

# Vom König, der sich selbst die Krone stahl

Oder: Konstitutiv-lebensweltliche Phänomene und moderne Wissenschaften

(Teil I)

**Urs Leander Tellkamp**

*Hamburg, Deutschland*

**ABSTRACT.** Having stepped forward into the dawn of modern age, Renaissance Man found himself an utterly free individual in the centre of the world. But by developing modern sciences from there according to his very own perception, the attraction of the mathematically based idealism forced him to abstract from man's intuitive perspective and contingency. This dualism between subject and object has not been overcome ever since. Hence, how can we deal with introspection, intuition, inwardness or reflection? Twentieth century philosophy offers quite few attempts to explain this: Such are Edmund Husserl's lectures concerning the dualism mentioned and the crisis of mankind in its consequence, Martin Heidegger's introduction to instantaneous and pre-scientific experience of being, Thomas Nagel's illustrative considerations on how it might be like to be a bat and eventually the *hermeneutic return* enforced by thinkers like Hans-Georg Gadamer and Donald Davidson in response to the influential *linguistic turn*. I shall argue that man's relation to modern science looks like a kind of strange loop: Although depending on man's knowledge and creativity, modern science nevertheless seems to work the more effectively, the less it considers man's life-bound contingency. But then it claims to know more about us than we do ourselves. Or, in other words, man of modern age is like a king stealing his own crown.

*Keywords:* Observation of mental activity, scientific introspection, phenomenology, Steiner, Husserl, Heidegger, Gadamer, Davidson, hermeneutical approach, linguistic turn.

## 1. Einleitung und Überblick

In der vorliegenden „RoSE“-Ausgabe bilden Introspektion, geistig-seelische Selbstwahrnehmung und die Selbstbeobachtung des Denkens bzw. all deren Potentiale den Themenschwerpunkt des Grundlagentextes. Hierzu wurden die Herausgeber durch das Buch *Scientific Introspection: A Method for Investigating the Mind* des amerikanischen Psychologen William A. Adams angeregt.<sup>1</sup> Meine nachfolgenden Ausführungen nehmen das Thema auf, um wesentliche Gesichtspunkte aus *philosophischer* Perspektive in historischer und systematischer Absicht vorzustellen.

Bei meiner inhaltlichen Auseinandersetzung erwies sich Rudolf Steiner als Impulsgeber gedanklicher Transformation: Seine *Philosophie der Freiheit* bot den entscheidenden Fingerzeig, indem sie die Beobachtung des eigenen Denkens als „eine Art Ausnahmezustand“ (2005, S. 33) beschreibt. Demzufolge sei es unmöglich, das Denken *in progress* zu beobachten, sondern nur abgeschlossene Denktivitäten in retrospektiver

1. William A. Adams (2012). *Scientific Introspection: A Method for Investigating the Mind*. (als e-Book unter: <http://williamadams.blogspot.com>); vgl. a. die Rezension von Johannes Wagemann in RoSE, 4 (2), 2013, S. 151-156.

Form. Richten sich die Gedanken auf einen wahrgenommenen, äußeren Gegenstand, so kann man dieses aktive *Denken des Gegenstandes* Steiner zufolge nicht zugleich *seinerseits* gedanklich betrachten. Es sei daher „die eigentümliche Natur des Denkens, daß der Denkende das Denken vergißt, während er es ausübt“ (2005, S. 35). Die Erfahrung des auf einen Gegenstand gerichteten Denkens erfolge unmittelbar, nicht mittelbar: „Ich kann mein gegenwärtiges Denken nie beobachten; sondern nur die Erfahrungen, die ich über meinen Denkprozeß gemacht habe, kann ich nachher zum Objekt des Denkens machen“ (2005, S. 36). Gegenstandsgerichtetes Denken als aktiver Prozess des menschlichen Geistes und die gleichzeitige Einnahme der Perspektive kontemplativer Reflexivität schlossen einander aus. Denn: „Zwei Dinge vertragen sich nicht: tätiges Hervorbringen und beschauliches Gegenüberstellen“ (ebd.). Die Beobachtung des eigenen Denkens wähnt Steiner zudem „unabhängig von unserer Kenntnis der physiologischen Grundlagen des Denkens“ (2005, S. 37) und erteilt damit physikalistisch reduzierten Sichtweisen auf menschliche Denkprozesse eine berechnete Absage. Natürlich wird man in den Arealen und Synapsen des menschlichen Gehirns kein „*Ich*“, keine „*Freiheit*“ und keine „*Persönlichkeit*“ finden. Daraus jedoch den Schluss ihrer Nichtigkeit zu ziehen, käme der Absurdität gleich, die Existenz von „Energie“ und „Bewegung“ zu leugnen, weil man ihrer in den Knochen, Muskeln und Sehnen eines menschlichen Beines „nicht habhaft zu werden vermag. Die bis auf den heutigen Tag währenden Versuche, das menschliche Denken auf physikalische Vorgänge zu reduzieren, verleihen Steiners Betrachtungen ein besonderes Gewicht:

„Was ich am Denken beobachte, ist nicht: welcher Vorgang in meinem Gehirne den Begriff des Blitzes mit dem des Donners verbindet, sondern, was mich veranlaßt, die beiden Begriffe in ein bestimmtes Verhältnis zu bringen. Meine Beobachtung ergibt, daß mir für meine Gedankenverbindungen nichts vorliegt, nach dem ich mich richte, als der Inhalt meiner Gedanken; nicht nach den materiellen Vorgängen in meinem Gehirn richte ich mich. Für ein weniger materialistisches Zeitalter als das unsrige (die erste Auflage der *Philosophie der Freiheit* erschien 1894, Anm. d. Verf.) wäre diese Bemerkung natürlich vollständig überflüssig. Gegenwärtig aber, wo es Leute gibt, die glauben: wenn wir wissen, was Materie ist, werden wir auch wissen, wie die Materie denkt, muß doch gesagt werden, daß man vom Denken reden kann, ohne sogleich mit der Gehirnphysiologie in Kollision zu treten“ (ebd.).

Der Fokus auf das Denken als rein physikalischer Prozess, der naturalistisch vergegenständlicht und dargestellt werden kann, läuft in den einschlägigen Wissenschaften indes Gefahr, sich der eigenen Grundlagen zu berauben. Denn, so Steiner, es gäbe keine Möglichkeiten wissenschaftlicher Objektivität, die je eigenen Beobachtungen des Denkens begrifflich darzulegen, wenn allein das *Beobachtete* der Gegenstand der Theorie sein solle. In diesem Fall müsste man von einer objektiven Wissenschaft „zugleich fordern, daß sie auf alles Denken verzichte“, insofern dieses „seiner Natur nach über das Beobachtete hinaus“ gehe (2005, S. 50). An Rudolf Steiners Kritik des physikalistischen Reduktionismus anknüpfend, halte ich es für sinnlos, die erwähnten Selbstbeobachtungen als unwirklich, unhaltbar, substanzlos zu betrachten – denn in dem Moment, in dem ich denke, *meine* Beobachtung meines Denkens, meine Gedanken über meine Gedanken, seien bloß eingebildet und von daher null und nichtig, betreibe ich de facto bereits die Beobachtung meines eigenen Denkens. Mit anderen Worten besteht der Beweis des Puddings darin, ihn zu essen. Gegenargumente, denen zufolge die Beobachtung des Denkens ihre gegenständliche Belegbarkeit notwendig schuldig bleiben müsse, hätten ihrerseits zum einen die Kriterien solcher Belege darzulegen, stünden zum anderen aber für etwaige Behauptungen, infolge des Mangels an empirischen Beweisen sei die Beobachtung des Denkens bloße „*Einbildung*“, dringend unter Zugzwang, eben diese Einbildung empirisch zu beweisen.

Rudolf Steiners Beschreibung des „Ausnahmestands“ bildet den Kern dessen, was man in der Philosophie unter dem Begriff der *Reflexion* subsumiert (vgl. exemplarisch Wagner, 1973). Reflexionsfähigkeit zeichnet sich als eine Eigenschaft des Menschen sui generis aus, die sich in ihrer konstitutiven Unabding- und Unhintergebarkeit gleichwohl mit den Mitteln bloß objektivierender Wissenschaften nicht abbilden zu lassen scheint. Der „Ausnahmestand“, an etwas zu denken, was man zuvor bei der Betrachtung eines Gegenstandes gedacht hat, ist schwerlich in die Terminologie moderner Wissenschaftlichkeit zu übersetzen, und dennoch muss er sehr wohl möglich sein, sofern man nicht mehr als 2500 Jahre Philosophiegeschichte als leer und wirkungslos zur Disposition stellen will – alle Philosophie steht und fällt mit der Möglichkeit zur Reflexion. Die Beobachtung des Denkens, das Denken des Denkens, wie es bei Aristoteles und Hegel heißt, ist dabei „nur“ der Gipfel der in der Philosophie diskutierten Selbst-, Fremd- und Kommunikationswahrnehmungen, die sich in der Lebenswelt des Menschen tagtäglich vollziehen.

