

# **Von der Notwendigkeit der Krise**

Pavel Kouba



CFB-03-05 / CTS-03-06

**July 2003**

Pavel Kouba (Prag)

## VON DER NOTWENDIGKEIT DER KRISE

Die Welt, in der wir leben, zeichnet sich dadurch aus, daß die Dinge in ihr nur im Kontext unseres Lebens Bedeutung gewinnen, unser Leben aber nur im Kontext des uns Begegnenden. Der Mensch ist so vor eine Aufgabe gestellt, die er zwar nicht zu lösen vermag, die es ihm jedoch ermöglicht, zu sein. Die Philosophie, wie Husserl sie verstand, d. i. als ideale Teleologie der europäischen Geschichte, ist ihrem Wesen nach ein Versuch, diese Aufgabe dadurch zu bewältigen, daß man für sie eine feste theoretische Grundlage findet. Die Entstehung der theoretischen Einstellung im antiken Griechenland stellte für Husserl bekanntlich das Ende des endlichen Menschentums und den Anfang der Arbeit an einer neuen Entwicklungsstufe des Lebens dar; dieses neue Leben soll imstande sein, in Abkehr von allem praktischen Interesse zur absoluten Universalität der reinen Theorie zu gelangen und sich selbst im Einklang mit ihrer idealen Norm zu formen.

Das Streben nach einer universalen Theorie der Welt gerät indes nach Husserls Überzeugung in unserer Zeit in eine sich ständig vertiefende Krise. Denn die neuzeitliche Wissenschaft erreicht ihre methodische Reinheit, indem sie - eine konsequente mathematische Idealisierung der Objektivität durchführend - ihren eigenen subjektiven Ursprung völlig ignoriert. Und die Philosophie, die das Subjektive thematisiert, weiß mit ihm wenig anzufangen: entweder vergegenständlicht sie es und gliedert es in das objektive Natursein ein, oder sie verfällt dem Skeptizismus und verzichtet auf jegliche objektive Wahrheit.

In solcher Lage stellt Husserl das Programm einer universalen und reinen Geisteswissenschaft auf, die die Kluft zwischen den Natur- und Geisteswissenschaften überbrückt und den Grundstein für eine endgültige wissenschaftliche Erklärung legt, indem sie zeigt, daß die Natur der Naturwissenschaft, d.h. die Natur für den forschenden Geist, eine Wissenschaft vom Geist voraussetzt, und daß nur der Geist in seiner Selbständigkeit wahrhaft wissenschaftlich und rational erforscht werden kann. Nach dem anfänglichen, vielleicht unvermeidlichen Umweg beginnt sich auf diese Weise die ursprüngliche Intention der theoretischen Einstellung endlich zu erfüllen.

Den Ausgangspunkt für die Überwindung der gegenwärtigen Krise sieht der späte Husserl in der Thematisierung der Lebenswelt, des unabdingbaren Rahmens aller objektivierenden Aktivitäten der Naturwissenschaftler. Es gilt nun, diesen immer wieder vergessenen Hintergrund des Sinnes zu durchleuchten, und die *ihm* eigenen Rationalitätsformen zu zeigen. Im Begriff der Lebenswelt ist dabei die Möglichkeit schweigend unterstellt, einen äußerst wichtigen Schritt zu tun: den Grundsinn der natürlichen Einstellung voll zu erhalten und gleichzeitig diesen Sinn durch thematisierende Reflexion zu überschreiten.

Der Wissenschaftler, der in der natürlichen Einstellung Objektivierungen vollzieht, bildet mit seinem "subjektiven" Sein für diese Objektivität eine bedingende Sphäre, die im gegebenen Augenblick zwangsläufig unthematisch bleibt. Diese Sphäre kann freilich thematisiert werden, dann stellt sich aber heraus, daß wir in unserem Sein "objektiv" bedingt sind.

Da Husserl beabsichtigt, mittels der Thematisierung der Lebenswelt eine *absolut* fungierende Subjektivität zu entdecken und zu ergründen, muß er die wesentliche Endlichkeit der natürlichen Einstellung, d. h. die Notwendigkeit, bei der ausweisenden Thematisierung jeder Sphäre unthematisch "anders" zu sein, konsequent eliminieren. Die Lebenswelt, unerreichbar und dunkel für objektive, nach draußen gekehrte Wissenschaften, ist bei ihm in der transzendentalen Reflexion ohne Einbuße objektivierbar, und kann daher die erste Stufe einer neuen, unbedingten Wissenschaftlichkeit darstellen, die zu ihrem Thema die Welt als Ganzes haben wird.

