nur, ob es Gegenstand des Denkens sein muß und ob sich das, was es »ist«, im Denken bestimmt. Die Selbstwelt ist prinzipiell nicht in einer Einstellung zu erfassen, weil Einstellung Wegstellung von ihr ist. Und daß man ihren Sinn darin sieht, Grund und Möglichkeitsbedingung der Wegstellung von ihr selbst zu sein, treibt das Theoretische auf die Spitze und bedeutet den prinzipiellen Verzicht darauf, auch nur die Möglichkeit einer anderen Ursprungsbestimmung des Konkreten zuzugeben.

Ob man nun wie die Marburger die Konstitutionsidee absolut logisch faßt und die absolute logische Durchgeformtheit des Individuellen behauptet oder ob man in diesem einen irrationalen Rest beläßt und sagt, daß der Inhalt nicht aufgehe in reiner Formbestimmung, ist nur ein sekundärer Unterschied. Auch im letzteren Fall bleibt die Einstellung, nur mit einer Resignation. Der Begriff der Philosophie ist prinzipiell derselbe; sie ist selbstweltlich bekümmert unbekümmert, d. h. eine Philosophie, die sich mit ihrem eigenen Vorgriff die Aufgabe unmöglich macht – und die doch eine Philosophie ist, weil in ihr das philosophische Motiv lebendig ist.

Die Position gründet also in einem einstellungsmäßigen Vorgriff, dem das, was er will, unter der Hand zerrinnt, und zwar weil und sofern er Einstellung ist.

Also – müßte man argumentierend und in Worten philosophierend sagen – soll die Philosophie auf das Denken verzichten und sich dem Schwärmen und Anschauen überlassen. Damit, daß der bestimmte Vorgriff als einstellungsmäßig zum Verstehen gebracht wird und so als nicht ursprünglicher – die Ursprungscharakteristik des Einstellungsvollzugs hat das noch näher zu zeigen –, ist nicht gesagt, daß Philosophie auf das Denken verzichtet. Es ist eben die Frage, ob das Theoretische nicht eine ursprünglichere Gestalt hat bzw. nicht-einstellungsmäßigen Charakters ist. Wenn es gelingt, ursprünglich diese Möglichkeit zu verstehen, dann ist genug erreicht.

Allerdings muß dann auf das Denken des Denkens verzichtet werden und auf die Meinung, damit dem Motiv der Philosophie zu genügen, sofern denken des Denkens besagt: denken des Bewußtseins, denken des im Bewußtsein Daseienden als daseiend im Sinne der Konstitution, – und *denken* des Denkens: nachgehen dem universalen logischen Konstitutionszusammenhang.

Der Vorgriff bestimmt Philosophie als theoretische Einstellung, so zwar, daß ihr gerade Momente, die sie von jeher beansprucht, sicher zukommen: Universalität und Prinzipienhaftigkeit. (Einstellung: ein unter universaler sachgebietbestimmender Idee stehender Bezugszusammenhang, in dessen Sinn oder Struktur es selbst mitgegeben ist, daß der zugehörige Vollzugscharakter einen ursprünglichen Zugang zur Selbstwelt unmöglich macht.)

Wenn wir den dieser Position eigentümlichen, aus dem Vorgriff dergleichen bestimmten Erfassungsbezug verstehen wollen, die radikale Nachweisung der allseitigen Wechselbeziehungen der Konstitutionszusammenhänge, dann ist die Vollzugscharakteristik und Entscheidung auf Ursprünglichkeit nicht zu umgehen.

Man wird auch eine solche Erwägung als Ergänzung der Betrachtungen gelten lassen, sich jedoch die Anmerkung nicht versagen, daß solches Abgleiten in Tatsachenfeststellungen und Aussagen vom tatsächlichen Ablauf gerade der in Rede stehenden Position gegenüber am denkbar unangemessensten ist, da ja gerade hier alles Vollzugsartige, die Aktualität in die logisch-kategorial dialektischen Bewegungszusammenhänge der Konstitutionsbeziehungen transponiert ist. Die Philosophie der Marburger würde so mit Fragen und Gesichtspunkten konfrontiert, die ihr fremd sind. Jede Bestimmung und Entscheidung über sie auf Grund dieser Betrachtungsrichtung wäre äußerlich und im Grunde unfruchtbar.

Es sieht zunächst so aus, und die Schwierigkeit sei zugegeben, zumal sie sich auf eine Argumentation stützt, die in dem herrschenden Begriff der Philosophie ihren Grund hat. Ebensov wenig aber wird man den Hinweis darauf ablehnen können, so unwissenschaftlich oder gar unphilosophisch und trivial er sich geben mag: daß Philosophie immer noch etwas anderes prätendiert, als bloße Wissenschaft zu sein, auch dann und gerade da, wo ihr das Ideal strenger Wissenschaft vorgehalten wird. Es wird ihr doch eine höhere Bewandnis und Funktion zugerechnet, die über das bloße Bereitstellen von Erkenntnisresultaten hinausgeht, schon damit, daß die Erkenntnis *Prinzipielles* und das *Ganze* des Lebens Betreffendes zugänglich machen soll. (Mit dem Hinweis auf das Mehr-als-bloße-Erkenntnis im Vollzug der Philosophie ist das Problem nicht gelöst, sondern nur ein Anlaß gegeben, dem, was da vorliegt, nachzufragen.)

Die meist im Unklaren und Äußerlichen (Verwendbarkeit-für, Anwendung-auf) belassene Hingeltung des philosophisch Erkannten auf das Leben und entsprechend die Hinordnung der Philosophie selbst auf und in das Leben in einem Sinne, der bloß handwerkliches Sichbeschäftigen mit Erkenntnissachen übersteigt, lassen wir als zunächst nicht klar gefaßtes und diudiziertes Motiv mitsprechen, wenn wir der obigen Schwierigkeit zum Trotz einer der Vollzugssphäre abgewandten Philoso-

phie gegenüber die Vollzugsfrage stellen. Denn es wird sich erweisen, daß die Vollzugsfrage – »Frage« schon im spezifisch philosophischen Sinne – sich ohne Bruch und Umweg in die ursprünglichen Motive und Tendenzen des Philosophierens einfügt und daß die Universalität des Gegenstandsbereiches und der Satzgeltung sowie die Prinzipienhaftigkeit der Erkenntnisse nur der logifizierte Ersatz oder der einstellungsmäßig abgefallene Ausdruck philosophischer Motive sind.

Ist Philosophie ein anderes als ein nichtsachgebundener Denksport? Und ein anderes denn ein ästhetisierendes Sich-ein-Bild-machen und System-machen vom Universum und dem Menschen? Ist die Bezogenheit der Philosophie auf das aktuelle Leben mehr als eine solche der Gelehrsamkeit, des Scharfsinns und der geistreich prickelnden Zerfaserung? Und ist diese Bezogenheit mehr als eine immer nachträgliche Versicherung, das Erkannte solle für das Leben gelten? Ist das Nachfragen in der Philosophie keine aus dem aktuellen Leben herausgesetzte Beschäftigung mit ihm? Dann kann am Ende die Vollzugsfrage auch nicht lediglich eine Anschauungs- und Ergänzungsfrage sein, was sie vorläufig noch scheinen mag. (Das Erlebnisproblem ist durch die obigen vier Fragen artikuliert. Halten wir die Vollzugsfrage im Auge, so zeigt sich, daß sie sich mit ihm bis zu einer bestimmten Stelle mitbestimmt, ja daß es nur die Funktion hat, auf die Vollzugsfrage hinzuführen, so daß es sich nur in der Destruktion des Erlebnisproblems sicher stellt.)

d) Vollzugs- und Ordnungszusammenhang
(Nachschrift: Oskar Becker)

Die Betrachtung über die Ursprünglichkeit eines Vollzugszusammenhangs setzt bereits ein Kriterium voraus für die Ursprünglichkeit. Als Maßstab dient das konkrete selbstweltliche Dasein. Man kann aber kein *Schema* bilden, mit dem man an jedes Problem herangeht. Trotzdem müssen wir uns über das, was Vollzug bedeutet, klar werden.

Vollzug und Vollziehen ist ein Geschehen. Erlebniszusammenhänge vollziehen sich. »Ich überlegte mir etwas.« »Ich ging mit mir zu Rate.« Es vollzog sich der Zusammenhang von Erlebnisbetrachtungen irgendwelcher Art. Das Erlebnis wird in ein Ganzes eingeordnet. Dieser Vollzugszusammenhang, in den das Erlebnis eingeordnet wird, kann weiter oder enger gefaßt werden. Bestimmte Überlegungen können »jetzt«, »an dieser Stelle« erwachsen (verschiedene gleichzeitig an verschiedenen Stellen des Hörsaals). Es braucht dazu kein objektiver Naturzusammenhang da zu sein. In der Umwelt und der zeitlichen Folge des umweltlichen Geschehens kommen Erlebnisse vor. Die Erlebnisse, die sich jetzt vollzogen, gehören jeweils einem geschlossenen Erlebniszusammenhang an. Zwischen verschiedenen solchen Zusammenhängen (d. h. dem Seelenleben verschiedener Personen) besteht eine unüberbrückbare Kluft. Trotz des gegenseitigen Verstehens fließen jene Erlebniszusammenhänge nie zusammen, sondern sind voneinander durch eine absolute Kluft getrennt. (W. James nennt sie die größte Kluft, die es in der Natur gibt.)

Einzelne Vollzüge kommen im eigenen Erlebniszusammenhang vor. Dies ist aber noch mehrdeutig. 1. Es kann heißen: Das Erlebnis als aktuelles hat eine Einheit durch Zugehörigkeit zu einem *Ich*, das es vollzieht. 2. Es kann dieser Erlebniszusammenhang in seiner Geschlossenheit betrachtet werden, sofern er überhaupt in einem Bewußtsein vorkommt. (Natorps Dasein des Erlebnisses in einem überzeitlichen Bewußtsein.) – Überall kommt aber das Erlebnis in einem Ordnungszusammenhang vor. Auch die Ichzugehörigkeit ist ein bestimmter Ordnungszusammenhang. Die Ordnungszusammenhänge, in die das Vorkommen von Erlebnissen eingestellt wird, sind wohl inhaltlich nach einzelnen Bestimmungen des Ordnungsbezugs verschieden, aber der Ordnungsbezug ist prinzipiell derselbe. Faßt man das Erlebnis als Dasein auf, in irgendeinem Bereich »vorkommend«, so ist bereits der Sinn des Vollzugs theoretisch objektiviert. Dadurch ist der Weg zum Vollzugszusammenhang ver-

baut. Sobald Vollzug als Vorkommen in einem Ordnungsbezug gefaßt wird, ist der eigentliche Sinn des Vollzugsmäßigen von vornherein ausgeschaltet.

Wir hatten früher als Kriterium der Ursprünglichkeit aufgestellt: daß im Sinn des Vollzugs die Forderung einer Erneuerung liege, die selbstweltliches Dasein mit ausmache. – Das war jedoch noch eine umweltliche, keine rein ursprüngliche Charakteristik. Hat dieses Kriterium nicht selbst denselben Charakter wie ein Ordnungszusammenhang? (Ist nicht das ›Sich-erleben‹, das ›Ausmachen selbstweltlichen Daseins‹ usw. ein Ordnungszusammenhang?) Diese Frage ist entscheidend und kann nur schrittweise gelöst werden; sie muß vor allem konkret präzisiert werden.

(Zur Durchführung der Lösung hatten wir James, Münsterberg und Dilthey betrachten wollen, wir müssen uns wegen Zeitmangels auf Dilthey beschränken und können James und Münsterberg nur einige Bemerkungen widmen.)

Um Diltheys Position zu kennzeichnen, werden wir eine andere Form der Darstellung wählen als für Natorp. Die leitenden Fragen der Destruktion bleiben dieselben, aber sie nehmen bei Dilthey eine andere Ordnung an, obwohl auch bei ihm die Idee der Konstitution hineinspielt.

ZWEITER ABSCHNITT

Die destruierende Betrachtung der Diltheyschen Position

(Nachschrift: Oskar Becker)

§ 16. *Der einstellungsmäßige Charakter der Philosophie Natorps und die Erwartung des Gegenteils bei der Diltheys*

Natorp und Dilthey nehmen zwei scharf einander gegenüberstehende Positionen ein.

Wir werden Dilthey zunächst so vorführen, als wäre gar kein wesentlicher Unterschied zwischen ihm und Natorp, um dann den Gegensatz zwischen den beiden umso schärfer hervortreten zu lassen. Das ist allerdings deshalb schwierig, weil man Dilthey in das hergebrachte Schema der zeitgenössischen Philosophie einzustellen pflegt. Zugleich führen wir damit die Vollzugscharakteristik der Natorpschen Philosophie zu Ende.

Man muß sich darüber klar sein, daß die Frage nach dem Vollzug der philosophischen Einstellung der Philosophie Natorps fremd ist und ihr Unrecht zu tun scheint. Aber wenn wir die Idee der Konstitution *radikal* fassen, können wir die Frage doch stellen.

Die Vollzugsfrage ist nach Natorp eine Einzelfrage, die nicht philosophisch motiviert ist. – Aber in jeder Philosophie ist *mehr* prätendiert als bloße Wissenschaft, und dieses ›Mehr‹ führt zurück auf das Motiv des Philosophierens selbst. Vor dieser Frage nach dem Motiv ist keine Philosophie geschützt, am wenigsten eine solche mit Anspruch auf strenge Wissenschaftlichkeit.

Es wird in der Philosophie Erkenntnis, Prinzipienkenntnis erstrebt, und damit soll das, was erkannt wird, nicht lediglich erkannt werden, sondern auch eine endgültige Bedeutung für

das Ganze des Lebens haben. Wenn Philosophie mehr ist als bloßes sachgebundenes Denken über das Leben, mehr als sich ein ›Bild davon machen‹, als ein System aufstellen, – wenn man mehr fordert als die äußerliche Beziehung zum Leben, die darin liegt, daß das, was erkannt ist, für das Leben (als Norm) ›gelten‹ soll; – dann ist die Frage nach dem Vollzuge des Philosophierens keine bloße Erkenntnisfrage, sondern eine Prinzipienfrage.

Man bringt an das Vollzugsmäßige zumeist die Idee des ›Ab-
laufs‹ im faktischen Geschehen heran. Aber dies ist verfehlt.

An der Geschichte der Psychologie läßt sich zeigen, daß zunächst das Vollzugsmäßige genommen wird aus dem *umweltlichen* Geschehen, als gegeben in der Welt, so wie man sie faktisch auffaßt, obwohl diese Einstellung des Vollzugs in der Umwelt nie *gründlich* gefaßt wurde. Man faßte die ›Welt‹ vielmehr sogleich als das ›Ganze der Natur‹, weder als Umwelt noch als Welt der physikalischen Objektivität im strengen Sinn. Daher kommt die Idee, den Vollzug in eine ausgegrenzte Sphäre eines Individuums zu setzen, die in sich geschlossen ist. Die Erlebniszusammenhänge der Individuen sind realiter getrennt. Ein solcher Erlebniszusammenhang kann 1. als real psychisches Geschehen gefaßt werden, 2. als etwas, das einen *Sinn* in sich trägt, das irgendetwas meint (als Zusammenhang von Intentionalitäten). In dem konkreten Ich, das in den Erlebnissen liegt, ist der Vollzugszusammenhang irgendwie zentriert. Das Ich ist die Einheit des Erlebnisstromes. Faßt man ihn noch präziser als von einer bestimmten Struktur durchherrscht, von einer besonderen Gesetzlichkeit bestimmt, so erweist er sich als ein Einzelfall von einem typischen (›eidetischen‹) Erlebniszusammenhang. Man kann fragen, von woher der Erlebnisstrom seine letzte Gesetzlichkeit erhält. Man antwortet: von einem ›reinen Ich‹ her, von dem aus die *typischen* Verhältnisse des Stromes verständlich werden. Man kann noch weiter gehen und den letzten Sinn des Erlebnisstromes finden in einer reinen Zeitlichkeit (›ursprüngliche phänomenologische Zeit‹ Husserls). – Es gibt also verschiedene Ordnungen im Erlebnisstrom

und in ihnen bestimmt sich ein bestimmter Sinn von Ordnungszusammenhang. Diese verschiedenen Ordnungszusammenhänge unterscheiden sich inhaltlich (als Ordnung in der Welt, und in den verschiedenen Erlebniseinheiten), aber dieser Unterschied der Ordnungen ist kein letzter, prinzipieller, denn auch die Einordnung in die letzte Bewußtseinszeit ist eine Einordnung in einen Ordnungszusammenhang, in dem die Erlebnisse einem Ich zugehören, das die Einheit des Erlebniszusammenhangs bildet. Dieses einheitsbildende Ich spielt in jedem Ordnungszusammenhang eine Rolle. (Natorp leugnet, daß die Zeit eine letzte Ordnung darstellt, die vielmehr in einem überzeitlichen Zusammenhang zu finden sei.)