In Anlehnung an diese Erwägungen ist der vorliegende Aufsatz von der Frage geleitet, inwieweit Prozesse der Selbstwahrnehmung und –Beobachtung, des eigenen wie fremden Bewusstseinslebens und der Reflexion, soweit kommunizierbar sind, um sie mit dem Methodeninstrumentarium moderner Wissenschaften adäquat darstellen zu können. Aus meiner Sicht gibt dabei es gute Gründe, dem Methodeninstrumentarium eine begrenzte Reichweite seiner Möglichkeiten zu unterstellen. Diese Gründe will ich plausibel zu vermitteln versuchen. Dabei wird man in den nachfolgenden Zeilen vergebens nach einem hochmütigen Generalangriff auf moderne Wissenschaftlichkeit und Wissenschaft(en) suchen, und ebensowenig dienen meine Reflexionen einer über alle Zweifel erhabenen Verabsolutierung lebensweltlicher Subjektivität und Erlebensfähigkeit. Nicht stelle ich objektive Wissenschaftlichkeit rundheraus in Frage, will aber die Reichweite ihrer Möglichkeiten im Hinblick auf subjektive Erlebnisgehalte ergründen. Und nicht stelle ich subjektive Erlebensfähigkeit rundheraus zur Disposition, halte gleichwohl aber dafür, Subjektivität nicht mit kommunikationsunfähigem oder diskursverweigerndem Solipsismus zu verwechseln. Mehr als – hoffentlich gute – Argumente stehen einem Philosophen indes schwerlich zur Verfügung, aber eben auch nicht weniger. Im Rekurs auf wegweisende Diskurspositionen der Philosophie werde ich daher zu begründen versuchen, dass es ein vor- und außerwissenschaftliches (*nicht* un- oder gar antiwissenschaftliches!) Bewusstseinsleben gibt, von dem in objektivierender Terminologie zu abstrahieren zur Konsequenz hätte, der erlebbaren Unmittelbarkeit des aktuellen Bewusstseinslebens verlustig zu gehen; dass es radikal fremde Bewusstseinsstrukturen gibt, denen aus der Perspektive menschlicher Spezies weder mit intuitivem Miterleben und Nachempfinden noch gar mit objektiver Wissenschaftlichkeit beizukommen ist, man ihnen nichts desto weniger eine wie immer geartete Bewusstseinsqualität unterstellen muss; dass schließlich eine vollkommen zuverlässige, objektive Verständigung an die Bedingungen der Sprache als menschlichem Kommunikationsmittel geknüpft wäre, dieser jedoch ihrerseits Grenzen aufgezeigt sind, die einerseits in der Unvereinbarkeit von formalen mit Alltagssprachen, andererseits in der sprachlich nie vollständig einzuholenden Fülle menschlich-lebensweltlicher Kontextualität und Komplexität liegen.

Die Philosophie widmet sich von jeher dem Verhältnis von Selbstbeobachtung und objektivierender Wissenschaftlichkeit. Im Fokus stehen dabei auch die Möglichkeiten psychologischer Introspektion und der daran geübten Kritik seitens der quantitativ-empirischen Strömungen in der Psychologie, namentlich des Behaviorismus (vgl. Koch, 2007). Dieser Disput dürfte durch William A. Adams' Publikation erneut Aufwind erfahren. Und damit einmal mehr den tiefen Graben aufzeigen, der sich in Neuzeit und Moderne zwischen dem Menschen *als Mensch* (bzw. als Subjekt, Individuum, Akteur, Persönlichkeit, etc.) und den Wissenschaften auftut: Hier der Anspruch, den Menschen in seiner ganzheitlichen – mithin auch subjektiv erlebten und erlebbaren – Komplexität vor-, intra- und interwissenschaftlich ernst zu nehmen, dort die positiven Wissenschaften, die sich den vermeintlich „harten“ Fakten verpflichtet wissen und mit dem (Herrschafts-)Anspruch auftreten, allein das Zähl-, Mess- und Wiegbare könne epistemologische Gültigkeit besitzen – *we cannot find your soul and mind, your „feeling-free“ is privacy.*

Mit diesem Dualismus tritt indes weitaus mehr auf den Plan als bloße Beckmesserei zwischen der Fachwissenschaft und ihren Kritikern. Denn bei allen bahnbrechenden Erfindungen und nicht zu leugnenden Leistungen moderner Wissenschaften erlebt die Menschheit zugleich den beispiellosen Siegeszug eines mathematisch, technisch und naturwissenschaftlich verengten Szientismus. Dieser Begriff ist bewusst gewählt, da moderne Wissenschaften ihre spektakulären Resultate der Menschheit nicht etwa in philanthropischer Selbstlosigkeit überlassen hätten, sondern sich mit den wachsenden Erfolgen auch Vorrechte über die Ordnung des gesamtgesellschaftlichen Diskurses anmaßten, die zeitweise nur noch von einem Fortschrittsoptimismus mit nicht selten innerweltlich-religiösen Zügen überboten wurden – und werden! Man denke beispielsweise daran, mit welcher kaum hinterfragter Selbstverständlichkeit die Hirnforschung in den vergangenen Jahrzehnten in der Öffentlichkeit zur Leitwissenschaft avancierte, in deren Fahrwasser eine mittlerweile nur noch schwer überschaubare Anzahl sog. Bindestrichdisziplinen entstand, die sich scheinbar allein durch das Präfix „Neuro-“ im Namen oftmals ihrer inhaltlichen Aufwertung sicher wähnten.<sup>2</sup> Oder man denke an den unantastbar erscheinenden Nimbus ökonomischer Mainstream-

2. Als rühmliche und sehr lesenswerte Ausnahme in dezidiert kritischer Absicht setzt sich Manfred Wetzels *Sokratischer Dialog über Hirnforschung* (Wetzel, 2007) vom Neuro-Hype der vergangenen Jahre ab. In guter Platonscher Tradition lässt der Autor *seinen* Sokrates gegen meinungsgewaltige Vertreter der Neurowissenschaften antreten. Wer in diesen Disputen zwischen

Theorien in weiten Teilen der öffentlichen wie veröffentlichten Meinung: Trotz Finanz- und Eurokrise, trotz immer größerer Verteilungsgefälle weltweit, und trotz etwa der Tatsache, dass ein namhafter Ökonom wie John Kenneth Galbraith besagte Mainstream-Theorien und deren Persistenz bereits in den 1950er Jahren als unbrauchbares *concept of conventional wisdom* ins Museum der Ökonomiegeschichte verabschiedete, gelten diese noch immer als nahezu sakrosankt.

Immer häufiger ergeben sich zudem Konflikte zwischen der lebensweltlichen Unmittelbarkeit menschlicher Subjektivität und modernen Wissenschaften, die oft genug zugunsten letzterer entschieden wurden und werden – in dubio pro scientia. Es geht in diesen Ausführungen mithin um ein grundlegendes Problem moderner Wissenschaften, insofern deren Genese einerseits unabdingbar an die sie konstituierenden Subjekte gebunden war und ist, sie sich jedoch andererseits umso effektiver und wirkungsmächtiger entfalten zu können scheinen, je stärker sie im Namen von Objektivismus und Positivismus von den Menschen in all ihrer individuellen und lebensweltlichen Kontingenz abstrahieren. Mit Blick auf die Schlüsselmomente in der frühen Neuzeit, die maßgeblich zur Entwicklung modernen Wissenschaftsverständnisses beitragen haben, ließe sich metaphorisch von einem Menschen sprechen, der sich im gerade erlangten Bewusstsein um seine legitime Königswürde selbst die Krone aufs Haupt setzte, nur um sie gleich darauf wieder vom Kopf zu nehmen und vor sich selbst zu verstecken. Der Mensch, der moderne Wissenschaften im stolzen Bewusstsein um sein freies Wesen „erfindet“, führt diese zu spektakulären Erfolgen, schickt sich jedoch an, selbst aus seiner Erfindung in dem Maße zu verschwinden, in dem sie immer erfolgreicher und effizienter fungiert. Sie fungiert immer erfolgreicher und effizienter, weil sie von der kontingenten Lebenswelt des Subjekts abstrahiert. Zugleich beansprucht sie, über eben dieses Subjekt mehr zu wissen als es selbst.

In der Überzeugung um die Reziprozität von reflexiver Subjektivität und gesellschaftlicher Wirklichkeit als dem unabdingbaren Rahmen, innerhalb dessen moderne Wissenschaften überhaupt nur entstehen und gedeihen können, möchte ich einige Beispiele erörtern, die den Diskussionsstand in der Philosophie zum Thema in einem weiten Sinne abbilden – selbstredend ohne Anspruch auf Vollständigkeit. In *Abschnitt 2* stelle ich zunächst zwei Persönlichkeiten der europäischen Geistesgeschichte vor, die zugleich zwei für das moderne Wissenschaftsverständnis maßgebliche Epochen repräsentieren: Pico della Mirandola in der Renaissance und Edmund Husserl in der klassischen Moderne markieren sowohl den Ursprung wie später auch das Krisenbewusstsein des immer weiter aufklaffenden Grabens zwischen sich frei wählendem Subjekt und modernen Wissenschaften. Damit ist zum einen der *historische* Kontext der hier erörterten Problematik umrahmt und vorgegeben. Zum anderen stellen besonders die Ausführungen zu Husserl *systematisch* heraus, worin die Schwierigkeiten moderner Wissenschaft(en) im Hinblick auf die menschliche Lebenswelt liegen, die zur Vertiefung des Subjekt-Objekt-Dualismus beigetragen haben. In *Abschnitt 3* will ich in primär *systematischer* Absicht drei Konstellationen aufzeigen, die für uns als menschliche Subjekte konstitutiv sind und von denen wir eigentlich nicht absehen können, dazu aber genötigt werden, wo moderne Wissenschaft(en) es als objektiv-reduktionistische Komplexitätsbewältigungssysteme verlangen: So sind wir in *Abschnitt 3.1* mit Martin Heidegger der lebensweltlichen und vorwissenschaftlichen Unmittelbarkeit beim Anblick eines Hörsaalkatheders auf der Spur und fragen nach der Wahrheit dieses Umwelterlebens; in *Abschnitt 3.2* erfahren wir von Thomas Nagel so gut wie *nichts* über das Bewusstsein einer Fledermaus, dadurch aber in gewisser Hinsicht wiederum eine ganze Menge, insofern uns mindestens die radikale Fremdartigkeit des Fledermausbewusstseins und unsere gleichzeitige Unverfügbarkeit darüber aufgehen sollte; *Abschnitt 3.3* erläutert, warum der lange als erfolgreich gegolten habende „linguistic turn“ in der Philosophie nicht ohne einen kontrapunktischen „hermeneutic return“ auszukommen vermag, indem wir mit Hans-Georg Gadamer und Donald Davidson kontextbezogene Wahrheits- und Fremdheitsinterpretationen analysieren und damit letztlich auch die Möglichkeiten und Grenzen von Sprache als menschlichem Verständigungsmedium katexochen und objektivem Wahrheitsgaranten vor Augen führen. *Abschnitt 4* enthält zusammenfassende Überlegungen und das Schlussfazit.

---

fundamentalontologischer Dialektik und szientismusaffiner Sophistik mit überzeugenden Argumenten die Oberhand behält, ist wiederum mit Blick auf den *Platonischen* Sokrates leicht zu erahnen ...