Wir begegnen hier auf einer komplexeren Ebene derselben Gedankenoperation, in der die Phänomenologie als solche gründet: das intentionale Sein der Subjektivität *bleibt* intentional, auch wenn es nach dem Vollzug der Epoché aufhört, nach draußen gekehrt *zu sein*. Die Intentionalität geht in der Reflexion nicht verloren und kann deshalb erkannt werden. Im Außerspielsetzen des Weltglaubens kehrt die Subjektivität zu sich selbst, so daß man nun nach Husserl die intentionale Struktur als Ganzes im Blickfeld hat und ihre detaillierte Analytik ausarbeiten kann. Das fundierende Verhältnis zwischen der Gegebenheitsweise und dem gegenständlichen Sinn, das wir in der Ausschaltung unseres Weltglaubens untersuchen, ist in sich einsehbar, rational und kann zum Gegenstand einer reinen Theorie gemacht werden; die anfängliche Selbst-vergessenheit der Subjektivität ist weder notwendig noch unüberwindbar.

Während wir in der natürlichen Einstellung auf einzelne Gegenstände gerichtet sind, und die Welt als Horizont unthematisch bleibt, können wir in der radikalen Umkehr der phänomenologischen Reflexion die Welt selbst thematisieren. Diese Welt bleibt für das Bewußtsein zwar transzendent, aber sie wird eben in dieser Transzendenz als Idee einer universalen Einheit der synthetischen Leistungen von der transzendentalen Subjektivität konstituiert. Die Thematisierung der Welt setzt also eine transzendente, außer-weltliche Position voraus, wo wir zu unbeteiligten Betrachtern werden können. Erst nachdem wir diese Haltung eingenommen haben, eröffnet sich uns der universale Verweisungszusammenhang und somit auch die Hoffnung auf allmähliches Entdecken einer voll ausweisbaren, allgemein gültigen, absoluten Wahrheit.

Husserl verspricht sich von der Möglichkeit einer radikalen, reinen Wissenschaft und deren universalkritischem Potential auch eine radikale Verwandlung der Praxis; die Menschheit, die absoluter theoretischer Einsichten fähig ist, werde ebenfalls ihre Existenz den Normen der Idealität unterziehen, sich selbst aus den Vernunftideen formen, so daß sie für diese Existenz die volle Verantwortung werde übernehmen können. In dieser Verwandlung fällt die entscheidende Rolle der Philosophie zu; gerade sie, ihre wissenschaftliche Ausweisbarkeit und Selbst-Verantwortlichkeit soll die Menschheit zur vollen Autonomie führen. Bei näherer Betrachtung stellen wir sogar fest, daß jene neue, verwandelte Praxis nichts anderes ist als die Philosophie selbst. Husserl stellt sich die Realisierung, die praktischen Auswirkungen seiner Entdeckung des transzendentalen Horizonts hauptsächlich als Ausbreitung der phänomenologischen Bewegung vor, als "Erweckung von Nicht-Phänomenologen zu Phänomenologen". Dies ist auch völlig folgerichtig, denn nur die Philosophie, die dem Absoluten nachgeht, ist eine Handlung, die sich ein tatsächlich un-

endliches Ziel setzt. Beim Handeln im geläufigen Sinne sind dagegen die Einsichten, von denen es ausgeht, wie auch die verfolgten Ziele, wesentlich endlich.

\* \* \*

Die Einbeziehung der Lebensweltproblematik in die transzendental-phänomenologische Methodenlehre, wodurch auch immer bei Husserl motiviert, hat allerdings in der Sicht *Heideggers* die Notwendigkeit und Universalität der reduktiven Methode gar nicht erwiesen; es zeigte sich vielmehr, daß sich Husserl statt von Phänomenen und Sachen selbst weiterhin von einigen metaphysischen Vorurteilen leiten läßt. Der Grundzug des metaphysischen Denkens besteht ja für Heidegger in der Bestrebung, das Sein des Seienden als Substanz zu denken, als ἀρχή, die anwesend bleibt, auch wenn wir alles Unwesentliche abziehen. Zu einer solchen Substanz ist in der Neuzeit das Subjekt im Sinne des Erkenntnissubjekts geworden, und Husserl verbleibt nach Heideggers Ansicht in dieser Tradition, da er das Sein des Seienden als eines "Objekts" in den konstitutiven Akten der Subjektivität fundieren will.

Husserl hat am naturwissenschaftlichen Objektivismus die Naivität kritisiert, mit der dieser seinen subjektiven Ursprung überspringt und vergißt; dem frühen Heidegger erscheint naiv nicht nur die wissenschaftliche Objektivierung der Natur, sondern auch der Glaube an die Objektivierbarkeit der Welt im Ganzen, d.h. der Glaube an die Möglichkeit einer transzendentalen Theorie. Der Konflikt zwischen einer objektivistischen und einer transzendental-subjektiven Fundierung des Wissens verliert an Bedeutung, sobald der transzendente Standpunkt als höchster Ausdruck der Wissenschaftlichkeit zwar anerkannt, die Wissenschaft selbst aber als Vollendung der Metaphysik, d. h. der Seinsvergessenheit, begriffen wird. Für Heidegger ist es nicht ausschlaggebend, das gesuchte Fundament zu verändern und zu erweitern, sondern den Gedanken des Seins als eines dauerhaften Grundes, der theoretisch, aus der Distanz einsehbar wäre, vollends zu verlassen. Auch die intentionale Struktur ist nicht einfach vorhanden, einer uninteressierten, außer-weltlichen Reflexion des reinen Bewußtseins dargeboten: sie wird jederzeit getragen und erhalten durch die Weise, *wie wir sind*. In diesem Sinn stellt Heidegger die Frage nach dem Sein der Intentionalität.