Man geht hierbei von einem unbestimmten Begriff des Geschehens aus, der aus der Umwelt genommen ist. Dieser Geschehensbegriff bekommt den Charakter einer obersten Gattung; *alles* Geschehen ist bloße Determination dieses Geschehensbegriffs. Das liegt daran, daß seit Plato die Philosophie erkenntnismäßig eingestellt ist, und zwar in doppeltem Sinn. Philosophie hat den Charakter einer Erkenntnisaufgabe, nicht nur, daß Philosophie *absolute* Erkenntnis ist, sondern es werden auch *alle* genuinen Lebenswelten ihrem Bezug nach vom *theoretischen* Bezug aus bestimmt. Philosophie ist selbst theoretische Einstellung, und das, worauf Philosophie sich einstellt, ist (zumeist unbewußt) durch die theoretische Gestalt des Lebens vorbestimmt.

Wenden wir diese Betrachtung auf Natorp an: Die Idee der Konstitution bringt alles in *einen* Ordnungszusammenhang. Ist diese Idee unzulänglich? Unser bisheriges Ursprünglichkeitskriterium ist allerdings noch vorläufig. (Es bestand aus zwei Momenten: 1. der Vollzug soll selbstweltlich gerichtet sein, 2. seinem Sinn nach eine Erneuerung fordern, die selbstweltliches Dasein mit ausmacht.)

Der Erfassungsbezug der Natorpschen Philosophie ist das Nachgehen in die Konstitutionszusammenhänge. Er führt zu einer absoluten Dialektik. (Zwar enthält er eine Spaltung durch

die beiden Richtungen des Gegenstandsbestimmens, die objektivierende und subjektivierende, aber dieser Gegensatz wird in der universalen Urlogik aufgehoben.)

Ist dieser Erfassungsbezug, der auf die letzte Konstitution geht, nicht selbstweltlich gerichtet? Bezieht er sich nicht auf das Selbst, auf das Bewußtsein? Nein, dieser Erfassungsbezug geht nie auf die konkrete Selbstwelt, alles hat nur Sinn im Hinblick auf den äußerlichen Konstitutionszusammenhang. (Das konkrete Selbst ist »weder das erste noch das letzte«¹ nach Natorp.) Das 1. Moment des Ursprünglichkeitskriteriums ist also nicht erfüllt. Eher ist dies mit dem 2. Moment der Fall. Natorp betont ständig, daß Erkenntnis nie am Ziel ist, sondern immer unterwegs, immer im unendlichen Fortgang der Bestimmung begriffen. Man könnte darin die Notwendigkeit einer ständigen Erneuerung des Vollzugszusammenhangs sehen. Aber dieser Natorpsche Fortgang ins Unendliche, diese ständige Erneuerung macht in keiner Weise selbstweltliches, aktuelles Dasein mit aus, sondern gibt es gerade auf. Nicht nur ist jener Prozeß theoretisch und läßt die Selbstwelt nicht in Aktion treten, sondern er wird gar nicht real in der Geschichte vollzogen gedacht, sondern jenes unendliche »Fieri« des λόγος ist als absoluter dialektischer Prozeß des absoluten Selbstbewußtseins zu denken. In keinem Falle ist der Vollzug so, daß er aktuelles Dasein eines konkreten Individuums ausmacht.

Unter der Voraussetzung also – wir müssen darauf besonders aufmerksam machen –, daß das verwendete Ursprünglichkeitskriterium aus dem echten Motiv der Philosophie begründet werden kann, ist die Natorpsche Philosophie *nicht* ursprünglich, sondern ist in einen einstellungsmäßigen Charakter abgefallen. – Dem Natorpschen stellen wir einen ganz anderen Standpunkt gegenüber, den Diltheys.

Man hat Dilthey in das Schema der zeitgenössischen Philosophie eingestellt. Man sagt, seine Philosophie beziehe sich auf

¹ Vgl. Natorp, Allgemeine Psychologie, S. 52.

das besondere Verhältnis von Natur- und Geisteswissenschaften. Er habe neue Horizonte für die Geisteswissenschaften konkret geöffnet. Aber er sei kein eigentlicher Philosoph gewesen; er habe seine Untersuchungen nicht in Begriffe fassen können, es sei ihm nicht gelungen, einen systematischen Zusammenhang zwischen ihnen herzustellen. Man sieht in ihm einen großen Historiker, spricht ihm aber die ursprünglich schöpferische philosophische Leistung ab. Er habe in einer geschichtlichen Betrachtungsweise einen Ersatz gesucht für ein System, das zu schaffen ihm nicht vergönnt gewesen sei.

Diese Auffassung Diltheys ist die übliche, sie ist auch nicht einmal ungerecht. Vielmehr muß man ihn so charakterisieren, wenn man von außen her an seine Philosophie herankommt. Aber da, wo man heute die *Grenzen* Diltheys zu sehen pflegt, dort liegt nach unserer Auffassung gerade seine Stärke. Es ist nicht so, daß Dilthey nicht zu einer begrifflichen Formulierung hätte kommen *können*, sondern er *scheute* sich bis zuletzt vor einem systematischen Abschluß. (Nur gegen Ende seines Lebens zeigte er systematische Bestrebungen.) Allerdings bestimmte Dilthey den Begriff der Philosophie nicht aus seinem eigentlichen Motiv heraus.

Wir werden in unserer Darstellung zuerst die der zeitgenössischen Philosophie verwandten Züge Diltheys herausheben.

Von außen gesehen sieht es so aus, als hätte Dilthey nur eine Grundlegung der Geisteswissenschaften geben wollen. Die Geisteswissenschaften haben nach ihm das Ziel, die geistigen Zusammenhänge der menschlichen Geschichte und Kultur objektiv darzustellen.

Wir suchen eine Theorie dieser Wissenschaften. Wir haben nun keine allgemeine Theorie der Wissenschaft überhaupt. Wir müssen also von den Geisteswissenschaften selbst ausgehen. Um uns aber vor Einseitigkeit zu hüten, müssen wir ihren Begriff möglichst umfassend wählen. Im Bereich der Geisteswissenschaften liegt nicht nur das Wissen von der Erkenntnis, sondern auch vom Wert und von den Zwecken (von der Regel-

gebung), vom religiösen Glauben usw. als Aufgabe vor. – Alles Leben wird durchherrscht von der Reflexion des Lebens über seine eigenen Setzungen: dadurch wird es erschüttert, in Zweifel gezogen. Daraus ergibt sich die Tendenz auf ein sicheres Wissen; der Höhepunkt dieser Tendenz ist die Philosophie; sie ist das Bewußtsein vom Bewußtsein, das Wissen vom Wissen (man achte auf die Ähnlichkeit mit Natorps Formulierungen!). Sofern der Philosoph dem Ganzen des Lebens einen Halt geben will, rückt er in eine Reihe mit dem religiösen Propheten und dem Dichter. Sie stehen alle in einer vom Leben losgelösten Region, von der aus sie das Leben *normieren* wollen. Das ist genau wie in der Transzendentalphilosophie.

Aber in seiner letzten Arbeit (»Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften«) hat Dilthey diesen Standpunkt wieder verlassen. Es zeigt sich, sagt er, letztlich die historische *Bedingtheit* in den philosophisch absoluten Setzungen. Es ist fraglich, ob alle diese Setzungen letztlich auf ein Unbedingtes zurückgeführt werden können. Diese Frage ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden. Mit dieser Anschauung hat sich Dilthey am Ende seines Lebens nach einem zeitweisen Abgleiten in die Transzendentalphilosophie selbst wiedergefunden.

Das Problem der Geisteswissenschaften ist kein Einzelproblem, sondern der Ausdruck eines letzten philosophischen Motivs: das Leben aus sich selbst heraus, ursprünglich zu deuten.

Die Lebensphilosophie ist für uns eine notwendige Station auf dem Wege der Philosophie, im Gegensatz zur leer formalen Transzendentalphilosophie. Man bringt Dilthey unter den Begriff des Historismus und fürchtet in ihm das Gespenst des Relativismus; aber wir müssen die Furcht vor diesem Gespenst verlieren. –

(Wir schalten hier ein Verzeichnis der wichtigsten Schriften Diltheys ein:

1. Das Leben Schleiermachers. I. Band 1870. II. Band (aus dem Nachlaß; im Druck)

2. Einleitung in die Geisteswissenschaften. I. 1883
 3. Das Schaffen² des Dichters (in der Zeller-Festschrift) 1887
 4. Über das Problem des Ursprungs des Glaubens an die Realität der Außenwelt 1890 (Berliner Berichte)
 5. Die Idee einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie 1894 (Berliner Berichte)
 6. Beiträge zum Studium der Individualität 1896 (Berliner Berichte)
 7. Die Entstehung der Hermeneutik (Sigwart-Festschrift) 1900
 8. Über die Funktion der Anthropologie 1904 (Berliner Berichte)
 9. Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. I. 1905 (Berliner Berichte)
 10. Das Erlebnis und die Dichtung. Leipzig 1905
 11. Über das Wesen der Philosophie. (Kultur der Gegenwart, Abt. System. Philosophie)
 12. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. (Abhand. d. K. Preuss. Akademie.) 1910
 13. Die Typen der Weltanschauungen. (Sammelband »Weltanschauung« herausg. v. Frischeisen-Köhler.) 1911
 14. Gesammelte Schriften II. Band. Leipzig 1914 (enthält kritische Arbeiten).
- Verstreute Aufsätze in dem Archiv f. Geschichte der Philosophie, in der Deutschen Rundschau usw.)

§ 17. Referat über Diltheys Philosophie

Dilthey beabsichtigte, eine Kritik der historischen Vernunft zu geben, als Ergänzung Kants, die auch durch den Neukantianismus nicht geleistet war. Ihn leitet – ähnlich wie die Transzen-

² Anm. d. Hg.: Vermutlich Hör- oder Schreibfehler von Oskar Becker. Der Titel lautet: Die Einbildungskraft des Dichters.

dentalphilosophie – die Tendenz auf Grundlegung der Objektivität. Auch die Begründung der Naturwissenschaften wird von ihm in Rücksicht gezogen. Die Wertzusammenhänge müssen aber auch in sich gesichert sein, wenn man die Objektivität begründen will. (Von hier ging der Anstoß zur Ausbildung der Windelband-Rickertschen Wertphilosophie aus.) Es entsteht die Aufgabe der Rangordnung der Werte, der Sicherung der Normzusammenhänge, wie sie aus den Zwecksetzungen als Regelgebung erwachsen. Dies ist der Philosophie nicht fremd. Die Philosophie ist die denkmäßige Sicherung und Klärung des Lebens selbst. Sie ist nur eine Fortführung der Lebensreflexion und deren Sicherung gegen die Zweifel des Lebens. Das Denken ist auf seinem Höhepunkt das Wissen des Wissens, Bewußtsein des Bewußtseins. Hier fügt Dilthey den bedeutsamen Satz hinzu: »Das Denken ist durch eine innere Nötigung an das Leben gebunden, es ist selbst eine Gestalt des Lebens.«¹ – Die Aufgabe der Philosophie ist also: Grundlegung, Zusammenfassung, Verallgemeinerung; Besinnung auf den Grund, Zweck, Wert des Lebens. (Hier ist die erkenntnistheoretische Aufgabe noch unverbunden neben die Weltanschauungsaufgabe gestellt; sie sind nur durch die Reflexion auf sich selbst zusammengehalten.) Sofern der Philosoph hinausgehoben ist gegenüber dem Leben und eine ewige Ordnung vor sich hat, ist er dem Dichter oder dem Religiösen verwandt. Auch sie wollen dem Leben einen Halt geben. Philosophie und Religion haben so dieselbe Tendenz und deshalb entstehen zwischen ihnen die schärfsten Gegensätze, zwischen der Rationalität der Philosophie und der Irrationalität der Religion.

Das Denken ist zunächst wissenschaftsmäßig in den Geisteswissenschaften, die das Leben verstehen. Jedes Wort, jede Tat wird nur dadurch verstanden, daß der sie Äußernde mit dem Verste-

¹ Vgl. Wilhelm Dilthey, Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Jahrgang 1905. Berlin 1905. S. 322-343. Hier S. 326.

henden in einer Gemeinsamkeit steht. (Was wir jetzt »Einführung« nennen.) Alles geschichtlich Entstandene trägt die Marke der Gemeinsamkeit an sich. Alle Objektivität ist weiterhin eingebettet in den Zusammenhang der Natur. – Das Objektive ist das Gewirkte, Geschaffene. Doch behalten die Objektivitäten, wenn sie auch hinausgesetzt sind aus dem Leben, doch ihre Wirksamkeit und bleiben damit im Leben. Wir haben in ihm einen eigenen teleologischen Zusammenhang (in ihrer Auffassung, Wertsetzung, Zweckgebung). Diese Zusammenhänge sind noch nicht die umfassendsten Formen. Sie werden umgriffen vom geistigen Zusammenhang einer Generation, einer Epoche oder eines Zeitalters, die das gewordene Ganze des Lebens bestimmen. (Hier liegt schon Spenglers Grundgedanke vor.) Dilthey nennt dies »*Wirkungszusammenhang*« einer Epoche etc. Dies ist der Grundbegriff der Geisteswissenschaften: von hier aus gliedern sich die historischen und systematischen Geisteswissenschaften. Die Geisteswissenschaft hat das Normgebende zu bestimmen und systematisch zu erweitern. Das Ganze der Welt dient der konkreten historischen Auffassung als Hintergrund. So besteht eine ständige Wechselbezüglichkeit zwischen historischen und systematischen Geisteswissenschaften.