## 2. Zur Genese der neuzeitlichen Dichotomie zwischen Mensch und Wissenschaft(en)

Noch recht jung war die europäische Neuzeit, aber bereits auf ihrem glanzvollen Höhepunkt die italienische Renaissance, als der Florentiner Gelehrte Pico della Mirandola (1463-94) Gottvater zum gerade erschaffenen Menschen sagen ließ:

„Du wirst von allen Einschränkungen frei nach deinem eigenen freien Willen, dem ich dich überlassen habe, dir selbst deine Natur bestimmen. In die Mitte der Welt habe ich dich gestellt, [...] damit du wie ein Former und Bildner deiner selbst nach eigenem Belieben und aus eigener Macht zu der Gestalt dich ausbilden kannst, die du bevorzugst. Du kannst nach unten hin ins Tierische [hinabsinken], du kannst aus eigenem Willen wiedergeboren werden nach oben ins Göttliche“ (Mirandola, 2001, S. 9).<sup>3</sup>

Man ist noch immer gewohnt, begeistert in diese luzide Darstellung des *homo nuovo* einzustimmen, die Jacob Burckhardt als „eines der edelsten Vermächtnisse jener Kulturepoche“ bezeichnet hat (1988, S. 258). Wem stünden bei der Lektüre nicht die zeitlosen Meisterwerke Leonardos und Michelangelos vor Augen, die Kunstreichtümer in Florenz, Venedig oder Rom, die scheinbar so elegant und mühelos gelingende Harmonie von *fortuna* und *virtù* in der Persönlichkeit Lorenzo die Medicis? Wer würde nicht Goethes Empfindungen teilen, der im Angesicht der antiken Überreste der *Ewigen Stadt*, im Bewusstsein um das Erbe von Antike und Renaissance, sein eigentliches Menschsein zu entdecken, „solid“ zu werden meinte (2006, Bd. XV, S. 158)?

Wofern man sich jedoch nicht allzu einseitiger Euphorie ob der beschriebenen Herrlichkeit des neuen, *kleinen Gottes der Welt* zu überlassen gewillt ist, kann die Ambivalenz in Picos Zeilen nicht verborgen bleiben. Eine Ambivalenz zumal für uns Heutige, denen im Rückblick auf die fünf Jahrhunderte seit der gesellschaftlich-kulturellen Blüte zu Picos Zeit weder eine von jeglichen Zweifeln befreite Idealisierung *der Alten* in den Sinn käme, wie sie dem Renaissance-Menschen selbstverständlich schien, noch auch die Schattenseiten des *neuen Menschen* verborgen bleiben konnten, von denen es seither nur allzu viele, schreckliche Zeugnisse gibt. Der Mensch, wie Pico ihn entwirft, ist von seinem Schöpfer mit einem ins Unendliche reichenden Maß an Freiheit mitsamt all ihren Möglichkeiten ausgestattet worden. Sein Zeitalter sichert ihm unter verklärendem Rückgriff auf antike Vorbilder zu, sich in exklusiver und von hamartologischen Befindlichkeiten absehender Selbstverantwortlichkeit in seinem irdischen Paradies einrichten zu können. Hier liegt der Ursprung der neuzeitlichen Hochschätzung individuell-autonomer Persönlichkeit – zugleich aber auch der damit einhergehenden Probleme. Denn es ist damit etwas geschehen, was sich treffend in Analogie zu sog. *seltsamen Schleifen* (vgl. Hofstadter, 1987 u. 2008) beschreiben lässt: Der Mensch initiiert moderne Wissenschaften, die in beeinträchtigender Form auf ihn zurückweisen und zurückwirken. Das Subjekt erschafft im Bewusstsein um seine – neukantianisch gesprochen – geltungsbestimmende Subjektivität und Einmaligkeit objektive Wissenschaften, um seine Welt und sich selbst besser zu verstehen, doch seine eigene Erfindung stellt ihn als eben dieses Subjekt in seiner Einmaligkeit gleich wieder infrage. Die Folgen dieser seltsamen Schleife begleiten unser Selbstverständnis als Menschen bis heute, immer neue seltsame Schleifen sind hinzugekommen. Seltsamerweise scheint also der Mensch, von Picos Schöpfergott ins orbitale Zentrum gestellt und nach tausendjähriger klerikal-anthroposkeptischer Odyssee endlich *zu* sich selbst gekommen, nicht schnell genug wieder *von* sich selbst absehen zu wollen. Das aber besagt: Es entsteht eine vom unmittelbaren Menschsein abstrahierende Idealisierung der äußeren Welt in rationale Objektivität, die ihrerseits auf das geistig-seelische Innenleben des Subjekts zurückweist und aus ihrer Perspektive allein es streng objektiv zugänglich zu machen vorgibt. Und damit erlebt die Menschheit die Geburtsstunde des Subjekt-Objekt-Dualismus als bis heute währenden Dauerbrenner in Philosophie, Geistes- und Naturwissenschaften, Wissenschaftstheorie etc.

Wir machen einen Zeitsprung ins Jahr 1935. Der Philosoph Edmund Husserl (1859-1938) thematisiert zunächst vor Wiener, später vor Prager Publikum den Hiatus, der sich ihm zufolge seit der Renaissance zwischen Subjekt und moderner Wissenschaft aufgetan und mit dem Siegeszug der mathematisch orientierten

3. „Tu nullis angustiis coercitus pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam praefinies. Medium te mundi posui, [...] ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fctor, in quam malueris tu te formam effingas. Poteris in inferiora, quae sunt bruta, degenerare, poteris in superiora, quae sunt divina, ex tui animi sententia regenerari“ (2001, S. 8). Ich habe mir erlaubt, den in der Übersetzung angegebenen Infinitiv „entarten“ aufgrund seiner hierzulande belasteten Konnotation durch „hinabsinken“ zu ersetzen, auch wenn dadurch die Bedeutung von „degenerare“ etwas weiter gespannt wird.

Naturwissenschaften spätestens ab der Mitte des 19. Jh. ein wachsendes Krisenbewusstsein hervorgerufen habe. Husserl, Begründer und spiritus Rector der phänomenologischen Philosophie im deutschsprachigen Raum, weiß als promovierter Mathematiker und habilitierter Philosoph, wovon er spricht. In seinen posthum unter den Titeln *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie* (Husserl, 2012) sowie *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Husserl, 1992) veröffentlichten Wiener und Prager Vorträgen analysiert Husserl die Genese der neuzeitlichen Wissenschaften. Er verweist auf die euphorische und philhellenisch konnotierte Grundgestimmtheit der Renaissance, unter deren Eindruck man die antike Vorstellung von der *Einen Philosophie* als verbindendem Fundament *allen* verfügbaren Wissens auf die Neuzeit habe transformieren wollen. Dabei habe man jedoch das ausgeprägte Bewusstsein der so hoch in Ehren gehaltenen Griechen um die endlichen Möglichkeiten des Wissens, etwa in der Euklidischen Geometrie, übersehen (1992, S. 19). Die Ideenlehre Platons gemahnte die Griechen stets noch an die bloße Teilhaftigkeit (μέθεξις) alles Irdisch-Endlichen an den zeitlos-perfekten Idealen und damit ihre diesseitigen und nicht überschreitbaren Grenzen (1992, S. 20; vgl. a. Held, 1989). Die griechischen Philosophen gingen in ihren mathematischen Überlegungen und naturwissenschaftlichen Betrachtungen nur so weit, wie es ihr lebensweltlicher Topos erforderte und v. a. zuließ – die Realität blieb ein Abglanz der Platonischen Ideen, in dessen Endlichkeit man sich gleichwohl einrichten konnte und musste.

In der Neuzeit habe dann eine Überschreitung dieses Denkens stattgefunden, indem man von Phänomenen der unmittelbar vorfindlichen Lebenswelt abstrahierte und deren Strukturen und Prozesse zu zeit- und raumübergreifenden mathematischen Prinzipien idealisierte. Die neuzeitlichen Wissenschaften suggerierten, die unmittelbar zugängliche Wirklichkeit habe sich nach den in ihnen selbst enthaltenen abstrakten Prinzipien der gleichwohl von allem Einzelnen und Konkreten absehenden, eben *objektiven* Mathematik zu richten – die unmittelbar lebensweltlichen Phänomene erfuhren ihre mathematisch überhöhte Idealisierung. Damit aber konnte von *unmittelbarer* Zugänglichkeit aus *wissenschaftlicher* Perspektive nicht mehr die Rede sein. Noch weitaus verhängnisvoller waren nach Husserl folgende Tendenzen, die zur endgültigen Abspaltung der neuen Wissenschaften von der realen Lebenswelt und damit à la longue in die Krise führen mussten:

Der Mensch, frei von der Furcht vor metaphysischen Interventionen, idealisierte die Phänomene seiner unmittelbaren und natürlichen Lebenswelt in mathematisch-abstrakte Sphären um den Preis, dass er, der doch eben erst aus der Allmacht des vermeintlich ontologisch bewiesenen Gottes in die Freiheit entlassen worden war, in der er sich zum eigentlichen Mittelpunkt allen epistemologischen Interesses hätte machen können, umgehend wieder *von sich selbst als Subjekt* absah. Husserl zeigt, wie der Grundgedanke Galileis über die Natur als mathematisches Universum zur Umkehrung der Blickrichtung und zur Problematisierung des Erkenntnisursprungs, mithin des beobachtenden und forschenden Subjekts, führen musste: „In der geometrischen und naturwissenschaftlichen Mathematisierung messen wir so der Lebenswelt – der in unserem konkreten Weltleben uns ständig als wirklich gegebenen Welt – in der offenen Unendlichkeit möglicher Erfahrungen ein wohlpassendes Ideenkleid an, das der sogenannten objektivwissenschaftlichen Wahrheiten“ (Husserl, 1992, S. 51). Infolge der Idealisierung und ihrer, wie Husserl sagt, unendlichen Übersteigerung alltäglicher Voraussicht, hüllen die mathematischen Naturwissenschaften die konkrete Lebenswelt in ein „Kleid der Symbole, der symbolisch-mathematischen Theorien“, welches in letzter Konsequenz bewirke, „daß wir für wahres Sein nehmen, was eine Methode ist“ (1992, S. 52). Es soll an dieser Stelle nicht verschwiegen werden, wie sehr auch namhaften Vertretern der Naturwissenschaften zu Husserls Zeit der tiefe Graben zwischen mathematischer Idealisierung und lebensweltlicher Wirklichkeit bewusst war. Kein Geringerer als Albert Einstein brachte das Problem 1921 besonders pointiert zum Ausdruck: „Insofern sich die Sätze der Mathematik auf die Wirklichkeit beziehen, sind sie nicht sicher, und insofern sie sicher sind, beziehen sie sich nicht auf die Wirklichkeit“ (Einstein, 1978, S. 642). Mit Blick auf die Entwicklung objektivierender Wissenschaft(en) bis auf die unmittelbare Gegenwart wird man konstatieren müssen, dass Einstein und Husserl einsame Rufer in der Wüste geblieben zu sein scheinen ...