Husserls Phänomenologie wird nach Heidegger ihrem eigenen Grundprinzip, das gebietet, von den Sachen selbst auszugehen, nicht gerecht, und zwar im wichtigsten Punkt: dort, wo sie unkritisch das cartesianische Motiv der Selbst-gewissheit des Subjekts übernimmt, um die intentionalen Beziehungen in einer künstlich abgetrennten Sphäre des "reinen Bewußtseins" zu rekonstruieren. Für Heidegger ist die "Subjektivität" weder transzendental noch absolut und sie wird auch nicht in der Immanenz der apodiktischen Erkenntnis ohne weiteres sich selbst zugänglich: sie ist eine endliche Transzendenz, die sich nur im Vollzug ihres Seins zugänglich ist und die nie ganz auf Distanz zu sich gehen kann. Durch die Polemik gegen das betrachtende, "theoretische" Gepräge von Husserls Lehre sucht Heidegger nicht, wie schon des öfteren konstatiert wurde, den Nachdruck auf die "Praxis" zu verschieben: er will das Sein in der Welt begrifflich artikulieren, das eine Teilung dieser Art gar nicht zuläßt, weil in ihm jede erkennende Erfahrung Bestandteil des zeitlichen Vollzugs der Sorge bildet.

Die "Sache" der Philosophie sind also nicht die absolut gegebenen intentionalen Strukturen, es ist das Sein in der Welt, das man keineswegs auf bloßes "Vorhandensein" reduzieren darf. Heidegger erfaßt dieses Sein im Begriff der Sorge und den temporalen Charakter der Sorge bestimmt er dadurch, daß sie schon immer vor-sich und bei-etwas, immer "anders" und "in bezug auf anderes" ist, d. h. in Möglichkeiten, die wesentlich zu ihr selbst gehören. Zum Dasein gehört immer eine bestimmte Welt: das bedeutet, daß es uns um unser eigenes Sein immer *bei-etwas* geht, und um das Sein von etwas schon immer *auf unsere eigene Weise*. Um sich zu finden, bedarf darum das Dasein keiner Rückwendung zu sich selbst: "Es *findet sich*," wie Heidegger sagt, "primär und ständig *in den Dingen*, weil es, sie betreuend, von ihnen bedrängt, immer irgendwie in den Dingen ruht."<sup>1</sup> Dieses Sein in Möglichkeiten ist nicht voll objektivierbar und seine Einheit ist nicht beweisbar; sie ist nur in dem Maße wirklich, in dem sie nicht nötig hat, bewiesen zu werden.

Die Philosophie ist somit keine unendliche Theorie, die sich eine vollendete Objektivierung des Lebens zum Ziel setzt, sondern eine Selbst-Explikation des Lebens als In-der-Welt-Seins, eine Äußerung des Lebens, das kein "Faktum" ist, nicht einmal ein transzendentes. Die Philosophie kann folglich auch keine absolute Verantwortung übernehmen: sie ist Ausdruck einer wesenhaft endlichen Verantwortung. Das, was uns hier zu Verantwortung ruft, was auf uns "im philosophischen Begriff den Angriff richtet", ist unser Sein selbst.

\* \* \*

Für den Begriff unseres Seins selbst ist indes eine Zweideutigkeit bezeichnend, die in verschiedenen Gestalten das ganze frühe Denken Heideggers durchzieht. Unser Sein in der Welt wird als Sorge bestimmt; wir sind also ein Seiendes, "dem es bei seinem In-der-Welt-sein um dieses Sein selbst geht"<sup>2</sup>. Soll eine solche Bestimmung ihr volles Gewicht haben, muß sie gleich ursprünglich bedeuten, daß es diesem Seienden um "sein" (d. h. eigentliches) Sein selbst geht, sowie um "dieses Sein" (d. h. um das Sein in der Welt, beim Seienden). Diese Doppeldeutigkeit erlaubt jedoch zugleich, auf das eine oder das andere besonderen Nachdruck zu legen. Daß das Selbst-sein und das In-der-Welt-sein dasselbe besagen, ist in dieser ausgeprägten Form Heideggers eigene Entdeckung, und er ist sich darüber klar - und hebt wiederholt hervor - , wir seien wir selbst primär bei den Dingen, und die ontologische Struktur des Verfallens sei kein "Verfall" und "Niedergang", sondern gerade die Grundart des In-der-Welt-seins. Trotzdem stellt er in konkreten Analysen beides meistens gegeneinander. Ein

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA Bd. 24, S. 226.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA, Bd. 20, S. 406, oder *Sein und Zeit*, 41.