Was ist der Kern, das Urelement des Wirkungszusammenhangs? Die eigentliche Urzelle ist das Individuum, die Lebenseinheit, sofern sie in ihrem Milieu lebt. Es entsteht so die Aufgabe einer allgemeinen Strukturlehre der Lebenseinheit. Diese werden losgelöst von ihrer Faktizität auf das Typische hin angesehen. Diese Strukturzusammenhänge untersucht die Psychologie. Sie werden nicht erschlossen, sondern sind in den Lebenseinheiten selbst gegeben, sie werden gelebt im Vortheoretischen. Sie sind insofern einer Beschreibung und unmittelbaren Zergliederung zugänglich. So entsteht die Idee einer »beschreibenden und zergliedernden Psychologie« oder einer »Strukturpsychologie«. Ihre Aufgaben sind: 1. *Querschnitte* durch das seelische Leben zu geben; 2. *Längsschnitte* darzustel-

len: allgemeine Biographie; 3. Bestimmung und Sicherung dessen, was sich aus dem Zusammenhang ergibt: der erworbene Zusammenhang des seelischen Lebens. (Man sieht hier ein allmähliches Erwachen der Diltheyschen Begriffe, die aus dem Konkreten herausgefunden sind.) Dies ist der status conscientiae, der stillgestellte Bewußtseinszustand, der verglichen wird mit einem anderen. Er ist charakterisiert durch Vorstellungen, Gefühls- und Willensvorgänge. Doch ist in jedem dieser Momente der andere mit anzutreffen. Es handelt sich nicht um ein quantitatives Überwiegen eines Faktors, sondern die innere Beziehung der Erlebniszusammenhänge zeigt verschiedene Struktur, die einheitlich von einem bestimmten Sinn durchherrscht wird. Das Ganze des Erlebniszusammenhangs ist ein Ganzes von Vorgängen. Alles Psychische ist Vorgang. – Das einzige, was in diesem Vorgang ganz permanent ist, ist das Selbst in seinem Korrelatverhältnis zum Milieu (das gegenseitig ist). (Hier liegen noch heute wertvolle Vorgriffe, *bes. in der Abhandlung über den Glauben an die Realität der Außenwelt*, die seinerzeit vom Neukantianismus totgeschlagen wurde. Nur Scheler hat sie verwertet. Auch Diltheys historische Arbeiten sind hier wichtig.)

Dieses Korrelatverhältnis von Selbst und Milieu muß ursprünglich und darf nicht theoretisch gefaßt werden. Dilthey interpretiert es als Widerstandserfahrung des Selbst: es trifft auf einen Widerstand von lebendigem, nicht totem Charakter. Wir kritisieren diese Auffassung hier nicht, wir verstehen sie nur als Antrieb für das, was Dilthey die Entwicklung des Lebenszusammenhangs nennt.

Über den status conscientiae müssen wir noch Einiges bemerken. Die drei Elemente Vorstellung, Gefühl, Willensvorgang sind immer in einem Bewußtseinszustand enthalten. Vorstellung ist der intentionale Gehalt, das, worauf der Wille z. B. gerichtet ist. – Gefühl ist nicht ein Konglomerat von Lust- und Unlustempfindungen. Das Brennen einer Wunde z. B. ist eine Wirklichkeit von besonderer Art. (Hier hat Dilthey das

Richtige gesehen, wenn auch noch in roher Weise.) Unter Gefühl muß auch das Billigen und Mißbilligen, das Gefallen und Mißfallen und das Interesse an etwas verstanden werden. Interesse ist der Anteil, der im Ich aus dem Milieu entspringt. — Man könnte Bedenken tragen, in einer reinen Empfindung, einer Farbe z. B., ein Gefühl zu sehen. Aber schon Goethe hat die merkwürdige Beobachtung gemacht, daß eine Landschaft, durch gefärbte Gläser angesehen, verschiedene Stimmungen zeigt. Klarer noch sind die verschiedenen Töne begleitenden Stimmungen. Auch denkmäßige Vorgänge sind mit eigenartigen Gefühlen verknüpft, wie die Evidenz mit einem Wohlgefühl und der Widerspruch mit einem Mißgefühl. — Nicht überall nachweisbar sind nach Dilthey die willensmäßigen Momente eines Bewußtseinszustands. Zwar drängt jedes Gefühl nach Steigerung oder Verdrängung und hat deshalb eine Tendenz. Und auch der Verlauf einer Kette von Assoziationen zeigt eine bestimmte Richtung als Tendenz; aber trotzdem muß nach Dilthey die Frage offenbleiben.

Durch das Überwiegen eines der drei Momente wird ein bestimmter Bewußtseinszustand als Vorstellung (Denken), Gefühl oder Willen gekennzeichnet. Aber der Unterschied liegt vor allem in einer wechselnden inneren Beziehung der Elemente untereinander.

Zwei Entwicklungsreihen sind im Seelischen zu unterscheiden: eine *denkmäßige*: von den Empfindungen über die Assoziationen usw. bis zum Denkprozeß. Diese geht in der Richtung vom Milieu zum Selbst. Die andere *willensmäßige*: Motiv, unter dem das Selbst sich entscheidet, . . . , Handlung. Richtung: vom Selbst zum Milieu. — Wie können diese beiden entgegengesetzt gerichteten Grundreihen zur Einheit gebracht werden, wie stehen sie im Ganzen des Erlebniszusammenhangs? Sie müssen angesehen werden auf den *Wert* hin, den sie für das Ganze des Erlebniszusammenhangs haben. Wäre das Bewußtsein nur vorstellendes Bewußtsein, so gäbe es zwischen dem Selbst und dem Milieu keine ursächliche Beziehung. (Hier liegt bei Dilthey

eine Vermengung von phänomenologischen und naturwissenschaftlichen – psychophysiologischen – Begriffen, wie Reiz usw. vor.) Das Bewußtsein wäre dann unbeweglich und tot, denn eine Handlung wird nur durch Motive ausgelöst, durch Werte, die gefühlt werden. Das Erfahren selbst wird zu einem möglichen Motiv für eine Handlung. Das letzte Selbst ist in seinem Kern Trieb und Gefühl. Es ergibt sich ein Bündel von Gefühlen und Trieben als letztes Zentrum.

Wie steht dazu der Wirkungszusammenhang des Seelenlebens? Der Strukturzusammenhang ist: 1. in jedem seiner Momente einheitlich da; 2. er steht in Beziehung zum Milieu: Anpassung (was *keine* biologisch-naturwissenschaftliche Kategorie ist); 3. die Folge von Erlebnissen kann nie durch das Prinzip der *Kausalität*: »causa aequat effectum« bestimmt werden. Keine Vorstellung etc. ist zureichender Grund für eine andere. Wir wissen nie, wohin wir gehen.

Wie steht es mit dem »Längsschnitt« (der Biographie)? Welche Grundelemente bestimmen den Entwicklungszusammenhang eines Lebens? (Man muß hierzu besonders die konkreten Biographien Schleiermachers, Hegels, Novalis', Hölderlins usw. vergleichen.)

Man muß bei einer Biographie von den im hellen Licht liegenden Stadien ausgehen, nicht von dunklen Anfängen, und von da aus die Entwicklung rekonstruieren. Man darf keine Hypothesen aufstellen, sondern alles muß im Erlebniszusammenhang immanent liegen, auch das Ziel der Entwicklung. – Alle seelische Entwicklung läuft ab in einem Milieu, sie besteht in einer Gewinnung von Werten, sie erfährt in ihrem Verlaufe eine *Artikulation*; so bildet sich schließlich der *erworbene* Lebenszusammenhang. Der seelische Zusammenhang tendiert danach, jeden Bewußtseinszustand zu seinem möglichsten Erfülltsein zu bringen. Es kommen für den denkmäßigen, gefühlsmäßigen und willensmäßigen Zusammenhang verschiedene Eigentümlichkeiten in Frage: Beherrschtheit beim Willen, Reinheit beim Gefühl usw. mit einer Tendenz auf eine

absolut harmonische Gestalt *der Seele*. So besteht eine subjektive Zweckmäßigkeit, die auf ein absolutes Lebensideal hinweist. (Hinweis auf Goethe.) Die formale Struktur des Lebenszusammenhangs ist also für Dilthey letztlich bestimmt durch das Humanitätsideal Goethes und Humboldts. – Durch diese Artikulation verfestigt sich der Lebenszusammenhang, er wird zum festen Besitz der Person; alles Erleben der Person muß in diesem erworbenen Zusammenhang bestimmt werden. Er ist die Grundlage für das Problem der Individuation. Darin liegt der Schwerpunkt der Geisteswissenschaften, doch steht der allgemeine Entwicklungszusammenhang im Hintergrund. – In Diltheys »Einleitung in die Geisteswissenschaften« gegen Schluß steht der Satz: »Wir müssen darauf dringen, unbefangen uns den Reichtum des Seelenlebens zugänglich zu machen.« Die Auffassung des seelischen Lebens muß eine *ursprüngliche* sein. Sie darf nicht abgelöst werden, sie hat ihre Objekte und ihre Gegenständlichkeiten selbst zu befragen. Allerdings gelten die (formal-)logischen Grundbegriffe auch für das seelische Leben. Das seelische Leben wird zugänglich in der *inneren Wahrnehmung*. Diese ist kein abgesetzter isolierter Akt der Reflexion. – Dilthey sieht das Problem der inneren Wahrnehmung nicht noch darin, ob sie Evidenz, Sicherheit hätte oder welche Tragweite ihr zukomme. (Die innere Wahrnehmung hat für Dilthey, der alles als Historiker betrachtet, nicht jene absolute Evidenz, die ihr meistens die Phänomenologen zuschreiben.) Sondern er betrachtet den Reichtum ihrer Struktur. Die innere Wahrnehmung hat nach Dilthey eine innere Intellektualität, sie ist durchherrscht von einer inneren Begrifflichkeit. Die allgemeinen Denkformen, die formalen Leistungen des Trennens, Verbindens, Verknüpfens etc. haben die Aufgabe der Aufklärung des seelischen Zusammenhangs, aber so, daß das Aufgeklärte im seelischen Zusammenhang *verbleibt*. Die diskursiven Formen des Denkens haben die Aufgabe der *Abbildung*, Urteil und Schluß die Aufgabe der Vertretung. – Diese innere Intellektualität der inneren Wahrnehmung ist von Dilthey nicht zum

Problem gemacht worden. – Die innere Anschauung muß sich alles immer im Ganzen des erworbenen Zusammenhangs zur Gegebenheit bringen; alle seelische Bedeutsamkeit kann immer nur aus dem Zusammenhang heraus gedeutet werden, nie isoliert. Jedes seelische Erlebnis trägt mit sich ein Wissen um seinen eigenen Wert. Jede lebendige Person lebt in einem Sich-Fühlen, in dem sie den Wert oder Unwert des eigenen Daseins gegenständlich hat. Jedes Erlebnis hat diese Wert- und Unwertbetontheit im seelischen Zusammenhang. Diese Wertbetontheit ist der Leitfaden zur Nachkonstruktion dessen, was in der inneren Anschauung gegeben ist. Die echte Psychologie geht konkret mit, sie steht im Zusammenhang mit der Selbstwelt; das Psychologische ist nichts anderes als die Explikation der selbstweltlichen Erfahrung.

Diese Ansätze sind von Dilthey nicht durchgeführt worden. Aber sofern man das Erlebnisproblem wirklich ursprünglich anfaßt, muß man hierin eine Anweisung sehen, die noch nicht erschöpft ist. –

Die soeben dargestellten Gedanken sind enthalten in Diltheys Abhandlungen »Ideen zu einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie« (1894) und »Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften« (1905).

In der zweiten Schrift macht Dilthey aufmerksam auf Husserls »Logische Untersuchungen« (1900/01). Man kann dies nicht hoch genug einschätzen, denn damals (1905) sah man in dem eigentlich wichtigen und positiven II. Band der »Untersuchungen« im allgemeinen einen »Rückfall« in den im I. Band bekämpften Psychologismus. – Dilthey versuchte nun, seine Psychologie mit den phänomenologischen Ergebnissen der »Logischen Untersuchungen« in Einklang zu bringen. Aber er scheute sich ständig, eine neue Begrifflichkeit einzuführen. So wird bei ihm durch diese mehr äußerliche Übernahme Husserlscher Gedanken eigentlich nichts gefördert. Dilthey hat dann seinerseits auf Husserl gewirkt, besonders hinsichtlich des Problems von Natur und Geist, der Auffassung der Kultur usw.

(Natorp und Dilthey stehen beide in einer eigentümlichen Beziehung zu Husserl, welche Einflüsse bei Husserl noch nicht zum Ausgleich gekommen sind.)

§ 18. Die Destruktion der Diltheyschen Philosophie

Wir müssen nun Diltheys Vorgriff zu verstehen suchen; wir müssen sehen, ob er ursprünglich ist, wie weit von ihm die Frage der ursprünglichen Explikation gestellt werden kann, wie weit seine Begriffe einheitlich durchherrscht sind, oder ob sie vielleicht nicht nur unverbunden stehen neben dem lebendigen Gefühl dessen, was er gesehen hat.

Drei Momente sind charakteristisch für Diltheys Auffassung des Bezugscharakters der inneren Wahrnehmung:

1. *Ihre innere Intellektualität.* – Die »logischen Vorgänge« sind von der inneren Wahrnehmung unabtrennbar, sie artikuliert sich in ihr selbst, eine gewisse Rationalität hat schon das Erlebnis als solches. Das Erlebnis denkt Dilthey allerdings schon als Verstehen. – Man kann einwenden, daß das Erlebnis so zurecht gemacht ist wie eine Konstruktion. Mit der »Intellektualität der inneren Wahrnehmung« ist nur ein Problem gestellt, aber nicht gelöst.

2. Ich erlebe mich selbst aus dem *Ganzen einer Situation* heraus. – Doch ist dieser Zusammenhang von Dilthey zu sehr auffassungsmäßig gedeutet.

3. Das mir Zugängliche hat in sich selbst eine bestimmte *Wichtigkeit* oder *Unwichtigkeit*, einen bestimmten *Wert-* oder *Unwertcharakter*. Dies kann einen Leitfadens abgeben für eine Analyse des Lebenszusammenhangs.

Faßt man diese drei Punkte zusammen, so läßt sich zeigen, daß das psychologische Denken aus der Lebenserfahrung heraus erwächst. Sie bestimmt ihre Struktur in einem Prozeß aus sich selbst heraus.

(Dilthey gibt hier nur, wie vielleicht jeder große Philosoph,

Andeutungen: er sieht eine neue Wirklichkeit, aber der Ausbau des Gesehenen wird meist nie vollzogen.)

Wir wollen nun die Diltheysche Philosophie der *Destruktion* unterwerfen.

Wir legen ihr bei Natorp vier Fragen zugrunde:

1. Wie ist der Erlebniszusammenhang als Ganzes intendiert?
2. Welches ist der Einheits- und Mannigfaltigkeitscharakter des Erlebniszusammenhangs?
3. Wie steht das Ich zum Erlebniszusammenhang?
4. Wie hat das Ich sich selbst?

Hat diese Formulierung der Fragen schon einen *ursprünglichen* Charakter? Das ist zu untersuchen.

Die Destruktion des Erlebnisproblems ist nur die *eine* Seite unserer methodisch-kritischen Betrachtung. Wir hatten das *Erlebnisproblem* einerseits und das *Apriori-Problem* andererseits *herausgesondert* aus dem Problem des *Lebens überhaupt*. Ist diese *Aussonderung* überhaupt zulässig?

Es sei über Rickerts neueste Bekämpfung der Lebensphilosophie eine Bemerkung eingeschaltet. Rickert ist von seinem transzendentalphilosophischen Standpunkt aus durchaus konsequent, aber er sieht die Kräfte und Möglichkeiten der Lebensphilosophie von diesem Standpunkt aus nicht.

Beider Destruktion des ersten Typs (Natorp) haben wir gesehen, daß das Ich eine *sekundäre* Stelle einnimmt (das konkrete Ich nämlich; das reine Ich ist bei ihm Problemgrund und gar nicht Problem); das Ich verschwindet im Ganzen des Konstitutionszusammenhangs. Bei Dilthey dagegen ist das Ich die ›Urzelle‹ des ›Wirkungszusammenhangs‹. – (Diese Gegenüberstellung sieht schematisch aus; hätten wir noch Münsterberg und James, d. h. die Probleme der *Selbststellung* des Bewußtseins und des *Bewußtseinstromes* berücksichtigen können, so wäre unser Rückgang auf den Ursprung viel konkreter durchzuführen gewesen.)

Dilthey steht in radikalem Gegensatz zu Natorp. Wenn ein Natorp, wie wir sehen, absolut Ursprungsfern ist, werden wir erwarten müssen, daß Dilthey Ursprungsnah ist.