Warum aber hat der Mensch es nicht vermocht, sich selbst bzw. seine lebensweltliche Subjektivität dem reduzierten wissenschaftlichen Blick entgegenzusetzen resp. diesen an jene anzupassen? Husserls Antwort: Weil der Weg des neuzeitlichen Subjekts über einen neuralgischen Punkt ingestalt von Descartes und durch konstruktivistisch verengte Lesarten von dessen radikalem Zweifel hindurch zur Grundlegung einer

*absolut* rationalen Philosophie führe. Eine Philosophie also, die sich ergebe, wenn sämtliche Phänomene der äußeren Welt der Überprüfung auf Wahrheit und Gewissheit nicht standzuhalten vermögen – alles sei dann notwendig ungewiss, ausgenommen eben dies Eine: das berühmte *cogito*, wie Descartes in seiner zweiten *Meditation* ausführt (Descartes, 1992, S. 41 ff.). Könne als ungewiss alles gelten bis auf den einen Umstand, *dass* ich eben denke, so mag mir die Welt zwar wie die „Hölle einer nicht mehr zu übersteigernden quasi-skeptischen Epoché“ (Husserl, 1992, S. 78) vorkommen.<sup>4</sup> Aber daraus folge bei Descartes keine fatalistische Flucht in den Solipsismus, sondern vielmehr die Abhängigkeit der äußeren Welt vom *cogito*: „Wieweit ich den Zweifel auch treiben mag, und versuche ich selbst, mir zu denken, daß alles zweifelhaft oder in Wahrheit gar nicht sei, es ist absolut evident, daß ich doch wäre, als Zweifelder, als Negierender“ (1992, S. 79).

Am Anfang, so will es Husserl, standen also Galilei und Descartes. Seit Galilei lesen wir die Welt als Buch, das in der Sprache der Mathematik geschrieben worden ist. Descartes aber geht noch weiter. Er will zeigen, dass wir uns eines bloßen Dualismus von real-unmittelbarer Lebenswelt hier und ideal-objektiverer Wissenschaftswelt dort nicht sicher sein können. Denn wenn nur das *cogito* ohne jeden Zweifel gewiss ist, dann hängen alle äußeren Gegenstände vom Wohl und Wehe des Denkens als einzig verlässlichem Zeugnis der eigenen Existenz ab. Auch ohne *cogito* ist „da draußen“ eine Welt; Descartes berühmter *radikaler* bzw. *methodischer Zweifel* ist in der Philosophiegeschichte allzuoft einseitig als radikaler Skeptizismus dargestellt worden, nicht aber als das Gedankenspiel, welches er eigentlich sein soll. Aber nur *mit* dem *cogito* kann in epistemologischer Hinsicht überhaupt etwas über die äußere Welt ausgesagt werden. Hier verschärft sich der schon bei Galilei nicht eben harmlose Dualismus noch, weil das *cogito* einerseits die rein rationale Welt in toto vorgibt, diese jedoch andererseits in fataler Weise auf das *cogito* zurückweist: Wenn alles nur nach rationalen Prinzipien und Gesetzmäßigkeiten ablaufen kann, so muss dieser Grundsatz selbstredend auch für das *cogito*, für das denkende Subjekt selbst, gelten. Ergo: Diese rationalen Prinzipien und Gesetzmäßigkeiten vermöchten allein Wahrheit und Gewissheit über das Subjekt ans Licht zu bringen. Da sie aber an den mathematisch idealisierten Formalismus gebunden sind, entgleitet die unabsehbare Vielzahl subjektiv-lebensweltlicher Kontingenz den Möglichkeiten objektiv-wissenschaftlicher Erkenntnis: „Die Welt muß an sich eine rationale Welt sein, im neuen Sinne der Rationalität, welcher an der Mathematik bzw. der mathematischen Natur abgenommen worden war, und dementsprechend muß die Philosophie, die universale Wissenschaft von der Welt, aufzubauen sein als einheitlich rationale Theorie ‚more geometrico‘“ (1992, S. 62).

Husserls Interpretation von Galilei und Descartes weist auf entscheidende Weichenstellungen bei der Genese moderner Wissenschaften seit der Renaissance hin. Doch eingedenk des Umstandes, dass dem *Mathematiker* Husserl der spätere Weg zur Philosophie keineswegs vorgezeichnet war, muss die stark mathematische Perspektive auffallen, aus der heraus er insbesondere Descartes in Visier nimmt. Diese verengte Form wird Descartes jedoch nicht gerecht. Desweiteren scheint Husserl eine problematische Lesart des cartesischen Denkens zu übernehmen, die sich in der Philosophie hartnäckig festgesetzt hat und bis heute virulent ist. Dazu gehört die bereits erwähnte Interpretation des cartesischen Zweifels als Ausgangspunkt eines mathematisch reduzierten Konstruktivismus. Dazu gehört leider auch, die in modernen Wissenschaften auftretenden und ja nicht zuletzt *en detail* von Husserl herausgestellten Probleme sowohl Galilei wie Descartes monokausal in die Schuhe zu schieben. Auch wenn solcherlei Engführung nicht in der ursprünglichen Intention eines akribisch arbeitenden Wissenschaftlers wie Husserl gelegen haben mag, so kann man ihn doch dahingehend missinterpretieren.<sup>5</sup>

4. Husserl verwendet seinen einschlägigen Begriff der *epoché* hier synonym für den cartesischen radikalen Zweifel. Zu ausführlichen Erläuterungen der *epoché*, die hier leider nicht möglich sind, siehe Tellkamp, 2013, S. 14-19.

5. Zum Verhältnis zwischen Mensch und Wissenschaft sowie dem Übergang von religiös zu wissenschaftlich dominierter Lebenswelt in der Renaissancezeit verweist die historisch konnotierte Kultursoziologie *Alfred von Martins* auf die fortschreitende Ästhetisierung konventioneller Religiosität bei gleichzeitiger Ablösung des kirchlichen Universalismus durch den säkularisierten Universalismus der Wissenschaften (v. Martin, 1974, S. 139 f.). Den bei aller wissenschaftlicher Euphorie in der frühen Neuzeit nichts desto weniger noch immer spürbaren und nachhaltigen Einfluss des Katholizismus auf Denker wie Galilei und Descartes sowie die gebotene Vorsicht vor kurzschließender Identifikation der heutigen mit den damaligen Sichtweisen auf Wissenschaftlichkeit betont *Benjamin Nelson* (1977). Die Transformation von Aspekten konventioneller Religion in die modernen Wissenschaften im Fahrwasser von Descartes hebt *Walter Schulz* hervor: Die Mathematik biete für Descartes keine in sich gültige Wahrheit, sondern müsse auf freier Setzung Gottes beruhen, wofern dieser selbst nicht den gültigen Wahrheiten der Mathematik unterworfen sein solle. Demzufolge ist das mathematische Denken allein in Gott begründet, der sich damit als *Gott der neuzeitlichen Metaphysik* zu erkennen gibt (1991, S. 59 f.). Von der Verbindung des theologischen Denkens mit dem mechanischen Denken Galileis bei

Descartes setzt für viele das Fanal für die großen antipodischen Strömungen des 17. und 18. Jh., den Rationalismus und den Empirismus, sowie den späteren Versuch zu ihrer Versöhnung bei Kant und die großen Debatten des 19. und 20. Jh. Die maßgebliche Konstante dieser jahrhundertelangen Dichotomien scheinen die mehr oder weniger unversöhnlichen Gegensätze zu bleiben. Das fängt bei der Präferenz der Kultur gegenüber der Natur oder vice versa an und macht vor den heftigen Streitereien um die jeweils vermeintlichen Überlegenheiten und Vorzüge von Natur- oder Geisteswissenschaften nicht halt, sodass noch im 20. Jh. von den *Two Cultures* (C. P. Snow) als scheinbar unvereinbaren Tatsachen gesprochen wird.

All diese Dichotomien zielen nach Husserl am eigentlichen Problem vorbei, da es ihm weder darum geht, das neuzeitliche Wissenschaftsmodell per se infrage zu stellen, noch das Subjekt vollkommen unabhängig davon zu machen und somit auf die eine wie die andere Weise den von ihm monierten Dualismus bloß in anderer Form zu verlängern. Wesentlicher ist der kritische Blick auf eine Philosophie, „die es nicht vermocht hatte, dem neuzeitlichen Objektivismus und Naturalismus die leistende Subjektivität zurückzugeben, welche, im Gefolge des cartesischen Dualismus, nicht nur aus dem Bannkreis der Wissenschaften, sondern auch des philosophischen Fragens ausgeschieden war“ (Ströker, 1992, S. 108). Die treffende Formulierung der „leistenden Subjektivität“ berührt den entscheidenden Punkt insofern, als es aus Husserls Perspektive heraus eben allein diese Subjektivität in ihrer vorwissenschaftlichen Lebenswelt sein kann, auf deren Boden die „Wissenschaft Fragen stellt und beantwortet“ (Husserl, 1992, S. 124). Subjekt und Lebenswelt sind die unabdingbaren Voraussetzungen der positiven Wissenschaften; nicht, weil man diesen ihre notwendige Unabhängigkeit der Forschung nicht zugestehen wollte, sondern, weil es eine subjekt- und lebensweltunabhängige Erkenntnis überhaupt nicht gibt: „Es gehört zu den allem wissenschaftlichen Denken und allen philosophischen Fragestellungen vorausliegenden Selbstverständlichkeiten, daß die Welt ist, immer im voraus ist, und daß jede Korrektur einer Meinung, einer erfahrenden oder sonstigen Meinung, schon seiende Welt voraussetzt, nämlich als einen Horizont von jeweils unzweifelhaft Seiend-Geltendem, und darin irgendeinen Bestand von Bekanntem und zweifellos Gewissem, mit dem das ev. als nichtig Entwertete in Widerspruch tritt“ (1992, S. 112 f.).