Selbst zu sein heißt dann in der Regel sich *nicht aus den Dingen* zu verstehen; das Dasein ist eigentlich es selbst *im Unterschied dazu*: in Angst, Verschwiegenheit und Vorlaufen zum Tode, d. h. in seiner eigensten Möglichkeit.

Es scheint, als ließe sich hier auch Heidegger statt durch die "Sache selbst" durch ein traditionelles metaphysisches Motiv leiten: durch die Rückkehr der Subjektivität zu sich selbst, auf der - wenn auch in anderem Sinn - ebenfalls Husserl seine Methode aufgebaut hat. Die Existenz der Intentionalität wie der Transzendenz besteht im Aus-sich-Heraustreten, d. h. de facto im Sich-selbst-Verlieren; Husserl und Heidegger versuchen auf verschiedene Weise, eine "Rückkehr" zum ganzheitlichen Sein zu denken, in dem das Sich-selbst-Überschreiten erhalten bleibt, zugleich aber aufhört, ein Sich-selbst-Verlieren zu sein. Husserl vollbringt diese Umkehr im Akt der ἐπιποχή, in der phänomenologischen Wendung des Blicks, die das Feld der universalen Theorie eröffnet; Heidegger faßt sie nicht "theoretisch", als einen Anfang der apodiktischen Erkenntnis, sondern als existenziale Modifikation, die das eigentliche Selbst-sein ermöglicht.

Daß eine solche Umkehr bei Heidegger überhaupt denkbar ist, hängt eng damit zusammen, daß er die zweideutige Struktur des In-der-Welt-seins zuletzt doch als eine - ungeklärte - Beziehung zwischen zwei Arten des Seienden mit unterschiedlichen "Seinsweisen" begreift. Beim näheren Zusehen stellen wir fest, daß Heidegger aus der metaphysischen Präsenz des Vorhandenseins nur *das* Seiende befreite, dessen Seinsweise das Da-sein ist, und daß er in diesem Seienden und seiner Differenz (Zeitlichkeit) für andere "Weisen" des Seins ein Fundament fand. "Das Zusammenspiel der verschiedenen Seinsweisen," sagt Heidegger, "ist nur, was es ist, gleichsam als jeweiliges Auseinanderspiel der primären Ganzheitsstrukturen *des Daseins selbst*".<sup>3</sup> So gesehen ist das Dasein ein unobjektivierbares, unmetaphysisches, zeitliches und in Möglichkeiten existierendes - Fundament. In welcher Hinsicht diese Linie von Heideggers Denken - ungeachtet der grundsätzlichen Unterschiede - in der Nähe Husserls und der ganzen Überlieferung verbleibt, ist außerordentlich gut an der Art und Weise abzulesen, wie sie von Jan Patočka übernommen und entwickelt wurde.

\* \* \*

Das Prinzip, das nach Husserl der geistigen Einheit Europas zugrundeliegt, ist die Forderung, all unser Denken und Handeln solle auf der Einsicht beruhen. Diese Einsicht hat schon bei ihm zwei Aspekte: zum einen die theoretische Neugier, die die Gegebenheit verständlich machen will, zum anderen die verantwortliche Gestaltung der eigenen Existenz. Husserl rechnet zwar mit dem zweiten Aspekt, hält ihn aber eher für eine selbstverständliche Folge einer gänzlich evidenten Erkenntnis und begnügt sich darum in diesem Punkt mit einer allgemeinen Feststellung. Patočka greift nun mit Heideggers Hilfe gerade diesen Aspekt in vollem Ernst auf. Dies zeigt sich auch daran, daß er die Ursache der Krise der Wissenschaften

---

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA, Bd. 20, S. 422 (Hervorh. P.K.).

nicht primär mit Husserl in der Halbheit und ungenügenden Radikalität der theoretischen Einsicht sieht, sondern in der Abkehr des Wissens von verbindlicher und verantwortlicher Selbstgestaltung zugunsten des theoretischen und technischen "Erfolgs". Es geht ihm also - im Unterschied zu Husserl - nicht um die Krise der Wissenschaften, die in eine Sackgasse gerieten, sondern um die Krise der menschlichen Existenz, die unter anderem durch die immer stärkere Vorherrschaft der Wissenschaften verursacht wurde.