Bei der Destruktion Diltheys müssen wir von dem *zweiten* unserer vier Gesichtspunkte (Fragen) ausgehen (dem Mannigfaltigkeitscharakter des Erlebniszusammenhangs).

Der Begriff des *Zusammenhangs* (Strukturzusammenhang, erworbener Zusammenhang, Wirkungszusammenhang) ist bei Dilthey fundamental. Das Ganze des Erlebens ist ein Wirkungszusammenhang. Das Erlebnis hat den Grundcharakter einer Wirklichkeit. Es ist im transzendentalphilosophischen Sinn etwas ›Objektiviertes‹, – während Natorp es als ›Subjektiviertes‹ auffaßt. Der Wirkungszusammenhang ist für die Transzendentalphilosophie ein unphilosophischer Gegenstand, denn die Transzendentalphilosophie hat es nur mit Konstitution zu tun. Man kann alle Lebensphilosophie wegargumentieren, indem man sagt, Lebenswirklichkeit ist eine Objektivität und deshalb nicht psychisch (sondern in unzulässiger Weise verdinglicht).

Man muß eben fragen: Ist die transzendentalphilosophische Position in sich gerechtfertigt, oder ist sie imstande, sich das Leben zu deuten?

Das Sein wird von Rickert als etwas nicht Sinnhaftes bezeichnet. Sinngebilde sind nach ihm notwendig Wertgebilde. – Aber die seelische Wirklichkeit ist eine Grundwirklichkeit, die nicht von der Kantischen Transzendentalphilosophie aus beurteilt werden kann. – Es klingt vielleicht interessant, wenn Rickert den Intuitionismus bekämpft und charakterisiert als das *Pathos der Faulheit*, – aber es ist schwerer, sich mit dem Leben auseinanderzusetzen, als von einem System aus mit der Welt fertig zu werden.

Dilthey versucht, vom Leben aus die ganze Welt zu verstehen. Aber es gelingt ihm nicht, denn das Moment der *Konstitution* schleicht sich auch in seine Philosophie ein.

Der Erlebniszusammenhang wird gesehen, so, daß seine einzelnen Strukturen klar werden als die *Bedingung der Möglichkeit* des Verstehens der Lebens-Einheit. Der Wirkungszusammenhang enthält das, was die Lebenseinheit möglich macht. Aller Zusammenhang hat einen funktionellen Wert als Bedin-

gung der Möglichkeit der Deutung oder des Verstehens des Lebens. Der Wirkungszusammenhang als Bedingung des Verstehens durchzieht die ganzen psychologischen Betrachtungen Diltheys. Wenn er den letzten Kern der psychischen Einheit bestimmen will, sagt er: der Mensch ist zunächst ursprünglich ein Bündel von Gefühl und Trieben; die Kräfte des Willens, das Bedürfnis, die Befriedigung sind die elementaren seelischen Kräfte. Damit wird aber die seelische Wirklichkeit zuständig, objektiv, dinglich konstruiert. So steht neben der Ordnung der Konstitution die Ordnung der Entwicklung der Erlebniswirklichkeit aus dem triebhaften Zentrum. Diese beiden Ordnungen bestimmen die Erlebniswirklichkeit des Erlebnisganzen. – Man kann leicht sagen: das ist Psychologismus oder Biologismus. (Besonders wenn man an den Begriff der ›Anpassung‹ denkt. Hier ist Dilthey von James beeinflusst.) Das Ursprüngliche von Diltheys Tendenzen ist aber nicht biologisch.

Wie wird das Seelische selbst, das Ich als Ich erfahren? Das Erleben ist selbst eine Vorform des Verstehens (von der Art des historischen Verstehens). Die Geisteswissenschaften sind nur eine Ausformung der faktischen Lebenserfahrung. Das Leben hat von vornherein den Charakter eines Verstehens.

Leben ist 1. Wirkungszusammenhang, keine logische, dialektische Beziehung; 2. der Erlebniszusammenhang ist historischer Zusammenhang. Er steht in einer Entwicklung, er trägt in sich selbst eine Artikulation und Rationalität. Das Leben kann aus sich selbst heraus interpretiert werden.

Von wo aus ist die Grundauffassung des Lebens bei Dilthey motiviert?

Dilthey kommt zur seelischen Wirklichkeit nicht auf dem Wege einer Erkenntnistheorie, sondern auf dem Wege geistesgeschichtlicher Betrachtung und Forschung. Das Bemühen, an den großen konkreten Gestalten die seelische Wirklichkeit zu verstehen, bestimmt seine Psychologie. Von da aus bestimmt sich ihm der Begriff des Verstehens. – Darin liegt schon eine Gefahr. Sie wird uns verständlich, wenn wir versuchen, abge-

sehen von den transzendentalphilosophischen Einflüssen, die »ursprünglichen« Momente seiner Position auf ihre letzte Ursprünglichkeit hin zu untersuchen.

(Die Heraushebung des ursprünglich treibenden Motivs oder Vorgriffs Diltheys könnte gewaltsam erscheinen und als einseitige Deutung seiner Philosophie aufgefaßt werden. Aber man muß sein ganzes Werk betrachten, nicht einzelne entgegenstehende Äußerungen. – Wie z. B. sein Lob der Philosophie des 18. Jahrhunderts, sie habe das Unbewußte in das klare Licht der Vernunft erhoben.)

Inwiefern ist der Erfassungsbezug des Verstehens nicht ursprünglich? Was ergibt sich als konkretes seelisches Verstehen? Wie ist der seelische Zusammenhang als verstehend gemeint?

Der Wirkungszusammenhang ist zuständig, der Lebenszusammenhang läuft ab in der Zeit. Dies ist eine zuständige Auffassung des Seelischen; auch im Humanitätsideal einer harmonischen Seelengestalt wird dieser Zug nur verstärkt, einen seelischen Zusammenhang zuständig und objektiv zu sehen. Dilthey sieht das Seelische auch nur von außen, wenn auch nicht vom Außen der Natur, sondern vom Außen der Geistesgeschichte, als eine *Gestalt*, zuständig, »ästhetisch« (das Ideal der Harmonie). Von da aus deutet er die seelische Wirklichkeit, daher kommt sein Begriff des »Zusammenhangs«. Alles dies ist aus der ästhetischen, gestalthaften Erfassung des Lebens bestimmt. Es besteht bei ihm die Tendenz auf gestalthafte Harmonie; aus diesem Vorblick ist die Einzelbestimmung zu erklären. In dieser Weise ist auch ein Bewußtseinsmoment bestimmt (als status conscientiae durch Vorstellung, Gefühls- und Willensvorgang, die zusammen gegenwärtig da sind). – Das Selbst, das die Einheit des Seelischen zusammenhält, spielt nur die Rolle der Triebkräfte, des Antriebs für die Entwicklung. Letztlich liegt der Kern des Seelischen im Bündel der Triebe. – So ergibt sich, daß bei aller Tendenz auf die Lebenswirklichkeit als eine eigentümliche doch eine zuständige Auffassung mit hineinspielt. (So sagt Dilthey auch, eine Reihe von Feststellun-

gen der bisherigen – »erklärenden« naturwissenschaftlichen – Psychologie könnte in die neue – beschreibende und zergliedernde – Psychologie übernommen werden.) Dilthey ist sich selbst unklar über das Neue, worauf er hinstrebt. Er sieht nicht, daß nur ein alle Begriffe fraglich machender Radikalismus weiterführen kann. Das ganze Begriffsmaterial muß in ursprünglicher Erfassung neu bestimmt werden. Das ist die eigentümliche Tendenz der Phänomenologie.

§ 19. Natorp und Dilthey – Die Aufgabe der Philosophie

Wir haben das Erlebnisproblem in zwei typischen Positionen betrachtet, der Natorps und der Diltheys. Natorp und Dilthey versuchen, den Erlebniszusammenhang als ein Ganzes zu verstehen; als einen Zusammenhang, der sich aus dem Ganzen bestimmt, der von einer ursprünglichen Einheit durchherrscht ist. Aber die Weise der Bestimmung des Einzelnen aus dem Ganzen ist bei beiden Philosophen verschieden. Bei Natorp handelt es sich um das Ganze der Konstitutionsbeziehung; bei Dilthey um den Wirkungszusammenhang des Lebens. Bei Natorp kann es nicht objektivierend erfaßt werden, sondern erfordert die Methode der Rekonstruktion. Bei Dilthey ist es kein Gesetzesbegriff, sondern erfordert ursprüngliche Explikation. Bei Natorp gibt es den Gegensatz von Objektivierung und Subjektivierung; bei Dilthey den von Natur- und geistigen Zusammenhängen. Diltheys Zusammenhänge fallen nach Natorp in das Objektivierte. – Die Methode ist bei beiden bis zu einem gewissen Grade dieselbe. Die Methode Natorps ist die *Rekonstruktion*; nur das kann rekonstruiert werden, was zuvor konstituiert wurde. Die Methode Diltheys ist die »Konstitution« im Zusammenhang des Lebens: Nur das wird verstanden, was im Leben und aus dem Leben heraus sich geäußert hat; das Leben wird zugänglich nur in seinen Objektivierungen. Im Nachverstehen dieser wird das ursprüngliche Leben selbst gewonnen. –

Der Zusammenhang der Rekonstruktion bei Natorp ist aber bloß formal; bei Dilthey dagegen ist er bestimmt durch den Zusammenhang von Erlebnis, Ausdruck und Verstehen. Das Erlebnis führt zum Ausdruck, dieser zum Verstehen und dieses zurück zum Erlebnis; so schließt sich der Kreis.

*

Welches ist nun das Ziel unserer ganzen Problematik? Das Erlebnisproblem in dieser ausgesonderten Gestalt ist ausgesondert nur auf Grund historisch vorgegebener Motive; auf Grund der Bedeutung, die Leben selbst hat. Das Problem des Lebens beschäftigt uns insofern, als wir die Frage stellen, in welcher Art sich philosophische Erkenntnis expliziert. Das Problem der philosophischen Begriffsbildung ist nicht nachträglicher, wissenschaftstheoretischer Natur; es ist das philosophische Problem in seinem Ursprung. Es ist das Problem der Gewinnung der philosophischen Erfahrung; es expliziert die Weise des philosophischen Erfahrens.

Bei der Destruktion der beiden Problemgruppen des Lebensbegriffs (das Apriori- und das Erlebnisproblem) hat sich ein negatives Resultat ergeben: daß in ihnen beiden die aktuelle Selbstwelt, das historisch vollzogene Dasein jedes Einzelnen als Einzelnen zum Verschwinden kommt, – daß das Selbst also in jeder Problematik sekundär ist, als – (einerseits bei Natorp) – das X des universalen Bestimmungszusammenhangs; – (andererseits bei Dilthey) – als die absolute Gestalt der harmonischen Seele.

Der aktuelle Selbstweltbezug spielt keine ursprüngliche Rolle. – Die Destruktion des Apriori-Problems ergab, daß die Transzendentalphilosophie unter dem Vergessen des unum necessarium, des aktuellen Daseins, ihren sicheren Gang geht.

Am Schluß der Destruktion des Apriori-Problems blieb die Hoffnung, daß das Erlebnis-Problem die Selbstwelt ins Zentrum der Problematik bringen würde. (Man denke an das

Interesse für das Ich in der neueren Philosophie von Descartes bis Dilthey.) Aber auch hier, wo das Seelische selbst zum Problem gemacht wird, wird das aktuelle selbstweltliche Dasein zum konkreten Fall eines allgemeinen, zuständlichen Konstitutionszusammenhangs gemacht. Das aktuelle Dasein kommt nicht zu seinem ursprünglichen Recht.

Das aktuelle Dasein wird nicht zum möglichen Problem. Die Möglichkeit [der Frage] nach der Neuartigkeit einer seelischen Wirklichkeit wird abgeschnitten. (Obwohl darauf Dilthey immerhin gerichtet war.) Der Grund dafür liegt darin, daß das ursprüngliche Motiv der Philosophie vergessen wurde und es nicht mehr in die Aufgabe der Philosophie hineingenommen wird, stattdessen vielmehr ein Abgleiten in eine ›Einstellung‹ stattfindet, eine Herausbildung bestimmter Erkenntnisaufgaben, eine Tendenz auf Erkenntnis (im theoretischen Sinn), auf letzte Erfassung. Sofern das philosophische Motiv nicht ganz vergessen wird, bleibt die Tendenz der Philosophie auf Weltanschauung. Wissenschaft ist als theoretische Einstellung derart, daß sie ihrem eigenen Sinn nach selbstweltliche Konkretion aktuellen Daseins beiseite stellt. Sofern Philosophie zum Gegenstand der Wissenschaft wird, wird sie lediglich objektiviert. Philosophie kann nicht Wissenschaft sein, sie darf nicht in die einstellungsmäßige Bestimmung abgleiten. Das Philosophieren liegt vor dem Umschlag in die Einstellung und vor der Ausformung der Erfahrung in die Aufgaben theoretischer Forschung. Ebenso wenig hat Philosophie eine Weltanschauung als ausgebildetes Phänomen zu geben, das man vorlegen kann. Philosophie ist, sofern sie sich treu bleibt, nicht dazu bestimmt, die Zeit, die Welt usw. zu retten oder zu erlösen oder das Elend der Massen zu lindern oder die Menschen zu beglücken oder die Kultur zu formen und zu steigern. All dies bedeutet die Richtung einer Bekümmernung, in der das, worauf es ankommt, verschwindet. Alle Weltanschauungsphilosophie verdirbt das ursprüngliche Motiv alles Philosophierens. Wissenschaftliche Philosophie ist weder Wissenschaft von Weltanschauungsarten

noch eine Systematik der Vernunft als tradierbare Aufgabe, auch keine Beschreibung des Bewußtseins, weil das eine zständige Betrachtungsweise ist.

So ergeben sich aus unseren Problemen nur *Negationen*, es ist ein fortwährendes Neinsagen. Wollte man nunmehr zum Schluß ein großes »Ja« erwarten, so wäre das unverständlich. Die Destruktion wird vielmehr fortgesetzt; sie hat eben keinen abschätzigen Beigeschmack. Sie ist der Ausdruck der Philosophie, sofern im Motiv der Philosophie liegt die Sicherung oder vielmehr das Unsicher-Machen des eigenen Daseins. Bei dieser Fortführung der Destruktion aus der Tendenz, das Ursprüngliche zu gewinnen und ursprünglich zu bestimmen, ist der Versuch leitend, die Idee der Phänomenologie ursprünglich und radikal zu fassen, auch das Nicht-Äußerliche zu verstehen, — weil das Verstehen der phänomenologischen Grundhaltung zeigt, daß in ihr die ursprünglichen Motive des Philosophierens selbst lebendig gemacht werden können.

Die Fragen nach der Anschauung und nach dem Ausdruck sind also so zu verstehen: Es wird gefragt nach dem Wie der philosophischen Erfahrung und nach dem Wie, in dem sich die philosophische Erfahrung selbst expliziert, nach dem Motiv und der Tendenz der philosophischen Erfahrung selbst. Hieraus entsteht die Aufgabe, die gebrauchten Mittel und Wege, auf denen wir uns dem Ursprung nähern, sicher zu stellen; darin kommt das Eigentümliche der philosophischen Begriffe zum Ausdruck.