Die Missachtung der leistenden Subjektivität hat zwei schwerwiegende Folgen: *Erstens* ein zutiefst gestörtes Verhältnis zwischen urteilender Vernunft und damit einem letztverbindlichem Wahrheitsmaßstab auf der einen, und auf bloße Fakten und Tatsachen gerichteter Betrachtung des Gegenständlich-Seienden auf der anderen Seite. *Zweitens* aber betrifft eine auf naturalistische Faktizität reduzierte Epistemologie auch jene Wissenschaft, die sich mit der menschlichen Seele im umfänglichen Sinne auseinandersetzt: die Psychologie.

Der erste Problemkreis betrifft also den Zusammenhang von Vernunftwahrheit und Wahrheit des Seienden. Durch den Siegeszug der mathematischen Naturwissenschaften hat sich das Problem aufgetan, wie es abseits von Tatsachenerkundungen und positiven Erkenntnisfortschritten eigentlich um deren Legitimationsfundament bestellt ist. Bei allen spektakulären Erfolgen, welche moderne Wissenschaften für sich verbuchen können, sind sie damals wie heute dennoch eine entscheidende Frage nicht zu beantworten imstande: Worin letztlich ihre Potentiale jenseits von reiner Technik und Methodik liegen können und sollen, welche Richtung sie einzuschlagen haben, was billigerweise zu tun sei und was nicht, warum man überhaupt moderne Wissenschaften betreiben solle. Husserls Zeitgenosse Max Weber hatte es in seinen Vorträgen in der Frühzeit der Weimarer Republik treffend auf den Punkt gebracht, wenngleich er mit seinem Postulat der Werturteilsenthaltung in den Wissenschaften andere Intentionen verfolgte als die Phänomenologie jener Jahre:

„Alle Naturwissenschaften geben uns Antwort auf die Frage: Was sollen wir tun, *wenn* wir das Leben *technisch* beherrschen wollen? *Ob* wir es aber technisch beherrschen sollen und wollen, und ob das letztlich eigentlich Sinn hat: - das lassen sie ganz dahingestellt oder setzen es für ihre Zwecke voraus“ (Weber, 1956, S. 324).

---

Descartes ist Wolfgang Büchel überzeugt (1975, S. 78). In seiner an Weber und Tenbruck orientierten Kulturosoziologie konturiert Gottfried Küenzlen das Bild des *Neuen Menschen* vor dem Hintergrund der Moderne als säkularer Religionsgeschichte, innerhalb derer den modernen Wissenschaften der Status einer Glaubensmacht zukomme (Küenzlen, 1997). Dass der monokausale Rekurs des modernen Weltverständnisses auf Descartes der Weisheit letzter Schluss nicht sein kann, erhellt auch aus der Konfrontation des ahistorischen, experimentellen Charakters, der dem radikalen Zweifel zu eigen ist, mit jenen Ansätzen, welche die Geschichtlichkeit als anthropologisches Apriori besonders hervorheben, und die seit der Renaissance in der Neuzeit nicht minder wirkungsmächtig waren, wie Herfried Münkler mit Blick auf Machiavelli und Vico feststellt (1995, S. 95 f.).

Das Krisenbewusstsein seiner Zeit ist Husserl zufolge nur möglich geworden, weil sich die ursprüngliche philosophische Einheit durch die Erfolge der positiven Wissenschaften von den Fragen nach Metaphysik und Vernunft abgekoppelt habe; der „Positivismus enthauptet sozusagen die Philosophie“, fristet infolgedessen jedoch als „Restbegriff“ der Philosophie in der Gegenwart sein Dasein (Husserl, 1992, S. 6 f.). Hier zeige sich eine unabdingbare Reziprozität von reflektierender Vernunft und positiv Seiendem. Denn wonach sich bemisst, was wahre Erkenntnis, Werte und ethisch vertretbares Handeln seien, könne einzig und allein eine ganzheitliche Philosophie beantworten, deren Fundament die Probleme der Vernunft *vor* den Problemen des Seienden darstelle. Dass der moderne Mensch sich in seiner ganzen Weltanschauung „von den positiven Wissenschaften bestimmen und von der ihr verdankten, ‚prosperity‘ blenden ließ, bedeutete ein gleichgültiges Sichabkehren von den Fragen, die für ein echtes Menschentum die entscheidenden sind. *Bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachenmenschen*“ (1992, S. 3 f.; Kursivierung v. Verf.).

Husserl tritt keineswegs als moralinsaurer Schulmeister oder gar wissenschaftsfeindlicher Kathederprophet vor sein Publikum. Er verweist nur auf den einen, durch nichts zu leugnenden Umstand: Auch die positiven Wissenschaften in ihrer mathematisch idealisierten Ausrichtung verdanken sich letztlich dem Wechselspiel von Subjekt und Lebenswelt, nur aus dem subjektiven Denken und den es unmittelbar umgebenden Kontexten heraus können sie sich entwickeln. Wie bereits Kant mit Blick auf Potential und Aufgabe der Philosophie zwischen Schul- und Weltbegriff unterschieden und letzterem die Rolle zugewiesen hatte, über die letzten Zwecke der menschlichen Vernunft zu befinden und „eine Wissenschaft von der höchsten Maxime des Gebrauchs unsrer Vernunft“ (Kant, 1998, S. 446 f.) zu sein, so ist auch für Husserl die menschliche Vernunft die *conditio sine qua non*. In Analogie zum bekannten Diktum des ehemaligen Verfassungsrichters und Rechtsphilosophen Böckenförde ließe sich sagen, *dass die modernen Wissenschaften von Voraussetzungen leben, die sie selbst nicht zu garantieren in der Lage sind*. Diese Voraussetzungen heißen Subjektivität, urteilende Vernunft und Lebenswelt mitsamt ihren Werten und Normen, aber auch mit ihrer Latenz und Kontingenz.

Gleichwohl entdeckt Husserl auch bei Kant eine entscheidende Schwachstelle, welche Philosophie und Wissenschaft ausnahmslos zu durchziehen scheint, und verweist damit auf den zweiten Problemkreis: Trotz seines intensiven Vordringens in die Bedingungen menschlicher Erkenntnismöglichkeiten, die der große Königsberger in seinem Hauptwerk, der *Kritik der reinen Vernunft* (Kant, 1930), vorgenommen hatte, trotz aller vor seiner berühmten *kopernikanischen Wende* in der Philosophie nicht in diesem Grade betriebenen Durchleuchtung von Anschauungsformen, Kategorien und transzendentaler Apperzeption, sei auch ihm entgangen, dass seine Transzendentalphilosophie sehr wohl die Voraussetzungen und Möglichkeiten des erkennenden Subjekts objektiv ausloten, nicht jedoch zur eigentlichen Subjektivität vorstoßen konnte (Husserl, 1992, S. 114). Somit bliebe auch bei Kant der Kontrast bestehen, der die „Idee der objektiven Wahrheit“ von der „Idee der Wahrheit des vor- und außerwissenschaftlichen Lebens“ (1992, S. 127) absetze. Dies stelle jedoch die größte Hürde dar, die dem reinen und präzientistischen Bewusstsein von den modernen Wissenschaften in den Weg gestellt worden sei, da sie eine Naturalisierung nicht allein der Ideale und Normen, sondern eben auch des subjektiven Bewusstseins mit sich brächten (Husserl, 1965, S. 14; vgl. a. Mayer, 2009, S. 143).

Die ontische Faktizität der Lebenswelt liege indes als das *vorwissenschaftliche* Leben zutage, in das man „keine psychophysische, psychologische Interpretation aus der jeweiligen objektiven Wissenschaft hineinragen“ (Husserl, 1992, S. 127) dürfe. Noch weniger indes könne die moderne Psychologie „rekurrieren auf die vermeintlich unmittelbar gegebenen ‚Empfindungsdaten‘, als ob sie das wären, was die rein anschaulichen Gegebenheiten der Lebenswelt unmittelbar charakterisiert“ (ebd.). Die Lebenswelt als „die raumzeitliche Welt der Dinge, so wie wir sie in unserem vor- und außerwissenschaftlichen Leben erfahren und über die erfahrenen hinaus als erfahrbar wissen“ (1992, S. 141), entziehe sich dem Zugriff einer psychologischen Methodik, die ihren Gegenstand einzig unter der Prämisse naturalisierter Kausalbeziehungen zu untersuchen vermag. Die Mathematisierung und Naturalisierung auch des Seelischen und seines lebensweltlichen Bezugs sei der zum Scheitern verurteilte Versuch, eine Sphäre zu beherrschen, in der „von idealen mathematischen Punkten, von ‚reinen‘ Geraden, Ebenen, überhaupt von mathematisch infinitesimaler Kontinuität, von der zum Sinn des geometrischen Apriori gehörigen ‚Exaktheit‘ keine Rede“ sein kann (1992, S. 142). Die moderne Psychologie wähnt Husserl ins Fahrwasser eines problematischen Reduktionismus zu geraten, sofern sie meint, den Bereich des Seelischen mit naturalisierend-positivistischer Methodik erklären zu können, denn

das „Seelische, rein eigenwesentlich betrachtet, hat keine Natur, hat kein denkbare An-sich im naturalen Sinne, kein raumzeitlich kausales, kein idealisierbares und mathematisierbares An-sich, keine Gesetze nach Art der Naturgesetze; es gibt dort keine Theorien von einer gleichen Rückbezogenheit auf die anschauliche Lebenswelt, keine Beobachtungen und Experimente einer ähnlichen Funktion für eine Theoretisierung wie hinsichtlich der Naturwissenschaft – trotz aller Selbstmißverständnisse der empirisch-experimentellen Psychologie“ (1992, S. 225). Wo jedoch psychologische Methodik die *naturlose* Subjektivität nicht greifen kann, wo Denken und Handlungsimpulse stets auch Individualität ausmachen und damit mehr und anderes bedeuten als bloß naturale und empirisch feststellbare Kausalprozesse, da wird, in den Worten Hegels, „die *psychologische Notwendigkeit* ein so leeres Wort, daß von dem, was diesen Einfluß soll gehabt haben, die absolute Möglichkeit vorhanden ist, daß es ihn auch hätte nicht haben können“ (Hegel, 1952, S. 226 f.).