Auch Patočka kritisiert den übermäßigen Intellektualismus von Husserls transzendentalen Projekt einer unendlichen Objektivierung und verleiht, ähnlich wie Ludwig Landgrebe, einigen der wichtigsten Schritte phänomenologischer Methodik eine ausdrücklich existenziale Bedeutung. (Sehr charakteristisch hierfür ist z. B. seine Deutung der ἐποχή als Erfahrung der Freiheit.) Die verantwortliche Selbstformung ergibt sich für Patočka nicht aus der zweifelsfreien und universalen Ausweisbarkeit, die auch die Leistungen der Subjektivität miteinschließt, sondern aus dem dramatischen Ringen des Subjekts um den Sinn des eigenen Seins. Erst der Aufschwung der existenzialen Umkehr, in dem wir mit unserer ungesicherten Endlichkeit konfrontiert werden und unsere Entschlossenheit, sie zu tragen, bezeugen, bildet den Boden für eine wirkliche Einsicht und damit auch für die Überwindung der gegenwärtigen Krise.

Patočkas Position ist u. a. dadurch bemerkenswert, wie sie Heideggers Motiv der möglichen Eigentlichkeit des Daseins mit Husserls Teleologie der europäischen Geschichte verbindet. Das Ideal des Lebens aus der Einsicht erscheint Patočka nur in dem Fall als unreal, wenn wir unter Einsicht die *Erreichung* apodiktischer Evidenz in der reinen Theorie verstehen: "Das Ideal einer totalen Reflexion, welche mit definitiver Klarheit zu unterscheiden weiß dasjenige, was sie *sieht*, vom demjenigen, was sie annimmt, meint und vermutet, ist wohl nicht realisierbar [...]." Dennoch muß und soll dieses Ideal weiterhin verfolgt werden: "[...] aber als Streben nach einem Maximum an Klarheit bleibt es trotzdem gültig und zeichnet die Möglichkeiten, den Weg eines Lebens zur Wahrheit und in der Wahrheit vor, welcher von Philosophie und Wissenschaft beschritten wird."<sup>4</sup> Der Weg zu diesem Ziel erfordert nicht mehr die Sicherstellung eines absoluten Bodens, sondern die selbst-verwirklichende Entschlossenheit: das Wahre einer Einsicht "[...] ist nicht bloß da, sondern es gilt für uns, wir haben dafür einzustehen und dadurch uns selber erst zu einer Einheit, wo Eingesehenes universal gilt, zu gestalten."<sup>5</sup> Für Patočka bleibt also die Einsicht ein gewagtes, doppeldeutiges Unterfangen, sie ist kein sicherer Besitz, sondern ein Weg und ist deshalb auf einen immer erneuerten Aufbruch zur Eigentlichkeit angewiesen: sie hat, wie Patočka sagt, einen "moralischen Kern". Eine solche Auffassung der Einsicht erlaubt es aber zugleich - falls es zu

---

<sup>4</sup> J. Patočka, Europa und Nach-Europa, in: *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Stuttgart, Klett-Cotta 1988, S. 208.

<sup>5</sup> a.a.O., S. 209.

keiner Atrophie dieses Kerns kommt - dem Husserlschen Ideal Treue zu halten und die teleologische Einheit der europäischen Geschichte zu erhalten: "Aus all diesen Gründen ist das auf Einsicht gegründete Leben ein Wagnis. Freilich hat sich dort, wo dies Wagnis unternommen wurde, die Positivität der Einsicht insofern gezeigt, als ein bestimmtes, jeder Skepsis enthobenes Wissen, worüber immer Übereinstimmung erzielt werden kann, als gesichert gilt."<sup>6</sup> Die Selbstverwirklichung kann also Selbstverwirklichung der Vernunft bleiben, aber der Grund, der diese unendliche Aufgabe trägt, ist keine theoretische Evidenz mehr: es ist praktisch-moralischer Vollzug des eigentlichen Seins.

In seiner unvollendeten Arbeit über Europa, aus der wir soeben zitierten, hat Patočka ein Bild der europäischen Geistesgeschichte skizziert, in dem sich die erwähnten Aspekte der Einsicht (universale Erkenntnis des Vorgegebenen und verantwortliche Selbstgestaltung) in zwei einander ergänzenden Linien der Metaphysik entfalten: der demokritischen und der platonischen. In Patočkas idealer Rekonstruktion haben sie eine gemeinsame Endabsicht: die Erkenntnis des wahren Seins und die Sicherung einer wesenhaften Beziehung zwischen ihm und dem Menschen. Aus der ersten Metaphysik entwickelt sich der Entwurf einer universalen Wissenschaft, die dem Menschen wirksame Mittel zur äußeren Macht über die Welt verleiht, die andere entwirft moralische Ideale, die den Rahmen für das innere Leben der Seele zwischen Aufschwung und Verfall, zwischen Gut und Böse abstecken; nur diese Ideale vermögen es, das äußere Wissen zu integrieren, da sie ihm die Ziele setzen.