Philosophie ist keine Einstellung auf einen Gehalt, der im Vollzug des Philosophierens erfaßt wird, kein Sachgebiet, das einen objektiven Zusammenhang darstellt, keine Gegenständlichkeit in einem theoretischen Bezug, dessen Vollzugscharakter nur mitvorhanden ist, aber nicht ernstlich in Frage kommt. Die Rationalität der Philosophie wird nur einschlußweise zu ihrem Recht kommen, aber sich nicht absplitttern, sondern nur eine immanente Erhellung der Lebenserfahrung selbst sein, die in dieser selbst bleibt und nicht heraustritt und sie zur Objektivität

macht. Die Philosophie ist durchherrscht von einer sich ständig erneuernden Grunderfahrung, so daß die Rationalität in dieser Grunderfahrung selbst gegeben ist und sich in ihr inhaltlich bilden muß. Es gibt daher keine philosophischen Disziplinen (wie Logik, Ethik, Ästhetik, Religionsphilosophie). – Diese Scheidung in Disziplinen ist rückgängig zu machen. Die kritische Durchforschung ergibt, daß sie gänzlich historisch zu verstehen ist, nur nach dem Ideal einer Humanität zentriert. Die Philosophie kennt keine Disziplinen. Das würde heißen, ihr Erfahren löse sich auf und es stünden dann Sachgebiete da. Diese Gefahr des Abgleitens in die reine Versachlichung muß ständig verhütet werden. Darin liegt eine Anweisung zu fragen, ob nicht die methodischen Mittel und die Gesichtspunkte der Destruktion, selbst von dem konkreten Dasein abgelöst, d. h. sachlich sind. Die vier Gesichtspunkte der Destruktion sind auf Ausgrenzung gerichtet (Einheit, Mannigfaltigkeit, Ich, Ich im Zusammenhang des Ganzen usw.). Das Erlebnis ist als zuständige Objektivität, als Sachgebiet gemeint. Allerdings sind die vier Gesichtspunkte der Destruktion formal gefaßt und präjudizieren nichts. Doch damit, daß die formale Anzeige nichts präjudiziert, können wir uns nicht beruhigen. Psychologie, Transzendentalphilosophie, Bewußtseinswissenschaft usw. deuten auf ein philosophisches Sachgebiet hin. – Die Frage der Ursprünglichkeit der vier Gesichtspunkte der Destruktion darf nicht aus dem Ganzen der Betrachtung herausgerissen werden. Es ist die Frage, ob der Objektivitätscharakter des Erlebniszusammenhangs von diesen Gesichtspunkten aus bestimmt ist oder ob nicht vielmehr das Problem des Lebens in unserer Fassung von vornherein auf ein Sachgebiet hin gestellt ist. Mit der Entgegensetzung von Apriori-Problem und Erlebnis-Problem ist schon versachlicht worden. Woher kommt dieser Gegensatz zwischen Apriori und Erlebnis? Von den zwei Bedeutungen des Wortes ›Leben‹; ihre Scheidung wurde historisch übernommen; sie ist nicht ursprünglich. – Bisher bestand die Gefahr, daß wir zwei Problemgruppen betrachten und sie in

ihrer Scheidung belassen. Sieht man aber diese Scheidung selbst als historisch übernommen an, so ist man davor behütet, sie richtunggebend sein zu lassen für alle weiteren Entscheidungen. —

Wir haben in unserer bisherigen Problemstellung einen Bestand von reellen Momenten und Gehalten; ihre Kombination bestimmt die Gestalt der Philosophie. Damit ist die Frage nach der eigentlichen Faktizität vergessen, wenn man die Seinsbereiche transzendentalphilosophisch faßt. Wir haben Bestände als lediglich beurteilte, als erkannte, wir haben die Aufgabe der letzten Gewinnung des Individuellen aus Gesetzen. Wir haben aber weder ein absolutes Bewußtsein, noch eine absolute Faktizität. Das Selbst im aktuellen Vollzug der Lebenserfahrung, das Selbst im Erfahren seiner selbst ist die Urwirklichkeit. Erfahrung ist nicht Kenntnisnehmen, sondern das lebendige Beteiligtsein, das Bekümmertsein, so daß das Selbst ständig von dieser Bekümmernis mitbestimmt ist. — Umwelt, Mitwelt und Selbstwelt sind keine Seinsbereiche, nicht bestimmt in irgendetwas. Alle Wirklichkeit erhält ihren ursprünglichen Sinn durch die Bekümmernis des Selbst. Die Weisen des Habens und der Verdrängung der Umwelt hängen zusammen mit der Modifikation der Bekümmernis des Selbst. Die Bekümmernis des Selbst ist eine ständige Sorge um das Abgleiten aus dem Ursprung. Wo sie sich ersatzmäßig in Aufgaben auslebt, ist das aktuelle selbstweltliche Dasein verdorben. Die Häufung inhaltlicher Aufgaben der Kultur gibt die beruhigende Versicherung, daß die Bekümmernis auf dem rechten Wege sei. Aber sofern die Hingabe (an die Kulturaufgaben) vollzogen ist, kann die Selbstwelt auf Seite gestellt werden und bleiben. Aber die Aufgabe des Vollzugs bleibt, und die Bekümmernis ist immer auf dem Wege abzufallen und sich dafür auch noch zu rechtfertigen. (Dahin gehört alle Kultur- und Geschichtsphilosophie, wie z. B. die Spenglers, die modernen Bestrebungen nach einer Metaphysik usw.) Diese Bedeutsamkeit des Vollzugs muß uns bekümmern, und die Destruktion dieser Bedeutsamkeit muß

rein erhalten werden und gesichert werden vor Umfall in die Sachlichkeit. (Es handelt sich auch nicht um praktische Aufgaben der Kultur!)

Die Philosophie hat die Aufgabe, die Faktizität des Lebens zu erhalten und die Faktizität des Daseins zu stärken. Philosophie als faktische Lebenserfahrung bedarf eines Motivs, wo die Bekümmernung um die faktische Lebenserfahrung selbst verbleibt. Das bezeichnen wir als philosophische *Grunderfahrung*. (Das ist die Bewährung dieses Motivs.) Sie ist keine besondere Erleuchtung, sondern in jedem konkreten Dasein möglich, wo die Bekümmernung sich auf das aktuelle Dasein zurückbringt. – In der Umkehr dieser Erneuerung ist sie auf die Selbstwelt gerichtet, und von da aus ist die ganze Begrifflichkeit der Philosophie zu verstehen und zu bestimmen. Von da aus erhält die ursprüngliche Bestimmung der Philosophie selbst ihren Sinn. – Die *Strenge* der Philosophie ist ursprünglicher als alle wissenschaftliche Strenge. Sie ist eine über alle wissenschaftliche Strenge hinausgehende Explikation, das Bekümmertsein in seiner ständigen Erneuerung in die Faktizität des Daseins zu erheben und das aktuelle Dasein letztlich unsicher zu machen.

Ist dieser Sinn des Vollzugs und Bezugs der Philosophie erfaßt, so ergeben sich Aufgaben, die der herrschenden Lebensrichtung und der herrschenden Philosophie fremd sind. Es ist eigentümlich, wie schnell eine solche Tendenz totgeschwiegen wird.

Der Einzige auf dem Wege zu einer solchen Philosophie, ohne allerdings seinen Weg zu sehen, ist Jaspers («Psychologie der Weltanschauungen», 1919). Er ist nur möglich auf dem Boden der Diltheyschen Intuitionen.

Es ist die Aufgabe der Phänomenologie, sich in jene Tendenz auf das aktuelle ursprüngliche Dasein einzustellen und immer von neuem die Brandfackel in alle sachlich-systematische Philosophie zu werfen.

BEILAGEN

1. Zu den §§ 1-3

Jeder ›Anfang‹ in der Philosophie ist vielversprechend, ausladend, aber zunächst nichtssagend.

Aufgabe: Idee der Philosophie selbst gewinnen und Zugang.

Motive für das Vordringen des ›Lebens‹ als Grundaspekt: konkrete Ausbildung der Geschichtswissenschaften und der Geisteswissenschaften, ihre Durchdringung aller Lebensgebiete; Ausbildung der Biologie – Entwicklung – Soziologie – Psychologie – Lotze – Neukantianismus – Erlebnispsychologie; Lebensphilosophie – ästhetische Studien – Kulturphilosophie – ethische (Wert)Studien (im Grunde auch ästhetisch, suspendiert Stellungnahmen und *Existenz*).

Keine Vermittlungsphilosophie

zwischen Philosophie als strenger Wissenschaft
und Weltanschauungsphilosophie,

zwischen absoluter Geltung – Apriori
und geschichtlicher Relativität,

zwischen Rationalismus und Irrationalismus;

sondern die Scheidungen überhaupt als unecht und längst wurzellos und nicht radikal motiviert – verwachsen und durchsetzt mit verschiedenartigen Motiven – zurückweisen.

Es geht um die Gewinnung des Begriffs der phänomenologischen Philosophie. Aus ihm selbst wird sich ergeben, daß dieser Begriff nicht *definiert* werden kann (in der Weise des klassenmäßigen Ausgrenzens *eines Sachgebiets*). Der Zugang soll gewonnen werden durch eine Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Von außen sieht das aus wie ein Widerspruch. Daß formale Widersprüche nicht behindern, wird eben-

falls mit deutlich werden. Der Ansatz unserer Betrachtung ist eine Umschau über die gegenwärtige Problemlage; nicht zufällig, *keine bloß pädagogische Maßnahme* oder weil es *Usus* ist, daß man sich immer erst »etwas historisch« orientiert. *Die erste rohe Anzeige einer Problemspannung. Problemlage* konkreter fassen. *Leben Urphänomen.*

2. Zu § 3

Grundmängel der Symbolik (Spengler)

1. Überhaupt formal; sie sieht nicht die echte Urkorrelation – Wesensbeziehung zwischen Akt und Gegenstand.

2. Im Hintergrund ungeprüft die Kantische Transzendentalphilosophie.

3. Sie übersieht weil überhaupt die Strukturen: die ganz originale, unreduzierbare Form der Objektivierung, der Weltgestaltung und entsprechend auch die des Verstehens, des Mitgehens und des Nachlebenkönnens. »Vorwalten der Kunst« – es fehlt die philosophisch freie formlose Anschauung. (Es ist formal transzendental einfach Symbolismus.)

4. Damit hängt zusammen, daß die »Objektivationen« lediglich in ihrem Zusammen in einer Kultur daraufhin angesehen werden, daß sie Ausdruck sind. Es werden völlig verdeckt die hierarchischen und jeweilig verschiedenen Strukturen dieser Welten, ihr *Ganzes* und der Vorrang der einen oder anderen. Daher wird das Religiöse überhaupt nicht im entferntesten gesehen. Das Ganze ist lediglich die Summe.

5. Die Betonung der Kulturidee und die Verdeckung der Person und ihres letzten Seins bedeutet eine prinzipielle Veräußerung, die überhaupt die ganze Symbolik allein zur Handhabung bringen läßt.

6. Diese Fixierung des Blickes auf die formal summative Symbolik, die den Kulturen und ihren Phänomenen den Cha-

rakter des dinglichen, isolierten Nebeneinanders von Pflanzen gibt, verdeckt den Blick für das Phänomen personalen Lebens, der Gemeinschaft und Mitteilung, und – über historische und sonstige Bedingtheiten hinweg – für das ledigliche Stehen vor Gott, für das Absolutsein. (Hier zeigt sich immer wieder die Wurzellosigkeit.)

7. Durch das Symbolschema ist der Blick von Anfang an abgedrängt von der Möglichkeit, auch nur den reinen Gehalt als solchen – als seinem Sinne nach aktunbekümmert und aktungebunden bestehend – zu sehen.

8. Vgl. das Durcheinanderwerfen von Symbolbetrachtung und Symbolik als »innerlich notwendiger und unbewußter Symbolik«. Hier wird Symbolik geradezu verdinglicht zu einem realen *Prozeß*. »Alle Symbolik stammt aus Furcht« (238); »unbewußte Symbolik«. Ist diese *factum brutum*? Oder sind phänomenale Charaktere im *Erleben* irgendwie einbeschlossen? Worauf geht der Sinn von *Symbolik*?

9. Die Symbolbetrachtung will kein Absolutes kennen. Was sind Urphänomene, die man hinzunehmen hat?

10. *Der Ort der echten Symbol- und Ausdrucksphänomene*: die ›Leibgebundenheit‹, aber nicht Leibidentität bzw. Verleiblichung, Organisierung *des Geistes*. Auch die verschiedenen Formen des Raumes, der Leibgebundenheit und des entsprechenden Ausdrucks sind nur Verschiedenheiten der Leibheit, nicht des Geistes und seiner apriorischen *Welten*, die *ihren* Sinn und ihre bestehende Wirklichkeit – in der sie leben, die *sie haben*, die besteht – nur in Ausdrucksgestalten haben, die aber die Welt nicht selbst sind. Die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kultur und Weltform ist nur scheinbar das Letzte, wenn man bei der Kulturidee anfängt und stehenbleibt.

Problem des Symbolerfassens als Ausdruck-Deutens

- Niveau und Stufencharakter des Erfassens
- Das Vorerfassen und Mithaben dessen, *was* ausdrückt.

- Das (intuitive) Haben dessen, *was ausgedrückt wird*.
- Universale motivierte [?] Symbolik:
 - I. ein letztes identisches Was, als Idee oder sonstwie, solange ich in der Schemaspäre bleibe;
 - II. ein Grundsinn des Ausdrückens selbst (Richtung – *Ausdehnung*).

3. Zu § 5

Die folgende Charakterisierung der phänomenologischen Destruktion ist notwendig mangelhaft, weil längst nicht die Phänomene bestimmt oder auch nur gehoben sind, in deren Zusammenhang sie erst voll verständlich wird.

Noch ganz ohne Bezugnahmen auf diese konnte die Deutung der phänomenologischen Destruktion als Worterklärung dahin korrigiert werden, daß diesem Worterklären ein prinzipiell methodischer Horizont zugehört, so daß diese Worterklärung kein blindes Aufgreifen zufällig antreffbarer Bedeutungen und ein bloß technisches Anhängen dieser an vorgegebene Wortgestalt ist. Gewiß besteht die Gefahr – sie wird in der Philosophie selbst nicht immer und überall vermieden –, ›Worte‹ aus dem Zusammenhang zu reißen, sich von da eine Bedeutung vorgeben zu lassen, sie anschaulich zu erfüllen und das, was sich da gibt, als absolute, gar apriorische Gegebenheit anzusprechen. Diese Bemühungen sind da besonders stark, wo das Philosophieren am Ideal strengwissenschaftlicher Erkenntnis gemessen ist, an dem Gewißheitscharakter, Gültigkeit, Strenge und Eindeutigkeit der Evidenz dieser. Und hier sieht es leicht so aus, als sei Destruktion eigentlich bezogen auf Sicherung einer strengen und eindeutig verfügbaren Begrifflichkeit und nur darauf.

Aber noch ganz unabhängig von der Entscheidung darüber, ob das Philosophieren bezugsmäßig als eine Form theoretisch-wissenschaftlicher Sachgebietserkenntnis zu fassen sei oder nicht, zeigt sich schon bei einem rohen Verstehen des Eigen-

tümlichen der Bedeutungszusammenhänge, daß sie ausdrückend auf Gegenstände und deren Erfassung bezogen sind. Eine echte Bedeutungserklärung steht also im Dienst der Gegenstandserfassung und wird deren jeweilige Grundrichtung und Struktur mitbeachten müssen. Dann verliert auch das Aufgreifen von ›bloßen Wortbedeutungen‹ den Charakter der Zufälligkeit und Willkür. Es muß die konkrete Situation, in der sich der *Aufgriff* vollzieht, und diejenige, in der sich die Bedeutung erfüllt, verstanden und philosophisch mit in Rechnung gezogen werden. Die Situation ist nach ihren vollen konkreten Konturen auszuzeichnen, soweit das für das Verstehen der Bedeutungszusammenhänge erforderlich ist. Diese haben das Eigentümliche, daß sie in sich selbst für ein lebendiges Verstehen aus einer konkreten Situation – und nicht in einer künstlich verdinglichten Ablösung einer Bedeutung als eines in sich geschlossenen und bestimmten Etwas – auf sich gegenseitig verweisen, daß mithin die Möglichkeit besteht, diesen Vorzeichnungen nachzugehen und sie zu heben. Jede lebendig verstandene Bedeutung – Vollzug der konkreten Situation, in der die durch die Bedeutung ausgedrückte, nicht notwendig theoretische Gegenständlichkeit erfahrbar wird – trägt in sich die Direktion auf ursprüngliche Sinnzusammenhänge und gibt die konkrete Möglichkeit zu deren Auflockerung.