Wird es aber eine Psychologie geben können, die zu leisten imstande ist, was Husserl ihr mit seiner Kritik am mathematisierten Positivismus im Grunde abverlangt? Wie kann eine *Wissenschaft* aussehen, die ein Phänomen zu ergründen den Anspruch erhebt, das sich allen geläufigen Methoden zu widersetzen scheint?

Husserl verweist auf „eine transzendente Psychologie, die identisch ist mit der transzendentalen Philosophie“ (Husserl, 1992, S. 261). Damit ist *erstens* keine generelle Absage an die objektiv-wissenschaftliche Psychologie gemeint; ebensowenig, wie Husserls gesamte Ausführungen die Leistungen der modernen Wissenschaften diskreditieren wollen.

*Zweitens* aber bedeutet transzendente Psychologie die unbedingte Miteinbeziehung des komplexen und subjektiv erlebten Beziehungsgeflechts zwischen erlebtem und erlebbarem *Ich* und seiner ebenso erlebten und erlebbaren Lebenswelt. Dieses Beziehungsgeflecht verweist auf reale Bezüge zwischen mir und anderen lebensweltlichen Realitäten, die jedoch nicht *naturale* „Produkte“ meines Bewusstseins sind – das wäre eben jener Psychologismus des 19. Jh., der sich zur Deutung sogar der Mathematik als neurophysiologisch erklärbares Naturalismus verstieg, und den Husserl vehement kritisiert hat –, sondern Körper im Sinne geistiger, nicht naturaler Objekte: Nicht gemeint ist also *dieser* Tisch als distanziert-neutrales Objekt und industriell gefertigtes Massenprodukt aus Holz und Stahl, an dem *man* sitzen, essen, schreiben oder Skat spielen kann (wiewohl er das natürlich *auch* ist), sondern *dieser* Tisch in seinen ganzen lebensweltlichen Bezügen zu *mir* als transzendentalen ego und als lebensweltlicher Körper, der mit für mich wichtigen Bedeutungen aufgeladen ist und seine eigene „Geschichtlichkeit“ im Sinne seiner langen Bewährung in meiner lebensweltlichen Alltäglichkeit und Praxis innehat – *der* Tisch, an dem ich vor vielen Jahren meine ersten Liebesbriefe geschrieben habe, *der* Tisch, von dem später einmal eine sündhaft teure Flasche Bordeaux gefallen und zu Bruch gegangen ist, *der* Tisch, an dem ich nunmehr seit Tagen über Husserls Texten sitze und feststelle, wie schwer zu verstehen sie doch sind. Das Erfahrungsfundament einer solchen transzendentalen Psychologie ist mithin „die subjekthafte, bedeutsame oder sinnhafte Leiblichkeit als Prototyp sowohl des Organischen als auch des Kulturhaften“ (Orth, 1999, S. 125).

*Drittens* sind transzendente Psychologie und transzendente Philosophie für Husserl identisch, insofern das Ich unter der Prämisse transzendentaler bzw. reiner, selbstgerichteter Phänomenologie „ausschließlich im transzendentalen Selbstbewußtsein und [...] ausschließlich als transzendentales ego nach allem darin intentional Implizierten“ sich selbst zum Thema wird (Husserl, 1992, S. 261). In dieser Sphäre gibt es keine von außen aufgesetzte Objektivität, sondern „Objektivität, Dinge, Welt und Weltwissenschaften (also alle positiven Wissenschaften und Philosophien inbegriffen) nur als meine, des transzendentalen ego Phänomene“ (1992, S. 262). Damit beziehen sich alle „Seinsgeltungen, die ich vollziehen darf und vollziehen will als transzendentaler Forscher, [...] auf mich selbst, aber eben damit auch auf die unter meinen originalen Intentionalitäten auftretenden wirklichen und möglichen ‚Einfühlungen‘, ‚Fremdwahrnehmungen‘“ (ebd.). Verdeutlichen lässt sich dies noch einmal in Analogie zu Kant: Untersuchte dieser die Bedingungen der Erkenntnis, die ihn zuletzt auf das *Ich denke* ingestalt der transzendentalen Apperzeption führten, d. h. der Möglichkeit des alle Bewusstseinsakte konstituierenden und begleitenden Denkens als höchste und nicht weiter überschreitbare Synthesis, so will Husserl im Grunde nicht „bloß“ wissen, *was* diese Synthesis sei, sondern *wie* sie sich *in mir* und *für mich* intentional zeigt und erlebbar macht. In Husserls Worten: „Nur so, daß ich in der egologischen Selbstbesinnung meine originale Sphäre (die der ‚Primordialität‘) umgrenze und in ihrem Geflecht intentionale Synthesen und Implikationen in ihren Stufen der intentionalen Modifikation

enthülle; während ich alle meine Einfühlungen in methodischer Weise, in eine Art Epoché in der Epoché, außer Geltung setze und sie nur als meine Erlebnisse behalte, gewinne ich die Wesensstrukturen eines originalen Lebens“ (ebd.; vgl. a. Plessner, 2003, S. 21). Es handelt sich hierbei indes nicht um eine Fortsetzung des radikalen Zweifels, der sich gewissermaßen durch die Hintertüre der *epoché* wieder hereinschleiche: Die Außenwelt hält Husserl prinzipiell dank der intentionalen Bezughaftigkeit ja gerade für erkennbar. Seine besondere Form der *Grundlegung aus dem Ich* widersteht auf der einen Seite dem radikalen Zweifel und der häufig damit verbundenen Totalisierung lebensweltlicher Skepsis, auf der anderen Seite versucht sie, dem transzendentalen ego den ihm gebührenden Platz als alternativloses Fundament von Subjektivität *und* Objektivität einzuräumen.

Meine primär philosophiegeschichtliche Darstellung von Husserls *Krisis*-Vorträgen sollte deren inhaltliche Schwierigkeiten nicht verdecken. Bei aller folgerichtigen Konzentration auf das lebensweltliche Bewusstsein im Rahmen seiner Kritik mathematischer Idealisierung und Abstraktion in den modernen Wissenschaften bleibt doch die Anschauung des transzendentalen ego ihrerseits hinter dem Status der lebensweltlichen Unmittelbarkeit zurück. So hat Husserls prominenter Schüler und Assistent Heidegger ihm vorgehalten, weder ohne den abstrakten Subjekts-Begriff im Sinne des transzendentalen ego auszukommen, noch auch die gegenständliche Gerichtetheit der Anschauung in der *epoché* überwinden zu können (vgl. Pöggeler, 1983, S. 67 ff.). Diesem Gesichtspunkt kann ich insoweit folgen, als die Reflexion über die Rückbesinnung auf die lebensweltliche, vorwissenschaftliche Subjektivität in dem Maße an Abstraktion gebunden bleibt, in dem sie diese Subjektivität auf einen philosophisch be- und verwertbaren Begriff bringen muss. Die Gegenüberstellung von wissenschaftsspezifischer Abstraktion und Lebenswelt gerät geradezu zwangsläufig in die Verlegenheit, auf die konstatierte Abstraktion mit einer zweiten antworten zu müssen, da sprachlich-begriffliche Erläuterung dessen, was unter „Lebenswelt“, „epoché“, „transzendentelem ego“ oder eben „Subjektivität“ zu verstehen sei, an begrifflich-gedankliche Mittel in sprachlicher Einkleidung gebunden bleibt. Diese Kalamität zu umgehen, hieße in äußerster Konsequenz jedoch, entweder ein philosophisches Problem aufzuzeigen und sprachlich zu artikulieren, oder aber schweigen zu müssen und infolgedessen keinen philosophischen Diskurs betreiben zu können. Dies meine ich keineswegs als Konzession an Wittgenstein, da aus meiner Sicht gerade die Dinge, über die man angeblich nicht reden könne, in ganz besonderer Weise zum Philosophieren allererst motivieren. Vielmehr scheint Heidegger seinem Lehrer mit einer äußerst problematischen Entweder-Oder-Alternative die Pistole auf die Brust setzen zu wollen: Entweder vollständige Unmittelbarkeit der Lebenswelt, dann aber keine begrifflich-gedankliche Fassung derselben. Oder begrifflich-gedankliche Erfassung, dann aber keine Lebenswelt. Heideggers eigenwillige und radikale Maßstäbe drohen hierbei indes, auf ihn selbst zurückzufallen, denn auch seine Darlegung zugunsten des *Seinsverstehens* anstelle von *Objektanschauung* kommt ja nicht ohne begrifflich-gedankliche und sprachlich eingekleidete Mittel aus. Mehr dazu in Abschnitt 3.1.

Ins Gewicht fällt ein weiterer Aspekt: Husserl oszilliert merkwürdig zwischen dem Anspruch der *epoché*, alle Vorurteile und Wissensbestände bei der aktuellen Gegenstandsanschauung einzuklammern, und dem im Zusammenhang mit seiner Wissenschaftskritik oben erläuterten Postulat des Vernunftprimats aller Philosophie und Wissenschaft. Daraus ergeben sich mindestens zwei Schwierigkeiten: Die intensiven Analysen über die *epoché* könnten erstens den Schluss nahelegen, sich im Zustand der *epoché* in der Position eines neutralen Beobachters zu befinden. Die Vorstellung, mich selbst auf einen absoluten, neutralen Punkt über mich selbst und meine Wahrnehmungen erheben zu können, ist jedoch absurd – zumindest dann, wenn *neutral* heißen soll, sich jeglicher Bewertung und auch jeglichem wertgeleiteten Vorverständnis der eigenen Empfindungen, Wahrnehmungen und Gedanken zu enthalten. Bei kurzweiliger Beobachtung alltäglicher Gegenstände (Steiners Billardkugeln, Heideggers Katheder) mag solch eine neutrale Position bezogen werden können, sobald es jedoch um grundlegendere Problembezüge geht – man denke an die in meinen Augen problematische Forderung nach dem neutralen Beobachter in der sensualistischen Morallehre von Adam Smith –, dürften sich neutrale Positionen als illusorisch erweisen und in Wohlgefallen auflösen. Zweitens aber steht dies auch im Widerspruch zur Forderung Husserls, der wertgeleiteten Vernunft den ihr gebührenden, mithin obersten Platz in der philosophischen Gesamtschau menschlicher Lebenswelt einzuräumen. Kritik an den positiven Wissenschaften und Rückbesinnung auf den ganzheitlichen Charakter der Lebenswelt kommt ohne wertende Vernunft nicht aus, ja ist deren Konsequenz. Neutrale Beobachtung

und wertsetzende Vernunft schließen einander a priori aus.