Der Schlußstein, in dem sich Erkenntnis und Selbstgestaltung treffen, ist bei Patočka die "Sorge für die Seele"; ein Begriff, durch den er versucht, der ursprünglichen metaphysischen Intention einen neuen, nicht-metaphysischen Gehalt zu geben. Es geht nun nicht mehr um die Erreichung absoluten Wissens, sondern um die Übernahme der Situiertheit zwischen Aufschwung und Verfall, d. h. um ausdrückliche Übernahme unserer eigenen endlichen Freiheit. Erst diese suchende Freiheit fundiert die Kontinuität der *Geschichte*. Und die Geschichte, aufgefaßt als "Schauplatz des inneren Kampfes des Menschen um Echtheit und Eigentlichkeit",<sup>7</sup> stellt für Patočka eine Möglichkeit dar, wie wir den tragenden Impuls der metaphysischen Tradition auch heute bewahren können, zu einer Zeit also, wo sich die Ansprüche dieser Tradition auf einen positiven Zugang zum Absoluten als illusorisch erwiesen haben.

Der geschichtliche Mensch existiert über dem Niveau des "bloßen Lebens", in der Suche nach dem einheitlichen und selbst-verantwortlichen Leben, und die Krise Europas hat ihre Wurzel in dem sich verschärfenden Widerspruch zwischen diesem geschichtlichen Sein und dem objektivistisch-naturalistischen Selbstverständnis des Menschen, der sich auf die Rationalität der technischen Mittel konzentriert hat. Gerade diese Rationalität, die ein "besseres" Leben ermöglicht, übernehmen moderne außereuropäische Gesellschaften, nach

---

<sup>6</sup> a. a. O., S. 231 f.

<sup>7</sup> Die Epochen der Geschichte, a. a. O., S. 184. Zit. nach dem Manuskript "Das Geschichtsschema".

Patočka allerdings ohne die ursprüngliche und grundlegende Frage nach dem *guten* Leben, die inzwischen auch in Europa vergessen wurde. Die Expansion der europäischen Rationalität und die mit ihr einhergehende Krise könnte nach Patočkas Meinung Gelegenheit und Anstoß dazu geben, daß sich die Menschheit der Quelle ihrer Rationalität und Geschichtlichkeit, d. i. des moralischen Selbstverständnisses wieder entsinnt.

\* \* \*

Patočka wußte Heideggers Konzept der möglichen Eigentlichkeit des Daseins zu einer Neuinterpretation klassischer Themen zu nutzen, einschließlich der Husserlschen Perspektive der transzendentalen Erkenntnis, und zu zeigen, daß man auf diese Weise das moralische und humanistische Ethos einer Umkehr zum wahren - im gegebenen Falle nicht-seienden, geschichtlichen - Sein nicht aufzugeben braucht. Die Möglichkeit einer solchen Auslegung bezeugt indirekt, daß Heideggers Konzeption des zeitlichen Seins des Daseins mit Recht auch als ein neuer Typ des ontologischen Fundaments verstanden werden kann. Nun war aber gerade das einer der Hauptgründe, warum sich Heidegger selbst von seiner *Fundamentalontologie* später distanzierte. Und es erklärt auch, warum Patočka, der die Entwicklung Heideggers sorgfältig verfolgte, sein spätes Denken nie innerlich annehmen konnte.

In dem, woran Patočka am meisten liegt, d. h. im ungesicherten Kampf des Subjekts um ein wahres Sein, wird nämlich auch bei der nicht-metaphysischen, ungegenständlichen Auffassung dieses Seins die Schlüsselstellung weiterhin dem menschlichen Subjekt beigemessen: von *seiner* Entschlossenheit hängt es hier ab, inwiefern das Sein in seinem wahren Wesen zu Wort und zur Geltung wird kommen können. Beim späteren Heidegger wird dagegen betont, die Seinsvergessenheit sei kein Fehler oder eine Verfehlung des Menschen und dessen bisherigen Denkens, und kann deshalb durch keine Umkehr, durch keine ausdrückliche Übernahme der Seinsfrage wettgemacht werden. Bei einer solchen Problemauffassung denken wir nach Heidegger das Sein immer noch aus dem Hinblick auf das "Differente", und nicht die Differenz selbst. Es gilt, die Differenz (von Sein und Seiendem) sowie die Identität (von Sein und Denken) aus der sich verbergenden "Lichtung" zu denken, die dem Anwesenden und Abwesenden eine gemeinsame Offenheit und dem Sein und Denken ein Zueinandergehören gewährt, d. h. aus dem Ereignis des Seins selbst. Statt im verantwortlichen und eigentlichen Selbst-sein den "Grund" zu erreichen, werden wir jetzt dem Abgrund des Seins selbst überantwortet.