Diese sinnimmanenten Vorzeichnungen selbst wiederum führen gleichsam kein eigenes Leben und dürfen nicht gefaßt werden als objektiv vorhandene Beziehungen, als verselbständigte Dynamik an sich seiender Bedeutungen, sondern die Vorzeichnungen sind motiviert in einem Vorgriff, der auch das Wie der Vorzeichnungen bestimmt. Bezüglich des Phänomens des die Situationen durchherrschenden Vorgriffs kann jetzt lediglich gesagt werden, daß er nicht gefaßt werden darf als theoretischer Satz oder als theoretisch-wissenschaftliche Bestimmung von Aufgaben und dergleichen. Ein Vorgriff kann solches ›zum Resultat haben‹, muß es aber nicht. (Als Phänomen – Sinn Ganzheit – schließt er Gehalts-, Bezugs- und Voll-

zugsmomente in verschiedener Gegenmotivierung und Hebung in sich.)

Phänomenologische Destruktion ist als den Vorzeichnungen nachgehend, ihre sinnmäßigen Motive verstehend zugleich vorgrifferschließend. Sie geht rückwärts und sieht im entdeckten Vorgriff noch nicht das Endziel, vielmehr weist der Vorgriff selbst auf die sogenannten »Grunderfahrungen« und damit in die eigentliche Ursprungssphäre, auf die sich jedes echte philosophische Problem zurückleiten läßt, oder umgekehrt, von da aus es entscheidend motiviert sein muß.

Die phänomenologische Destruktion (und die jetzt kaum mehr so äußerlich wie bisher aufzufassende »Worterklärung«) ist in der radikalen Durchführung nicht nur vorgrifferschließend und im vollzugsmäßigen Verstehen auf die philosophisch allein in Betracht kommenden Grunderfahrungen und den Ursprung aufmerksam machend, sie ist selbst *vorgriffsgebunden*. In der historischen Situationsfolge der dargestellten (mitgeteilten) Destruktion ergeben sich die Vorgriffe zuletzt, ihre Hebung liegt mit im *Ziel*. Im ursprünglichen genuinen Vollzug der betreffenden Destruktion sind die zu hebenden Vorgriffe schon, wenn auch noch nicht voll expliziert – das leistet gerade die Durchführung der Destruktion –, vorweggenommen und vorweg sekundär destruktionsleitend. Die Vorwegnahme selbst vollzieht sich in ursprünglichen Grunderfahrungen – und daraus motivierten ursprünglichen Vorgriffen – des Philosophierenden selbst. Das mitspielende Ausmaß der faktischen Lebenserfahrung (um-, mit- und selbstweltlich) läßt sich nicht apriorisch und weltgeschichtlich dekretieren. Das Absehen darauf wäre bereits ein Mißverständnis und ein Abfall von der eigenen Situation. Der grunderfahrungsmäßig motivierte Vorgriff des Philosophierenden selbst leitet die Hebung der sekundär die Destruktion dirigierenden eigentlich *zu destruierenden* Vorgriffe, deren Ursprünglichkeit bzw. Nichtursprünglichkeit dann zur Dijudication steht.

Destruktion ist demnach kein kritisches Zerschlagen und

Zertrümmern, sondern ein gerichteter Abbau; und das nicht in einem abgelösten Bereich von Bedeutungen, sondern sie betrifft – sofern der allerdings noch nicht vollexplizierte Zusammenhang von Bedeutung, Vorzeichnung, Situation, Vorgriff und Grunderfahrung verstanden ist – die faktische Lebenserfahrung und Lebenswelt selbst in ihrer historischen Konkretion. Sie betrifft diese nicht nur, sondern ist auch *da* ursprünglich motiviert; ihre *Notwendigkeit* ist von da verständlich. Aus der faktischen Lebenserfahrung – genauer deren existenzieller Ursprünglichkeit – wird die Notwendigkeit, die Tragweite der phänomenologischen Destruktion sowie die Schwierigkeit ihres Vollzugs verständlich. Hierin gründet auch ihre für das Philosophieren positiv bedeutsame Rolle als Vollzugsstadium der ursprünglich vollzugsmäßig verstehenden Explikation.

Sie ist demnach kein zufälliges, für sich isoliert zu handhabendes Mittel für begrenzttere philosophische und vorphilosophische Erkenntniszwecke, dem Philosophieren gleichsam nur angegliedert und fallweise entbehrlich, sondern sie gehört mit zu seinem Vollzug, wenn man nur erst verstanden hat, daß das Philosophieren sich im Felde der faktischen Lebenserfahrung bewegt. Diese Feststellung scheint nichtssagend zu sein; heute wird man damit nur offene Türen einrennen, da man sich doch von einer bodenlosen Spekulation – auch da, wo die ›Metaphysik‹ wieder zur Auferstehung gebracht werden soll – nach Möglichkeit frei und an die empirische Erfahrung hält. Auch wird es heute nicht der ausdrücklichen Feststellung bedürfen, daß das, was Philosophie zum Gegenstand hat, mit in der faktischen Lebenserfahrung eine Rolle spielt, in ihr vorfindlich ist und keine Sache für die Neugier einiger Gelehrter. Warum auf Grund solcher konstruktionsfreier und dem Leben dienender Sachlichkeit der Philosophie die Destruktion eine besondere Funktion haben soll, ist nicht ersichtlich. Es ist aber auch noch nicht ausgemacht, ob die obige Feststellung, daß Philosophie im Felde faktischer Lebenserfahrung sich bewege, mit dem Gesagten richtig interpretiert ist. Das muß in der Tat bestritten

werden mit dem Hinweis darauf, daß die Interpretation von der üblichen, ausschließlich erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Diskussion des Begriffs der Philosophie geleitet ist und die Meinung begünstigt, es handle sich mit dieser Feststellung um die Entscheidung der Frage nach der empirischen oder nichtempirischen Begründungsweise philosophischer ›Sätze‹ oder um die Absteckung des Sachgebiets der Philosophie, das in der Reichweite empirischer Erfahrung zu verbleiben habe. Man gibt dem Ausdruck ›faktische Lebenserfahrung‹ einen erkenntnistheoretischen Sinn und der Feststellung eine entsprechende und für die Erkenntnistheorie gewiß nichtssagende Bedeutung. Allerdings kann jetzt die positive Interpretation der These nicht gegeben werden. Die Abweisung der besprochenen Abirrungen ist bei den heutigen Denkgewohnheiten aber schon richtig gezeigt, wenn auch noch gar nicht begründet. Das leistet nur eine ganz konkrete Explikation der faktischen Lebenserfahrung. (Vgl. Vorlesung über Grundprobleme der Phänomenologie, W.S. 1919/20 – der Bedeutsamkeitscharakter.)¹

Jetzt soll nur ein ursprünglicher Charakter der faktischen Lebenserfahrung angezeigt werden, um die ursprüngliche Notwendigkeit der phänomenologischen Destruktion zu erweisen und ihre spezifische Schwierigkeit, daß diese prinzipiell nie ganz zu überwinden ist, von Anfang an einzuprägen. Dieser ursprüngliche Charakter der faktischen Lebenserfahrung sei bezeichnet als *Verblassen* der Bedeutsamkeit. Das im faktischen Leben Erfahrene hat den gehalts-, bezugs- und vollzugsmäßigen Charakter der Bedeutsamkeit. Das Verblassen besagt den Übergang der Erfahrung (verstanden in der Sinn Ganzheit, konkret existenziell) in den Modus der Nichtursprünglichkeit, wo die Echtheit des Vollzugs und der Vollzugserneuerung ausfallen, die Bezüge ihrerseits sich abschleifen zu einem nicht besonders ausgezeichneten undurchformten [?] Charakter der Zugäng-

¹ Anm. d. Hg.: Gesamtausgabe Band 58, hrsg. von Hans-Helmuth Gander. Frankfurt a. M. 1993.

lichkeit und der Hinnahme, des Beschäftigtseins-mit. Der so der Ursprünglichkeit seines zugehörigen Bezugs und Vollzugs entblößte Gehalt steht in einem durchschnittlichen ›Interesse‹ und ist so im Erfahrungsumkreis verfügbar. Mit der Entfernung vom Ursprung nähert sich die Verfügbarkeit immer mehr der bloßen Verwendbarkeit. Das Verblassen besagt nicht, das Erfahrene entschwinde aus dem Gedächtnis, werde vergessen oder finde keine Beachtung mehr. Im Gegenteil, das Verblaßte absorbiert das ganze Interesse und zieht dieses mit in die Veräußerung und Nichtursprünglichkeit. (Verblassen, Verfügbarkeit, Verwendbarkeit, Abfall als existenzielle Vollbegriffe. Vgl. die hier ansetzende existenzielle Explikation der vollzugsmäßigen Genealogie der Seinsbereiche und Seinsbegriffe und deren konkrete Möglichkeitsvorzeichnungen.)

Von dieser zersetzenden und deprivierenden Verblassung ist die faktische Lebenserfahrung in ihrer Ursprünglichkeit gefährdet und daher mit dem verblaßten Gehalt, Bezug und Vollzug versetzt. (Darin gründet der eigentümliche Mischcharakter des faktischen Lebens, aus dem eine Reihe von – in verschiedenen Situationen und Sinnbeziehungen liegenden – Phänomenen wie Langeweile, Leere, Flüchtigkeit, Tempo, Ruhelosigkeit, Unsicherheit des Lebens verständlich werden.) Von der Verblassung sind auch die Wissenschaften und Künste und die Philosophie selbst betroffen. Nicht nur, daß sie erst im Ansatz und in der ansetzenden Entscheidung nicht ursprünglich sind; auch wo Ursprüngliches gelingt, ist in der faktischen Zeit des Vollzugs das Verblassen am Werk, so daß wissenschaftliche Theorien, Sätze und Begriffe ebenso wie philosophische Explikate (im Modus der Verwendbarkeit) des nicht mehr ursprünglichen Erfahrenwerdens aufgenommen, tradiert und weitergebildet werden. Muß Philosophie als ursprünglich vollzugsmäßig verstehendes und aufmerksam machendes Explizieren der faktischen Lebenserfahrung bestimmt werden, dann setzt diese Explikation notwendig immer mit der Destruktion ein. Sie fängt an im Verblaßten. Und geht das Absehen auf die Expli-

kation des Sinnes des Philosophierens selbst, dann ist auch vorgegebene Philosophie destruktiv zu verstehen.

Die Tragweite der Destruktion ist nicht apriorisch; programmatisch vorzugehen wäre eine systematische Verirrung; sie ist im Konkreten und bewährt da ihre existenzielle Bedeutung. Sofern man philosophisch echt bekümmert ist, besteht kein Anlaß, die Grenzen weltgeschichtlich zu überschreiten. Aber auch für die konkrete Tragweite geht es nicht an, jetzt leere Versicherungen zu geben.

Weiter scheint Destruktion so etwas wie negative Philosophie anzustreben. Das ist noch der alte Gesichtswinkel, unter dem das Ganze genommen wird. Die Destruktion hat in sich eine solche vollzugsmäßige Struktur und Labilität, daß *in* ihr als Ganzem das Positive selbst heraustritt, ohne daß nun ausdrücklich und erneut im Gegenlauf etwas zum Thema gemacht zu werden braucht. Sowenig wie ›Negatives‹ gibt es hier Positives. Es regt sich immer wieder die versteckte Sachbetrachtung und Objektivität, die gerade schon mit dem Sinn und Ansatz der Destruktion ausgeschaltet ist.

Zu zeigen, wie die Destruktion nicht etwa wie die ›Kritik‹ ein Nachläufiges ist, daß sie vielmehr das eigentlich dem Ursprünglichen Nähere ist, aber eben nur durch den Durchgang durch das Abgesetzte. Der Abbruch (die Absetzung) ist nur der Ausdruck der Endlichkeit. Es dürfen Absetzung und Destruktion nicht neben- und nachgeordnet werden, sondern sind in existierender Ganzheit zu sehen. Destruktion hat nicht den Sinn, durch ihr Resultat zum Eigentlichen zu kommen. Das Eigentliche ist sie selbst und ihre Faktizität, d. h. das mit ihr bestehende Absetzen. ›Bekümmern‹ ist kein leerlaufendes Umsich-selbst-drehen, sondern es macht gerade den Sinn der Konkretion mit aus, daß in ihr Destruktion ist.

Die Isolierung der Destruktion noch schärfer aufzuheben, genauer, eine derartige Auffassung nicht aufkommen zu lassen. Zusammenhang mit der Explikation.

Es besteht die Gefahr, die Destruktion lediglich im Dienste des Theoretischen, der ›Bedeutungen‹ als ›theoretischen Begriffen‹ zu sehen oder primär in dieser abgeleiteten Weise in theoretisch umgedeuteten Phänomenen. ›Bedeutung‹ muß hier existenziell (vollzugsmäßig) gefaßt werden als Moment der existenziellen Explikation, in faktischer Erfahrung.

Destruktion ist also nicht Überleitung und Vorbereitung theoretischer Sauberkeit und Begriffsbestimmung zu Erkenntniszwecken, auch nicht als ›klare‹ (rationalistische) Erhellung der ›übrigen Einstellungen‹ – rationalistisch mißdeutete Echtheit (vgl. Husserl!).

Solche Mißverständnisse haben sich im Handumdrehen eingeschlichen, sooft man die Existenz vergißt.

Die aus der Destruktion und mit ihr zugänglich werdende und sich gebende Ursprünglichkeit! Das ›Wesen‹ hat nichts mehr zu tun mit apriorisch gültig oder generell oder absolut notwendig, auch nicht ›wesentlich‹ für einen bestimmten theoretischen Sachgebietspunkt, sondern das existenziell Entscheidende und ihm vollzugsmäßig (primär so bestimmt) ›Zugehörige‹.

Die phänomenologische Destruktion

›gehoben‹ durch den existenziellen erfahrungsmäßigen Vorgriff. Ursprünglichkeit motiviert in: 1. der Geschichtlichkeit jeder geistigen oder überhaupt Lebens-Situation; 2. dem notwendigen Abfall aller Lebensbegegnisse, existenzielle Verblasung, existenzielle Verwirrung; der existenzielle Sinn der Äquivokation, sofern die Bedeutung nicht theoretisch-sachmehend verstanden wird. Der Ursprungsrückgang in principium und das Geschichtliche als ursprünglich und intensiv.

Destruktion und phänomenologische Bedeutungserklärung

»Vorzeichnungen«. Destruktion und ihre Explikation; die Herausstellung der eigentlichen ursprünglichen phänomenolo-

gisch-philosophischen Vollzugs- und Ursprungsbesinnung; der klärenden Deskription und deskriptiven Klärung. Sofern in der Philosophie das wissenschaftliche Erkennen vorwaltet (Gewißheit, Eindeutigkeit, Strenge usf.), scheint die Destruktion wesentlich hierauf bezogen und ihre Leistung als Klärung der Bedeutung qua Bedeutung.

I. Destruktion in der Mitteilung und Mitteilungsfolge

II. Destruktion im ursprünglich gewinnenden Vollzug

Bei I. drückt sich in der Mitteilung erst der Vorgriff aus und wird der Ursprung zugänglich, der Zugang vollzogen.