Husserls Wiener und Prager Vorträge von 1935 stehen wissenschaftlichem Defätismus oder kulturpessimistischer Larmoyanz gänzlich fern. Gewiss kann man auch sie im Kontext der zahlreichen Krisendiagnosen verorten, die in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen ans Licht der Öffentlichkeit gelangten. Doch sind sie anderer Natur als etwa die in kühlem Fatalismus gehaltene Rede vom sich stetig senkenden Weg in den *Untergang des Abendlandes* eines Oswald Spengler, und sie versuchen ebensowenig, auf den attestierten Dualismus von Subjekt und Objekt nun ihrerseits mit einem zweiten, konstruierten Dualismus von Kultur und Zivilisation zu antworten, wie ihn beispielsweise die *Betrachtungen eines* (vermeintlich) *unpolitischen* Schriftstellers Thomas Mann suggerierten. Husserls solchem Kulturpessimismus gegenüber obsiegende Zuversicht war von dem Optimismus – nach Spengler ein Indiz für Feigheit! – getragen, zur Renaissance eines Rationalismus beitragen zu können, den er emphatisch als geschichtliches *telos* der europäischen Vernunftidee bezeichnete (Husserl, 2012, S. 68). Dieser Rationalismus sei lediglich durch einseitige „Veräußerlichung“ im Sinne von Naturalisierung und Objektivismus von seiner vorgezeichneten Bahn als einheitliches Philosophieprinzip abgekommen (ebd.). Bei der Aufgabe, diesen so wesentlichen Rationalismus wieder auf die rechte Spur zu bringen und somit zu einem versöhnlichen Ausgleich zwischen Subjekt und Objekt zu gelangen, könnten die Philosophen als „Funktionäre der Menschheit“ (Husserl, 1992, S. 15) hilfreich zur Seite stehen. Auch ein eher nüchterner Blick auf Husserls Vertrauen in die Leistungsfähigkeit und Reichweite der Philosophie mit Blick auf die Gesamtheit geschichtlich-gesellschaftlicher Verhältnisse wird nicht umhin können, seine Einschätzung der Probleme anzuerkennen, die aus der Entkoppelung von positiven Wissenschaften und der Philosophie auf der einen, sowie „von dem konkreten subjektiven Leben und den Sinnfragen des geschichtlichen Lebens“ (Prechtel, 2002, S. 120) auf der anderen Seite resultieren. Damit ergeben sich aus Husserls transzendentaler Phänomenologie jedoch auch drei grundlegende Schwierigkeiten für moderne Wissenschaften, sofern jene von diesen nicht von vorne herein im Interesse ihrer objektivierenden Theorien und Methoden ignoriert werden:

1.) Da wäre zunächst die Frage, wie das lebensweltliche (Selbst)Erleben des transzendentalen ego im Sinne Husserls eindeutig kommunizierbar sei. Die oben geschilderten lebensweltlichen Eindrücke, die etwa mein Tisch über seine bloß neutral-funktionale Gegenständlichkeit hinaus bei mir hinterlassen hat, vermag ich zu schildern und aufzuzählen (Liebesbriefe einst, Bordeaux-Flasche später, Husserl-Texte gerade eben), aber *wie erlebe ich selbst* diese Eindrücke *im* Augenblick des Erlebens? Denn *jetzt* zu erzählen, man sei erschrocken, als die Flasche *damals* vom Tisch fiel und zerbrach, ist nicht dasselbe wie das unmittelbare Erleben jenes Augenblicks. Und lässt sich solches Augenblickserleben überhaupt verbal kommunizieren oder kann das Subjekt die Gesamtheit seiner lebensweltlichen Eindrücke, Empfindungen und Bezüge des Subjekts womöglich bestenfalls paraphrasieren, nicht jedoch sprachlich exakt oder gar epistemologisch verobjektivieren? Mit diesen Fragen wollen wir uns in *Abschnitt 3.1* befassen.

2.) Aus ihnen ergibt sich indes für Außenstehende die nicht zu unterschätzende Schwierigkeit, das selbsterlebte Bewusstsein des Subjekts äquivalent nachzuempfinden oder solches Nachempfinden seinerseits zutreffend zu objektivieren. Dies erscheint umso schwieriger, wenn nicht aussichtslos, wo das für Menschen radikal fremde Bewusstseinerleben einer anderen Spezies zur Disposition steht. Dazu mehr in *Abschnitt 3.2*.

3.) Beides führt in letzter Konsequenz dazu, in jeder kommunikativen und dialogischen Situation sozusagen ein xenologisches Minimum antizipieren zu müssen, welches sich obendrein durch die jeweilige Kontextabhängigkeit verstärkt. Hermeneutisch gesprochen, sind Wahrheits- und Fremdheitsinterpretationen nur traditions- und kontextgebunden möglich. Systemtheoretisch erweitert, hat Kommunikation mit Latenz und Kontingenz gleichermaßen und zu jedem Zeitpunkt zu rechnen. Eine vollständige Bedeutungskohärenz im Gespräch der Dialogpartner ist somit sicher nicht völlig unmöglich, aber eben keinesfalls notwendig. Damit ist das grundlegende Problem sprachlicher Möglichkeiten und Grenzen in der Lebenswelt angerissen, dem sich die Ausführungen in *Abschnitt 3.3* widmen.

Moderne Wissenschaften, insofern sie auf Exaktheit und Kohärenz sowie die objektive Verbindlichkeit positiver Fakten abzielen, stehen hier offensichtlich vor Grenzen ihrer Zugriffsmöglichkeiten. Was unter den ersten zwei Punkten verhandelt wird, ist für abstrakt-objektive Methodik letztlich unverfügbar, beim dritten Punkt müssen die Wissenschaften mindestens die Gesetzmäßigkeiten modallogischer Kontingenz

berücksichtigen: Ein Zugriff ist zwar möglich, aber eben nicht notwendig und insofern auch kein kalkulier- und prognostizierbarer Wirklichkeitseintritt nach Maßgabe objektiven Gewissheitsanspruchs.

### 3. Drei konstitutive Phänomene menschlicher Lebenswelt und die Grenzen objektiv-wissenschaftlicher Darstellung

#### 3.1 Objektive Unverfügbarkeit und die Wahrheit des Umwelterlebens

Der Begriff der *Unverfügbarkeit* findet im deutschsprachigen Raum zunächst bei Heidegger und in der existentialistischen Theologie Rudolf Bultmanns (1884-1976) Berücksichtigung. Bultmanns Aufsatzsammlung *Glauben und Verstehen* ist Heidegger gewidmet und erörtert, inwieweit das menschliche Sein-Können zugleich *das* wesentliche Merkmal menschlicher Unverfügbarkeit darstelle (Bultmann, 1933, S. 145; vgl. a. Heidegger, 1981, S. 107 ff.). In den bundesdeutschen Nachkriegsjahrzehnten richtet besonders das Umfeld der sog. „Ritter-Schule“ den Fokus auf Unverfügbarkeit und Kontingenz. Die aus dem Kreis um den Münsteraner Philosophen Joachim Ritter (1903-74) hervorgegangenen Autoren haben Unverfügbarkeit und Kontingenz zwar oftmals in einem Atemzug genannt, dennoch können feine, aber wesentliche Unterschiede benannt werden. *Kontingenz* meint hier, dann-und-dann in den-und-den ethnisch-kulturellen Kontexten als der-und-der auf die Welt gekommen zu sein – es hätte ja auch ganz anders kommen können –, *unverfügbar* ist dagegen die Planung und Überschreitung dieser Kontexte unter den zeitlich-räumlichen Bedingungen unserer *vita brevis* (Lübbe, 1990, S. 159; Marquard, 2005, S. 67-90). Es hat sich also ohne mein willentlich-bewusstes Zutun ergeben, dass ich männlichen Geschlechts und 181 cm groß bin, dass ich wenige Monate, bevor in Bonn die Große Koalition Kiesingers durch die sozial-liberale Koalition Brandts abgelöst wurde, in Frankfurt am Main geboren wurde, und dass mich später die eine oder andere Kontingenz nach Hamburg verschlug. Dass ich heute als Lehrer arbeite und nunmehr, im Frühjahr 2014, diesen Text für das „RoSE“-Journal schreibe, hat sich sicherlich *nicht* ohne mein willentlich-bewusstes Zutun ergeben, ist jedoch gewiss *auch* eine Folge diverser kontingenter Ereignisse, auf die ich keinen Einfluss hatte.

Ebensogut aber hätte „*ich*“ um das Jahr 1900 herum in Berlin, Marburg oder München in den Wilhelminismus und die Reichskanzlerschaft Hohenlohe-Schillingsfürsts oder Bülow's hinein geboren werden können, wäre durch die eine oder andere Kontingenz und die Wirren des Ersten Weltkriegs hindurch zum Philosophiestudium an die Universität Freiburg verschlagen worden, wo ich schließlich als Student Anfang 1919, während sich der abgesetzte Kaiser bereits im holländischen Exil befindet und die Räterepublik sich anschickt, in der Weimarer Republik aufzugehen, in einem Hörsaal der denkwürdigen Vorlesung eines jungen Privatdozenten namens Heidegger beizuhören.