Von diesem Ereignis des Seins ist keine Distanz denkbar, es sei denn als ein Geschehen seiner selbst. Der Mensch steht ihm nicht als einem Anspruch oder Aufruf seines eigenen Seins gegenüber, und es geht auch nicht primär um den Menschen: der gehört in dieses Ereignis durch sein geschichtliches Wesen, das indes "nichts Menschliches" ist. Das Ende der Metaphysik bedeutet nur, daß das Sein nicht mehr durch Subjekt als ein höchstes Seiendes vorgestellt wird, und die Verborgenheit des Seins nicht mehr vergessen wird. Diese Verborgenheit ist aber keineswegs aufgehoben: gerade ihr kann sich jetzt das Denken zuwenden, indem es die Anwesenheit des Abwesenden zu denken vermag. Dem ganz Anderen

als das Seiende Platz haltend, erwarten wir die Ankunft des Seins, in der unser Denken für das noch zu Denkende verwendet werden wird.

Es scheint, als wären Heideggers späte Überlegungen auf ähnliche Weise unentschieden wie seine Position aus der Zeit um *Sein und Zeit*. Der frühe Heidegger vermag die in ihrer Unteilbarkeit paradoxe Struktur des In-der-Welt-seins zu zeigen, aber zugleich stellt er das eigentliche Selbst-sein *gegen* das Sein durch die Dinge; späterhin zeigt er die Welt als widerstreitendes Zusammenspiel der Dimensionen, die durch uns gehen, aber zugleich denkt er die Ankunft des sich entziehenden Seins selbst (im hörenden Sagen der Dichter und Denker). Aus dieser Perspektive stellt die "Kehre" auf dem Denkweg Heideggers keine so bedeutende Verwandlung dar, wie es auf den ersten Blick scheinen möchte, da die Verschiebung des Nachdrucks vom fundamentalen Selbst-sein zum Sein selbst und die Verabschiedung des "Aktivismus" der anfänglichen "Entschlossenheit" zugunsten der späteren "Gelassenheit" nicht das Zentrum der Problematik des *In-der-Welt-seins* betrifft.

Gleichwohl ist die Philosophie unseres ausgehenden Jahrhunderts gerade durch *diese* Verschiebung im Denken Heideggers stark beeinflusst, durch die Konzentration auf die Differenz, die Anwesenheit des Abwesenden, auf das Sich-entziehen des Seins. Die Ausprägungen des gegenwärtigen "Antifundamentalismus" sind allerdings sehr disparat, nur einige knüpfen tatsächlich an Heidegger an, und nur einige von ihnen bekennen sich auch dazu. Einen gemeinsamen Nenner finden wir wohl im Widerstand gegen die metaphysisch verstandene Einheit, gegen die Universalität des Logos', gegen das Sein, sofern unter ihm verabsolutierte Identität verstanden wird; in Verbindung damit bemühen sich die meisten dieser Konzeptionen, die Unterschiedlichkeit und Pluralität der Interpretationen anzuerkennen, die Ambiguität zu tolerieren und in der Getroffenheit durch die Differenz die Verantwortung für den "Anderen" zu tragen.

\* \* \*

Blicken wir von da aus zurück zu Husserl, sehen wir, daß uns von seiner Forderung einer universalen und endgültig ausweisbaren Wissenschaft eine tiefe Kluft trennt. An nichts wird sie so bemerkbar, wie an der unbekümmerten Selbstverständlichkeit, mit der Husserl Wörter wie "absolut", "apodiktisch", "rein" u. ä. m. handhabt. Lassen wir jedoch die Adjektive vorerst beiseite - wie verhält es sich mit der Forderung nach Einsicht selbst? Die Einsicht muß ja weder absolut noch rein sein: man kann sie zwar nicht im allgemeinen, rein und für immer von Illusion, Selbstbetrug und Lüge scheiden, aber ein konkretes Verständnis besteht eben darin, daß man in gegebener Lage diese Illusionen - mittels der Einsicht - durchschaut. Welches Licht wirft das Ethos der Einsicht auf die heutige Bereitschaft zur Pluralität der Sichtweisen, zur Toleranz oder Verantwortung für das "ganz Andere"? Ist dieses breite Spektrum von antifundamentalistischen Konzepten wirklich eine wahre, befreiende Benennung der heutigen Krise? Ist es nicht vielmehr eine verspätete polemische Reaktion, die sich wegen der ostentativen Ablehnung eines metaphysisch absoluten Fundaments - das allerdings im gegenwärtigen abendländischen Denken de facto nicht vorherrscht - auch der Möglichkeit

entschlägt, die endliche Einsicht positiv zu erfassen?