Bei II. wird erst der Vorgriff aus der Grunderfahrung (letztlich aus lebendiger Existenz) gewonnen und unter seiner lebendigen Vollzugsführung die Destruktion durchlaufen; er drückt sich existenziell aus im Vollzug der Destruktion. Mit der Hebung und dem Ausdruck steht der Vorgriff schon wieder in der Gefahr des Abgesetzten; er ist nie einfach wieder zu rezipieren, sondern – weil die Existenz ›fortgeschritten‹ ist – aus der neuen Situation wiederum zu schöpfen, ein erneuerungs- und vollzugsmäßiges Ein- und Auftauchen aus der Existenz. Dabei kann das mitspielende Ausmaß der faktischen Lebenserfahrung (Umwelt, Mitwelt und Selbstwelt) verschieden sein.

Phänomenologisch-kritische Destruktion

Klären von Bedeutungen, Vorzeichnungen, Situationen, Direktionen, der erschließende Vorgriff, motiviert in Grunderfahrung; vorgriffsgebunden, also Voraussetzung (welcher Art, später zu sehen).

Deshalb Destruktion nicht sekundär, sondern notwendig zugehörig zur Phänomenologie. Es wäre voreilig, sie jetzt schon in ihrer ganzen Tragweite und Ausmaß zu kennzeichnen.

Anzeigen im Charakter der Bedeutsamkeit als solchem in Umwelt, Mitwelt und Selbstwelt und daran, daß er verblassen kann, noch mehr sich entfernt aus dem Existenzbezug.

4. Zu § 8 (S. 60 f.)

Wir haben bereits einige konkrete Schritte in einer kritisch-phänomenologischen Destruktion gemacht.

Wir sagten bereits, daß sie vorgriffsgebunden sei, daß also die Richtung, in der sie sich bewegt, von einer Grundthese aus motiviert ist, und daß diese Grundthese selbst in einer Grunderfahrung, und zwar phänomenologischen Grunderfahrung gründet, so daß sich die ganze philosophische Problematik auf die Evidenz dieser Grunderfahrung und ihren echten Ursprungscharakter zuspitzt.

Insofern wir selbst einer Destruktion folgen, sie konkret durchlaufen, werden wir auf die *entscheidende Grunderfahrung* selbst hingedrängt. Sofern sie eine solche ist, daß es zu ihr gehört, in ihrem Vollzug sich selbst zu haben, liegt in ihr der ursprüngliche Charakter des Erfahrens und Anschauens und zugleich damit die wesenhafte Artikulation, die Vorzeichnungen dafür, wie weit sie sich ausdrückt und ausdrücken soll. Damit bestimmt sich der Begriff der Philosophie, genauer die *Frage*, ob er überhaupt anders bestimmt werden kann als so, daß mit und in der *erreichten Bestimmung* nur die Wiederholung des destruktiven Rückgangs [. . .]* ist.

(In dieser Weise wird der ursprüngliche Sinn von ›haben‹ und ›sein‹, nicht der generellste oder formale, sondern *phänomenologische* gewonnen.)

5. Zu § 8 (S. 63 f.)

In der Geschichte der Philosophie ist es nicht so, daß die reine Erschließung eines neuen Problemhorizontes sich durchsetzt auf Kosten der Zurückdrängung von anderen, um so mehr wenn eine neue Umstellung sich streckenweise und zeitweise kontinuierlich auswirkt.

* [Zwei Worte unleserlich.]

Aristoteles (Psychologie – Biologie), Descartes (cogito – rationale Metaphysik), Kant (transzendente Problematik), Gegenwart (Kritik des Psychologismus, reine Logik (Relationslehre unentschieden, unscharf [?]), Psychologie).

Es muß starken Bedenken begegnen, Vollzugsmomente überhaupt ausdrücklich herauszugreifen, noch mehr wenn die Behauptung auftaucht, daß darin das Zentrum der philosophischen Problematik ruht. Ausbreitung der Philosophie in empirische Tatsachenbetrachtung und Tatsachenfeststellung. Absehen auf faktisch empirisches Geschehen.

Daß ein solcher Versuch – von den gegenwärtigen Denkgewohnheiten aus – reichen Mißverständnissen ausgesetzt ist, darf nicht verwundern; es wäre auch vergeblich, sie auf geradem Weg von vornherein zu beseitigen.

Alles Geistige bedarf der *vollzugsmäßigen Aneignung*. Dem Philosophieren – so wie ich seine Aufgabe verstehe – steht es nur zu, *aufmerksam zu machen*, in aller Strenge, und zwar nicht in der einzelwissenschaftlichen begriffs- und denkmäßigen Objektbestimmung, sondern in der *Strenge*, die von der Aufgabe und dem Ziel des Aufmerksam-machens vorgezeichnet ist.

Wenn Sie dadurch gereizt werden und sich über den vorgetragenen Unsinn ärgern, ist schon genug erreicht. Es werden hier keine Offenbarungen über das Absolute verkündet. Um die Tragweite des Hereinnehmens der Vollzugsmomente später zu bemerken, muß beachtet werden, bei welchem Anlaß wir darauf geführt sind.

6. Zu § 9

Philosophie hat nicht einen Ausschnitt, einen Bezirk der Welt zum Gegenstand, sondern sie geht auf das Ganze, und zwar in der Weise des rationalen Erkennens. So wird es verständlich, daß im Verlauf ihrer Entwicklung ursprünglich philosophische

Disziplinen sich abgesondert haben und zu Einzelwissenschaften geworden sind.

Und man könnte erwarten, daß in der *Unabsehlichkeit des Kulturprozesses* die Entwicklung dahin kommt, daß die Philosophie sich aufgelöst hat in einzelne wissenschaftliche Disziplinen. Gegen diese Konsequenz sucht man sich heute anzustrengen, einmal daß man sagt, es bleibe dann immer noch eine Problemsphäre für die Philosophie, nämlich zu fragen, wie diese Wissenschaften möglich sind, wie sie sich im Bewußtsein konstituieren. (Aber es ist nicht abzusehen, wie auch das Ganze dieser Problematik nicht eine in sich abgeschlossene Wissenschaft sollte werden können. Oder man macht aus der Philosophie eine Typenbetrachtung über den Zusammenhang der Systeme. Dilthey pflegt man auch mit dem [. . .]* Historismus abzutun.) Oder aber man sucht diesem Auflösungsprozeß so zu entgehen, daß man sich zu spekulativer Betrachtung und Metaphysik zurückwendet. Das Aufkommen einer neuen Metaphysik ist heute philosophisches Tagesgespräch. Man rechnet es der Philosophie hoch an, daß sie den Mut zur Metaphysik wieder findet. Und man muß schon von einer Metaphysik zumindest träumen und sagen, daß man es tut, wenn man nicht in der Gesellschaft der Philosophen Gefahr laufen will, als rückständig zu gelten.

Im Hintergrund hat man einen bestimmten Kulturglauben, der sich nie die Möglichkeit eingestehen wird, daß Philosophie nur scheinbar ein notwendiges Gut der Menschheit ist und daß sie die Aufgabe hat, sich selbst in aller Strenge lächerlich zu machen und zu vernichten und weiterhin sich nicht mehr aufkommen zu lassen.

* [unleserliches Wort]

7. Zu § 10 a

Phänomenologische Diuidication. Maßstab nie ein absoluter, relativ vor allem, wenn man bedenkt, daß wir damit [nicht nur] auf Ursprung überhaupt als Idee, sondern das Konkrete, Einmalige zustreben. Relativismus unvermeidlich!

Man muß sich die Berufung wieder abgewöhnen, so wie man sie sich angewöhnt hat. (Besondere Aufgabe, diese Verblassung der theoretischen Argumentation und von da das Übergreifen auf eine verdinglichte Philosophie zu untersuchen.)

Die vollendetste Standpunktsphilosophie! Vielleicht ist die Standpunktsphilosophie nur so zu überwinden, daß man die unausweisliche Position, die nicht abdingbare sieht, wobei die Nichtabdingbarkeit sich nicht so ausweist und sicherstellt, daß sie besteht auf Grund eines Vermeidenmüssens eines Widerspruchs, so daß das theoretisch-gegenständliche Widerspruchsgesetz doch das letztbegründende wäre.

Der Standpunkt, den jede Standpunktsphilosophie meist übersieht.

8. Zu § 12

Destruktion: 1. kein Heranbringen eines fremden Standpunkts und von da Kritisieren, 2. keine bloß immanente Kritik (Folgerichtigkeit, Geschlossenheit).

Es wird die leitende Tendenz immanent aufgesucht und ebenso der explizierende Vorgriff.

Verfolg nach den drei Sinnrichtungen; diese formale Anzeige darf nicht zum apriorischen Schema werden. Das bedeutet ein Abspringen vom Ursprung und der Weise, wie diese Anzeige selbst motiviert ist.

Phänomenologische Destruktion mündet immer in positive Fragen aus; im vorliegenden Fall der Natorpschen Position die Frage nach Recht und Sinn oder Ursprungsgenesis und Ur-

sprungsbedeutung des *Formalen*, sodann das Problem des Zusammenhangs von formaler Anzeige und theoretischer Einstellung sowie des Zusammenhangs von formaler Anzeige und dem Apriori.

Daher ist ein Durchblick durch die *ganze* Position und ihre *Systemeinheit* unumgänglich. Die Darstellung ist so, daß für die Destruktion gleichsam das in Frage Kommende nur noch ausdrücklich abgehoben zu werden braucht.

Es zeigt sich bei der *ganzen* Destruktion auch der übrigen Positionen, wie wir selbst in der allgemeinen Tendenz mitgehen, zunächst organisch, dann fragen wir, ob sie echt zum Austrag kommt und ob sie genügt, d. h. echt geleitet ist, oder ob nicht das alte (Apriori) Ziel mitgeschleppt wird, an das man sich nicht wagt, höchstens äußerlich skeptisch leugnet, aber so doch im selben Niveau bleibt.

Die kritische Destruktion wird völlig mißverstanden, wenn sie aufgefaßt wird als eine Abrechnung, bei deren letztem Akt die neue eigene Philosophie beginnt. Ich brauche keine eigene Philosophie und suche deshalb auch keine, sondern stelle mir nur die Aufgabe aufmerksam zu machen, daß wir sie immer [. . .]*, daß wir sie aber nicht brauchen. [Aus der Nachschrift von Oskar Becker: Wir philosophieren nicht, um zu zeigen, daß wir eine Philosophie brauchen, sondern gerade um zu zeigen, daß wir keine brauchen.]

9. Zu § 13

Es liegt im Sinn der phänomenologischen Destruktion, daß der in Rede stehende Sinnzusammenhang möglichst konkret zur Erfassung kommt. Sofern es uns auf eigentliche Ursprungsbe-

* [Drei Worte unleserlich.]

trachtung ankommt, kann auch die Natorpsche Position nicht lediglich nach einer bestimmten Richtung, die vielleicht in einem Betracht eine sehr wichtige ist, betrachtet werden.

Wo die Betrachtung den Ausgang nimmt von spezifisch wissenschaftstheoretischen Fragen, um von da zu den Grunderfahrungen vorzudringen, liegt es nahe, die Frage des Erfassungsbezugs von der nächstgegebenen Seite, der Frage der Beschreibung (bezüglich der Psychologie) anzufassen.

Im Verlauf der vorsemerstrigen Vorlesung ergab sich die Beschränktheit dieser Betrachtung; das hat zur Folge, die Fragen prinzipieller zu führen. Bei einer Durcharbeitung in objektiver Richtung gibt sich ein innerer Bruch in dieser Vorlesung, eine [Un-]¹Ausgeglichenheit, die sich bis in das Schwanken der Terminologie fortsetzt. Es ist notwendig, diesen Bruch nicht zu verschleiern und unechte Vermittlungen und gewaltsame Interpretationen zu versuchen. Die Einzelheiten haben vielleicht einen beschränkten Wert der Aneignung, aber auch nur dann, wenn sie echt aufgefaßt sind.

Die >Argumentationen< bezüglich der Beschreibung und ihrer Möglichkeit sind nicht gerade verfehlt, aber unvollständig.

Andererseits ging es auch nicht zu sagen: In der Methode ist die naturwissenschaftlich-mathematische Einstellung die vorherrschende, also ist die philosophische Problematik einseitig orientiert und abzulehnen. Es handelt sich darum, sachlich der Frage nachzugehen und mit [. . .]* der Struktur des leitenden Vorgriffs nachzudenken, um die in der Destruktion mitzugewinnenden *negativen* als *positive Verstehensmotive* zu erfassen.

¹ [Konjektur von Hg.]

* [Ein Wort unleserlich.]

10. Zu § 14

Die Destruktions-Gesamtheit ist einheitlich durchherrscht, nicht getrennt; bei Natorp durch den Methodengedanken, genauer seinen *Primat*. Die Art der Ordnung der Fragen und ihre Beantwortung ist darin verwurzelt. Das Methodenprimat ist das Letztbestimmende dieser Position, oder es ist selbst nur Ausdruck eines zugrundeliegenden Motivs, des eigentlichen Vorgriffs.

Um diesen selbst zu verstehen, muß das Ganze dieser Position im Auge behalten werden. Dazu dient uns vorläufig der Aspekt unter der Herrschaft des Methodenprimats.

11. Zu § 15

Idee der Konstitution, wie sie ist; motiviert im *Erkenntnisproblem*, Radikalisierung der Sicherungsaufgabe, Einstellung.

Nichts entgeht dieser Systematik. Hat man sich diesem Vorgriff verschrieben, dann erscheint jedes Beschreiben oder Hängenbleiben bei bestimmten konkreten Einzelfragen als unphilosophisch, als überhaupt nicht philosophisch, weil es vergißt, nach dem Ich zurückzufragen und sich zum Bewußtsein zu bringen, daß im Rücken das Ich steht als Voraussetzung des Sinnes, des Sollens und des Tuns.

Wir fragen¹, was man tut, wenn man sich diesem Vorgriff verschreibt, und was man gewinnt, wenn man ständig und überall auf diese Voraussetzung zurückweisen kann und so systematisch ein System begründet.

Das System bringt es fertig, das Tote lebendig zu machen, nicht für Lebendige, aber für Tote, die den Selbstmord der Existenz gewagt haben, um dafür das Leben des Denkens zu gewinnen.

¹ Hindrängen auf *Entscheidung*.

Man ist wie vor den Kopf geschlagen, wenn das System ›ausbleibt‹, wenn man nur Bruchstücke und Unklarheiten und Stümperei vorgesetzt bekommt, gar noch als Philosophie. Man erhebt großen philosophischen Lärm, wenn man plötzlich entdeckt, daß die Philosophie unfähig ist, zum System zu kommen.

*

Beschreibung: Natorp – Husserl (Nachschrift: Oskar Becker)

Beschreibung ist Destruktion, Stillstellung des Lebensstromes, Objektivierung. Denn durch die Deskription wird der unendliche Konstitutionszusammenhang unterbrochen, die Wechselbezüglichkeit des Bewußtseins gestört. Natorps Kritik der Deskription ist also vom konstitutiven Gesichtspunkt aus berechtigt, aber ob sie noch Sinn hat, sofern man nicht davon ausgeht, bleibt dahingestellt.

Der Begriff der Beschreibung wird auch in der Phänomenologie noch lediglich negativ bestimmt, er wird abgegrenzt gegen die naturwissenschaftliche Kausalbetrachtung und gegen die genetische Betrachtung des Bewußtseins. Es besteht auch hier die Gefahr, das Bewußtsein zu verdinglichen, es in Gedankendinge und Beziehungszusammenhänge aufzulösen, wobei dann die Wechselbezüglichkeit Lebendigkeit vortäuscht.

12. Zu § 15 b

Mit der Idee der Konstitution wird Ernst gemacht. Die Vollzugsfrage bei aller Universalität der obigen Idee nicht fremd und von außen, sofern sie auf das Motiv der Konstitution, der Sicherung zurückfragt. Wie nimmt sich diesem Motiv und dieser Tendenz gegenüber die Idee und Struktur der Aufgabe und Durchführung aus? Konstitution: Ordnungszusammenhang. Zugleich muß sich der berechtigte, echt motivierte Sinnbestand

an der Idee der Konstitution selbst bestimmen lassen, um über sie eine philosophische Entscheidung zu gewinnen.

Die Problemlage ist zugleich eine solche, daß sich mit ihr selbst das Vollzugsphänomen bestimmen muß. Die erste Position führt zur Frage, ob der Vollzug selbst vorausbestimmt und sachgebietsmäßig abgrenzbar ist.

Die Entscheidung bereitet sich methodisch in der Weise vor, daß sich einer Ordnungsbestimmung eine andere entgegensetzt.

Zugrunde liegt dem Problemzusammenhang dann die Frage, ob Philosophie theoretische Einstellung ist und in deren radikaler Ausformung sich vollendet oder schon mit der Einstellungsmaßigkeit die Ursprünglichkeit verliert.

13. Zu § 15 c

Zugrunde liegt als treibendes Motiv das ›Problem des Apriori‹, die Gestaltung in der Philosophie und ihrer Geschichte. Es ist die Zentralfrage, eine radikale Problemstellung zu gewinnen und eine Entscheidung darüber, ob das Problem überhaupt echt gestellt ist.

I. Das Problem hat heute (bzw. im Verlauf des 19. Jahrhunderts) für uns eine besondere Gestalt und neue Spannung gewonnen, und zwar durch das *historische Bewußtsein*. Was liegt diesem zugrunde? Liegt nicht die Gefahr vor, daß es – worauf phänomenal gründend, auf welchen besonderen [...] * Erfahrungen oder *Auszeichnungen* gründend – selbst verabsolutiert wird? Im Hintergrund eine *Wertung*, und zwar die ausschließliche Absolutheit der *Kultur*. Dazu die Transzendental- und Kulturphilosophie nur ein besonderer philosophischer Ausdruck: Religion als Kulturwert. Die Sinnzusammenhänge sind durch eine vorherige, aber als solche naiv vollzogene Gewalt-

* [Ein Wort unleserlich.]

samkeit in diesen verabsolutierenden und verabsolutierten Aspekt gerückt. Die beginnende Ausdeutung und Herrschaft der Symbol- und Ausdrucks-idee ist nur ein letzter Exponent. (Daran ist gerade die prinzipielle Verkehrung des Ausdruckphänomens zu zeigen.)

II. Das Apriori ist seit Kant und bei der starken Nachwirkung des Neukantianismus verschiedener Denomination verknüpft mit dem Bewußtseins- und Ich-problem.

III. Verknüpft mit dem logischen Verhältnis: Gattung (Allgemeines) – individueller Fall.

Dem Gegenstandsbereich der Philosophie ist die faktische Lebenserfahrung deshalb gerade in ganz eigentümlicher Weise verborgen, weil er nicht in seinem Bereichscharakter und die Gegenstände in dem Bereichszusammenhang, sondern in der Strukturgestalt des faktischen Lebens, die ihre ursprüngliche ist, bedeutsam sind.

Die Sinnbezüge sind im faktischen Leben nicht erlebt in phänomenologischer Gegenwärtigkeit, sondern *gelebt* als ? – nun, nicht als Normen und Gesetze, nach denen sich etwas richtet, auch nicht als Ideen, die erstrebt werden, und nicht als Apriori, das individualisiert wird, sondern *gelebt im Vollzug faktischen Lebens in personaler Existenz wie auch der Gemeinschafts- existenz*. Der Bezug des Bereichs, als immanenter Bezug auf den Sinn von praktischer Lebenserfahrung, ist wesenhaft, nicht zufällig; Ausdruck nicht eines verschwommenen Allgemeinen, wozu es in bestimmter Thematik gemacht wird – analog mit dem ›zunächst‹ der [. . .]* oder dem ›Eigentlichen‹ der [. . .]** Diese ›Wirklichkeit‹ des Philosophen in der faktischen Lebenserfahrung – die ursprüngliche und je nach der Typik (Reinheit, Abgehobenheit, Ausgezeichnetheit dieser selbst) modifiziert in bestimmten qualitativen Richtungen. (Immanente genuine Transzendenz des Urfaktischen.)

* [Zwei Worte unleserlich.]

** [Ein Wort unleserlich.]

Die ursprüngliche Kategorie für dieses Sein, seine Einheit und Mannigfaltigkeit, ist von der Lebenserfahrung, personaler Existenz und *Bedeutsamkeit*, Situation her zu verstehen.

Von da aus ist die Philosophie als bestimmte Aktrichtung, Haltung und Grunderfahrung zu verstehen, und aus beiden ist das Wesen des philosophischen ›Begriffs‹ und der *Begriffsbildung* sowie das Phänomen des ›Ausdrucks‹ zu verstehen.

Die *Funktion des Aufmerksam-machens* – von personaler Existenz *aus* und *für* sie – ist für die Struktur des Begriffs mitbestimmend.

Die Gegenständlichkeit der Philosophie hat nicht den sachartigen theoretischen Charakter, sondern den der *Bedeutsamkeit*, aber der *absoluten – urfaktischen*, auf personale Existenz als solche bezogenen, nicht auf diese und jene historische [. . .]*** im faktischen konkreten Jetzt-Hier. Inwiefern genügt für den Aufbau und die Grundlegung der Philosophie nicht die Sinn-genesis des Wissens als konkrete Logik eines Sachgebiets? Sie genügt nicht so sehr, als sie vielmehr eine Überbestimmung ist, – Überbestimmung als ein Bringen in die rein theoretische Haltung. Also ein Weniger? Das wäre schief; – gehen wir ins Einzelne! Grunderfahrung von Existenz, von welcher Welt?

14. Zu § 16

Zum Abschnitt über Dilthey

Konstitution ist letztlich ein Ordnungsbegriff; bei *Natorp*, wo sie radikal logisch gefaßt ist, am schärfsten sichtbar, aber auch da, wo der Panlogismus gemildert ist, wird am Grundsinn der Idee nichts geändert, selbst dann nicht, wenn man unter dieser Idee möglichst unmittelbar das Bewußtsein sich zugänglich zu machen sucht.

*** [Ein Wort unleserlich.]

Also: das Leben als Erlebnisganzheit in einem Ordnungszusammenhang philosophisch endgültig bestimmt.

Sofern Philosophie anstrebt: Hebung, Sicherung, Festigung des Daseins, muß versucht werden, radikal aus diesem Motiv den Begriff der Philosophie bestimmt sein zu lassen, d. h. das Erlebnisproblem so zu stellen, daß es diesem Motiv genuin entsprechend ist.

Möglichkeiten der Problemstellung zu verstehen: jetzt Natorp als schärfster Gegensatz gegenüber Dilthey, vermutlich dann die Idee der Konstitution zurückgedrängt. Nachzusehen, wie weit es gelungen ist, wie weit andere Motive die Problematik bestimmen, wie weit sie überhaupt philosophisch expliziert sind und Klarheit über den Sinn solcher Explikationen herrscht.

Dilthey, der ›Lebensphilosoph‹ – man ist in großer Gefahr, sofort mit der beliebigen Mißdeutung anzusetzen und alle positiven neuen Momente und Tendenzen und deren Verständnis aus der Hand zu geben.

Es ist ein noch nicht aufgelöstes Rätsel aller geistigen Interpretation, daß es dann, wenn ihre Motive und Vorgriffe ursprünglich erfahren, explizit angeeignet und durchlaufen sind, sie ihre aufschließende und offenbarende Macht bewährt. Vielleicht läßt sich alle Philosophie nach der Ursprünglichkeit der Interpretationsmotive und Interpretationsvorgriffe bestimmen. (Konstitution ist eine theoretisch einstellungsmäßige und verdinglichend ordnungshafte Interpretationsform.)

Ordnungsbegriff und Ordnungszusammenhang, Ordnungsbestimmungen – nichts Abgesetztes, Selbstursprüngliches, sondern in Prozessen der Ausformung und des *einstellungsmäßigen* Heraustretens.

NACHWORT DES HERAUSGEBERS

Der Band 59 der Martin-Heidegger-Gesamtausgabe enthält den erstmals veröffentlichten Text der Vorlesungsausarbeitung für das Sommersemester 1920 an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Heidegger hat zweimal je Woche gelesen, also »zweistündig« im traditionellen Sprachgebrauch. Wie die Nachschrift von F. J. Brecht dokumentiert, begann Heidegger mit der Vorlesung am 6. Mai und endete am 26. Juli 1920. Am letzten Tag hat er zweimal gelesen. Diese beiden Vorlesungsstunden decken sich mit den §§ 18 und 19 der vorliegenden Edition.

Das Gesamtmanuskript besteht aus einem 34-seitigen Vorlesungsmanuskript und 40 Beilagen in vier Konvoluten. Für die Transkription der Originalhandschrift stand mir eine sehr gute, allerdings nicht lückenlose maschinenschriftliche Abschrift von Fritz Heidegger sowie eine, was das Vorlesungsmanuskript anbelangt, vollständige Abschrift von Dr. Hartmut Tietjen zur Verfügung. Hilfreich waren außerdem drei handschriftliche Vorlesungsnachschriften von Oskar Becker, Franz Josef Brecht und Karl Löwith. Alle zur Verfügung stehenden Schriften – Originalhandschrift, Abschriften und Nachschriften – wurden mehrfach kollationiert.

Die 34 Folioblätter in Querformat zeigen den bekannten Aufbau: links der fortlaufende Text der ersten Niederschrift, rechts markierte Einschübe und nichtmarkierte Ergänzungen. Im letzteren Fall konnte die Einordnung in den Gesamttext nur aus der Texthöhe, dem Kontext oder Sinnzusammenhang erschlossen werden. Für diesen nicht seltenen Fall erwiesen sich die Nachschriften als sehr wichtig, wenn sie nicht ohnehin eine direkte Ermittlung des Ortes ermöglichten. War die Einordnung auf keine der genannten Weisen möglich, habe ich die Ergänzung ans Ende des Absatzes gerückt und durch Einklammerung gegenüber dem fortlaufenden Text abgehoben.

Alle Überschriften außer denen der Hauptteile stammen von mir; sie wurden allerdings in enger Anlehnung an den Text des Vorlesungsmanuskriptes oder an den der Nachschriften gewählt. In der Handschrift findet sich direkt über dem Titel der Vorlesung der Vermerk: »Untersuchung über den Begriff der phänomenologischen Philosophie – I. Untersuchung«. Dieser Vermerk findet in den Nachschriften keine Erwähnung und ist in der Edition fortgeblieben.

Die Absatzgliederung stammt von Heidegger selbst. In wenigen Fällen, z. B. bei größeren Einfügungen, war eine weitere Untergliederung ratsam. Die Interpunktion mußte häufig ergänzt und differenziert werden, da Heidegger innerhalb der Absätze zumeist nur Gedankenstriche verwendet. Alle Zitate wurden verifiziert; umwillen des Vortrags vorgenommene Veränderungen bei der Zitation wurden wieder rückgängig gemacht. Zuweilen mußten die Zitate etwas erweitert werden, um den Einschüben und Ergänzungen die passenden Bezüge zu verschaffen.

Die bei den Beilagen vorfindlichen Seitenverweise auf das Vorlesungsmanuskript erlauben keine genaue Zuordnung, da sich eine Manuskriptseite auf durchschnittlich vier Seiten im edierten Text erstreckt. Aus Exzerpten bestehende Beilagen wurden nicht ediert.

Das vorhandene Vorlesungsmanuskript ist nicht vollständig. Vor allem fehlt der vorgetragene Dilthey-Teil. Meine Suche im Deutschen Literaturarchiv Marbach, bei der ich von Dr. Joachim W. Storck unterstützt wurde, blieb erfolglos. Ich entschloß mich daher, den Rest der Vorlesung durch die entsprechenden Partien der Nachschrift von Oskar Becker zu vervollständigen. Ausschlaggebend für die Wahl dieser Nachschrift statt der von F.-J. Brecht oder der von Karl Löwith waren ihre höhere Geschlossenheit sowie ihre größere Flüssigkeit. Sehr nützlich war mir eine von Dr. Friedrich Hogemann im Hegel-Archiv angefertigte Transkription der schwer lesbaren Nachschrift von F.-J. Brecht. Sie ist mir freundlicherweise von Dr. Hogemann mit

Erlaubnis von Prof. O. Pöggeler zugänglich gemacht worden, wofür ich beiden Herren zu danken habe.

Die Nachschrift von Oskar Becker umfaßt 183 Seiten im Klein-Oktav-Format. Sie ist ab Seite 112 lückenlos und auch hinsichtlich der Absatzgliederung ohne jeden Eingriff übernommen worden (im vorangehenden Drucktext S. 146 ff.).

*

Die Bedeutung, die Heidegger offensichtlich dieser Vorlesung beigelegt hat, kommt in dem schon erwähnten Titelvermerk »Untersuchung über den Begriff der phänomenologischen Philosophie – I. Untersuchung« zum Ausdruck. Es darf freilich vermutet werden, daß die allzu naheliegende, ursprünglich wohl aber so gemeinte Assoziation zu den »Logischen Untersuchungen« Husserls die Veranlassung gegeben hat, diese Zuordnung wieder fallenzulassen. Gleichwohl trifft dieser probe-weise notierte Obertitel die Intention der Vorlesung sehr gut, so daß man geradezu von einer Schlüsselrolle dieser Vorlesung sprechen kann. Intensiv wie in keiner der vorhergehenden und auch nachfolgenden Vorlesungen wird das neue Kernstück der phänomenologischen Methode, nämlich die phänomenologische Destruktion, die wiederum in eine phänomenologische Diudication mündet, dargestellt und gehandhabt. Manches davon ist in die Jaspers-Rezension (GA Bd. 9, S. 1 ff.) eingegangen.

Der festgehaltene Vorlesungstitel ist noch von der vorausgegangenen Vorlesung »Grundprobleme der Phänomenologie« her zu verstehen, in der die Wissenschaft im allgemeinen als Ausdruckszusammenhang des Lebens und die Phänomenologie im besonderen als Ursprungswissenschaft des Lebens an sich bestimmt worden sind (vgl. *Grundprobleme der Phänomenologie* [1919/20], hrsg. v. Hans-Helmuth Gander, GA Bd. 58, S. 78 ff.). Der Titelteil »Phänomenologie des Ausdrucks« bezieht sich demnach auf die Eigenart phänomenologischer Begriffe, nämlich Ausdrucksbegriffe und keine Ordnungsbegriffe zu sein (a.a.O., S. 143, 240, 262). Der Titelteil »Phänomenologie der

Anschaung« bezieht sich wiederum auf das, wodurch diese Begriffe gebildet werden, nämlich das phänomenologische Verstehen, das als Ursprungsverstehen ein »anschauendes Vor- und Rückgreifen – im Sinne des prozeßartigen *Mitgehens*« (a.a.O., S. 185) ist.

Es kann darum auch nicht verwundern, daß diese Vorlesung eine erhebliche Rolle bei der erstaunlich frühzeitigen Rezeption Heideggers in Japan gespielt hat (vgl. *Aus einem Gespräch von der Sprache* [GA Bd. 12, S. 86]).

*

Für die Übertragung der sehr verantwortungsvollen, aber auch Einblick gebenden Aufgabe dieser Vorlesungsedition bleibe ich Herrn Dr. Hermann Heidegger dankbar verbunden.

Herr Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann und Herr Dr. Hartmut Tietjen haben sich freundlicherweise angeboten, den edierten Text noch einmal zu kollationieren. Für diese zusätzliche Mühe und die dabei ergangenen wertvollen Editionshilfen habe ich mich sehr zu bedanken.

Beim Korrekturlesen schließlich leisteten die Herren Andreas Preußner, MA und Georg Scherer ausführliche und äußerst verantwortungsbewußte Hilfestellungen.

Köln, Mai 1993

Claudius Strube