Wenn wir die Einsicht als endlich denken, dann ist sie nichts anderes als die Weise, wie wir in der Welt sind. Respektieren wir die volle Struktur von Heideggers Ausgangsposition (an die er sich nicht folgerichtig gehalten hat), können wir sagen, daß wir in der Welt am ursprünglichsten nicht dort sind, wo wir eigentlich wir "selbst" sind, im Unterschied zu unserem Sein "zur Welt", sondern wenn wir in möglichst hohem Maße *beides* sind. Die Widersprüchlichkeit dessen, was wir "zu sein haben", macht unser Sein zum In-der-Krise-sein, d. h. zur Sorge. In einer Welt zu sein bedeutet immer, daß es uns um unser eigenes Sein beim Anderen geht und beim Anderen um unser eigenes Sein: in der Welt sind wir ein Sub-jekt, das sich alles unterwirft, indem es allem unterworfen wird. Und da das eine nur auf Kosten des anderen möglich ist, heißt "verstehen" vor allem - verstehen zu sein.

Stellen wir jedoch das eine allgemein gegen das andere, oder wollen wir das eine vom anderen ableiten - und sei es auch von etwas "ganz anderem" und der Verantwortlichkeit dafür - wird die wirkliche Krisenhaftigkeit des Seins in der Welt verdeckt. Und die Krisenhaftigkeit zu "überwinden" kann in der Welt nur eines bedeuten - eine Katastrophe vorzubereiten. Denn in der Krise kündigt sich das In-der-Welt-sein an: gerade die Krise zeigt den herrschenden Zustand als einen Notstand, der eine Antwort erfordert (wobei die Antwort, die *für diesen Augenblick* das volle In-der-Welt-sein erneuert, durch ihre notwendige Einseitigkeit schon im nächsten Augenblick zur Bedrohung des In-der-Welt-seins wird).

In der Krise sind wir durch das κρίνειν, durch urteilendes Unterscheiden, das nicht über ein allgemeines Prinzip und von ihm abgeleitete Regeln verfügt, das eine bestimmte Begründungslinie nur durch persönlichen Einsatz übernehmen und deshalb nie "universal" sein kann. Gerade hier, beim situierten Urteil über die Relevanz der Kontexte - und nicht im Rahmen eines konstituierten Diskurses und dessen Regelsystems, spricht man über Wahrheit und Falschheit im Sinne der Einsicht. Gerade hier, wo es sich nicht um schlichte Anwendung von Begriffen handelt, interessiert uns eminent die Echtheit der Einsicht, weil sie unser Sein in der Welt betrifft. Es geht dabei keineswegs um einfaches "Tolerieren" der Ambiguität, sondern um ihre aktive Erneuerung: von Einsicht sprechen wir dort, wo es gelingt, auf klare und eindeutige Weise die Doppeldeutigkeit des Seins in der Welt wieder herzustellen. Diese befreiende Einsicht steht weder ganz in der Macht des Menschen selbst, noch in der Macht des "Seins selbst". Nur in der Spannung, die in einer Situation zwischen dem, was wir tun, und dem, wogegen wir es tun, vorübergehend entsteht, können wir erfahren, daß sich das Sein in der Welt neu geöffnet hat.

Das Gelingen der Einsicht braucht darum nicht bewiesen zu werden; das, wofür wir durch die Einsicht Verantwortung übernehmen, ist keine letzte Einheit der apodiktischen Theorie, sondern eben das Sein in der Welt. In diesem Sein ist jede Wirklichkeit zugleich Möglichkeit des Anderen, und jede Andersheit Möglichkeit des Wirklichen. Die Art und Weise, wie wir in dieser Welt sind, ist die Krise, in der sich die gegenseitige Angewiesenheit von Möglichem und Wirklichem, von Identischem und Anderem erhält, in der sich ihre gegenseitigen Verwandlungen abspielen.

Der Vollzug dieses Seins kann weder theoretisch noch moralisch untermauert werden;

die europäische Geschichtlichkeit ist nur eine der Formen, wie man das Sein in der Welt reflektieren kann, und gegenüber den anderen ist sie nur dadurch privilegiert, daß sie unsere Form ist. Bedeutet das Sein in der Welt, daß wir das uns Begegnende aus dem Kontext unseres Lebens verstehen müssen und unser Leben aus dem Kontext dessen, was uns begegnet, dann heißt dies: in der Beschränktheit offen zu sein. Nur aus diesem Grund vermögen wir durch unzählige geschichtliche, kulturelle und persönliche Welten in *einer* Welt zu sein.

Die Bedeutung der Philosophie liegt nicht in der Arbeit an der unendlichen Aufgabe einer einheitlichen und universalen Theorie der Welt, sondern darin, welche Rolle sie in unserem endlichen Sein hier und jetzt spielt. Wenn wir heute wieder und radikal zu fragen haben, was es heißt, in der Welt zu sein, dann nicht, um einer allgemeinen Lösung dieser Frage näher zu kommen, sondern um *mehr zu sein*, d. h. durch unser Sein möglichst allen wesentlichen Aspekten unserer Krise gerecht zu werden.