An letzterer Vorstellung ist lediglich mein studentisches alter ego fiktiv; die Vorlesung im ersten Semester nach Kriegsende hat Martin Heidegger (1889-1976) tatsächlich gehalten. Radikal anders als seine Fachkollegen, wälzt Heidegger dabei nicht die großen, abstrakten Begriffe und ermüdet seine Zuhörer erst recht nicht mit detailverliebter Philosophiehistorie. Vielmehr nimmt er das Naheliegende und Alltägliche in den Blick. Das kann ein Stück Kreide oder ein Paar alte Schuhe sein; in seiner Freiburger Vorlesung ist es das Katheder, an dem er steht und doziert. Nun ist ein Katheder per se ein wenig aufregender Gegenstand, und selbstverständlich steht hinter der ostentativen Profanität eine ganz und gar nicht profane Frage, die Heidegger zufolge gleichwohl in über 2000 Jahren Philosophiegeschichte keine angemessene Berücksichtigung gefunden habe: Was bedeutet es eigentlich, *in* seiner Umwelt zu *sein*, was heißt es, diese zu *erleben*? Konstruiert sich das menschliche Bewusstsein seine gesamte äußere Welt gleichsam Stück für Stück nach Maßgabe filigraner mathematischer Gesetze? Oder teilt sich die gegenständliche Welt vollkommen ohne unser Zutun mit, so dass wir nur passive Rezipienten sind? Und könne nicht einzig das unmittelbar lebensweltliche Sein die Grundlage aller Philosophie und Wissenschaft darstellen? Diese Fragen verweisen auf einen zweiten, noch bedeutsameren Aspekt von *Unverfügbarkeit*, als die Kontingenz meines Daseins hier und jetzt als dieser oder jener es nahelegt: Zur Disposition steht die Vergegenständlichung und in der Folge die Objektivierbarkeit unmittelbaren Erlebens. Während das *Verfügbare* sich Heidegger zufolge in der Moderne v. a. in Gestalt der Technik als „vollendete Metaphysik“ (Heidegger, 2009, S. 76) manifestiere, als uneingeschränkt und entgrenzt Machbares, verweise die *Unverfügbarkeit* gerade auf die Ursprünglichkeit eines Seins-erlebens, das sich dem Zugriff dinghafter Objektivierung widersetze.

Heidegger stellt nichts Geringeres als die Frage, inwieweit alle bisherige Philosophie die seinsweltliche Unmittelbarkeit überhaupt hat einfangen und auf den Begriff bringen können. Denn entweder kämen in einer Philosophie weltanschauliche Standpunkte zum Ausdruck, mithin ein theoretisch fixiertes Gebäude aus Wertvorstellungen, Erfahrungen und Überzeugungen. Oder man nähere sich via kritischer Philosophie diesen weltanschaulichen Standpunkten, um sie ihrer Weltanschauungen zu überführen; dann aber setze man seinerseits ein hohes Maß an Wertgebundenheit voraus – eben die der kritischen und nicht zuletzt theoriebehafteten Hinterfragung. Der scharf gezogene Gegensatz von Weltanschauung und (kritischer) Philosophie mündet zuletzt in einem Paradoxon von Identität *und* Nichtidentität von Weltanschauung und Philosophie: Ein Bezug muss nolens volens bestehenbleiben, denn sofern überhaupt kein Zusammenhang vorhanden sein soll, wäre Philosophie zwar keine (werthafte) Wissenschaft mehr, müsste gleichwohl aber das Wesen der Weltanschauungen erklären. Heidegger nennt diese Radikaltrennung eine „leere Möglichkeit, [...] denn sie schliesse die Forderung in sich, einen ganz neuen Begriff der Philosophie zu entdecken, und zwar einen solchen, der sie außerhalb jeder Beziehung mit den letzten Menschheitsfragen stellen müsste“ (Heidegger, 1999, S. 11). Eine jedweder Weltanschauung entgegengesetzte Philosophie bedürfe stets noch der Aufklärung über sich selbst als *Idee*; insofern könne aber die völlige Abgrenzung zum Wesen der Weltanschauungen nur gelingen, wenn die Philosophie ihre eigenen Grundlagen radikal erfragt – was gleichwohl eine theoretische und werthafte Frage darstellt, die ja gerade zu vermeiden sei. Das philosophische Wesen der Weltanschauung würde zum Problem der Philosophie, diese selbst damit jedoch ihr eigenes (vgl. 1999, S. 12).

Um diesem Paradoxon zu entgehen bzw. auf festem Grund ansetzen zu können, führt Heidegger seine Idee der Philosophie als *Urwissenschaft* ein. Hinter dem für moderne Ohren leicht mystisch anmutenden Begriff der *Urwissenschaft* steckt zunächst nichts anderes als der Versuch, Philosophie und Wissenschaft auf ihre *vorwissenschaftliche* und *vorthoretische*, lebensweltliche Unmittelbarkeit zurückzuführen. Das lebensweltliche Dasein – darin stimmt Heidegger mit Husserl überein – gibt die Motivation für philosophisches und wissenschaftliches Denken und Arbeiten vor, nicht umgekehrt. Allerdings droht die Urwissenschaft schnell in einen schlechten Zirkel zu geraten, soll sie ihrerseits eine wissenschaftlich-theoretische Fundierung erfahren: Sie setzt das voraus, zu dessen Aufhellung sie allererst beitragen sollte. Die Idee einer Urwissenschaft zur Grundlegung aller Philosophie, Wissenschaft und/oder Weltanschauung samt ihren Gegenständen kommt nicht ohne philosophische, wissenschaftliche und/oder weltanschauliche Begründung ihrer selbst aus. „Die in der Idee einer Urwissenschaft mitgegebene Zirkelhaftigkeit des sich selbst Voraussetzens, des sich selbst Begründens [...] ist keine erzwungene, geistreich erkünstelte Schwierigkeit, sondern bereits schon die Ausprägung eines Wesenscharakteristikums der Philosophie und der Wesensartung ihrer Methode, d. h. diese muß uns in den Stand setzen, die scheinbar unüberwindliche Zirkelhaftigkeit *aufzuheben*, aufzuheben dadurch, daß sie sie als notwendige, wesensgesetzliche unmittelbar einsehen läßt“ (1999, S. 16). Solange der Blick allerdings auf die Gegenstände der Erkenntnis gerichtet ist, bleibt diese Zirkularität notwendig virulent, da eine sichere Gegenstandserkenntnis immer auf ihre erkenntnisspezifischen, mithin theoretischen Grundlagen zurückweist. Erst wenn daher die Blickrichtung nicht mehr auf den Gegenstand, sondern auf die Erkenntnis selbst gerichtet wird (1999, S. 28), scheint ein Ausweg aus dem Zirkel möglich. Urwissenschaft im Sinne Heideggers meint also wesentlich einen Bruch mit allem Theoretischen bzw. den ihm als unabdingbar erscheinenden Blick in die vorthoretische, vorwissenschaftliche Sphäre: Die „Vorherrschaft des Theoretischen muß gebrochen werden, zwar nicht in *der* Weise, daß man einen Primat des Praktischen proklamiert, und nicht deshalb, um nun mal etwas anderes zu bringen, was die Probleme von einer neuen Seite zeigt, sondern weil das Theoretische selbst und als solches in ein Vorthoretisches zurückweist“ (1999, S. 59).

Man könnte vermuten, Heidegger zaubere aufgrund seiner Forderung, den Blick auf die Erkenntnis selbst und den vorthoretischen Bereich zu lenken, in Analogie zu Husserl nunmehr seine eigene Version des transzendentalen ego aus dem Zylinder. Doch das würde die eingeschlagene Intention verfehlen. Denn was, so fragt er, bedeutet es eigentlich, *etwas zu erleben*? Was heißt es, noch viel grundlegender und radikaler gefragt, *dass es überhaupt etwas gibt*? Im Erleben ist meine Aufmerksamkeit, mein Blick hier und jetzt auf etwas gerichtet. Indem *ich* – das gerade diesen Text schreibende Subjekt – auf diesen Umstand hinweise, habe ich die Situation zwischen Beobachter und Beobachtetem, zwischen Erlebendem und Erlebten gleichermaßen vergegenständlicht – anderenfalls könnte ich diesen Text gar nicht schreiben. Denn befinde

ich mich als erlebendes Subjekt selbst *im* Zustand des Erlebens, im unmittelbaren Gewahrwerden dessen, *dass es überhaupt etwas gibt*, kann von mir als „Subjekt“ per definitionem nicht die Rede sein: „Das schlichte Hinsehen findet nicht so etwas wie ein ‚Ich‘“ (1999, S. 66). Das klingt sehr viel abstrakter, als es eigentlich ist. Frage ich nicht in der allergrundsätzlichsten Weise danach, ob es überhaupt etwas gibt, sondern danach, wie Heidegger frotzelt, „ob es Stühle oder Tische gibt, ob Häuser oder Bäume, ob Sonaten von Mozart oder religiöse Mächte“ (1999, S. 67 f.), so bin ich bereits intentionsgeleitet und über die Unmittelbarkeit des Erlebnismoments hinaus. Nach einem Stuhl frage ich, weil ich mich hinsetzen möchte. Nach Sonaten von Mozart, weil ich die von Scarlatti und Haydn schon kenne. *Voraussetzungslos* dagegen ist Heidegger zufolge die Frage, ob es überhaupt etwas gibt, weil sie nach dem Allgemeinsten fragt, dem Minimum von Aussagbarkeit (1999, S. 67), das jedwedem Gegenstand überhaupt zukommen kann – ganz gleich, ob Chippendale-Stuhl, ob Mozart-Sonaten mit Horowitz, Gulda oder Brendel, ob Eiche, Buche oder Fichte, ob katholischer, evangelischer oder freichristlicher Kirchengemeinde. Freilich ließe sich dagegenhalten, inwieweit die Frage danach, ob es überhaupt etwas gibt, ihrerseits so voraussetzungslos sein könne, wie Heidegger es suggeriert.

Es ist ein neuralgischer und weiß Gott nicht einfach verständlicher Punkt, mit dem Heidegger seine Studenten konfrontiert, der gleichwohl den Schlüssel zum unmittelbaren Umwelterleben und damit zur Philosophie als Urwissenschaft darstellen soll. Geradezu pathetisch kündigt er an: „Wir stehen an der methodischen Wegkreuzung, die über Leben oder Tod der Philosophie überhaupt entscheidet, an einem Abgrund: entweder ins Nichts, d. h. der absoluten Sachlichkeit, oder es gelingt der Sprung in eine *andere Welt*, oder genauer: überhaupt erst in die Welt“ (1999, S. 63). Wenn alles *absolute Sachlichkeit* ist, gibt es nur Objektivierungen ohne konkrete Erlebnismomente. Es gibt dann aber auch kein aktual erlebendes *Ich*, weil es gleichfalls versachlicht und damit aus der erlebbaren Unmittelbarkeit, in der ich mich selbst überhaupt nur spüren kann, bereits in ein Abstraktum namens „Subjekt“, „Person“, „Individuum“ usw. transzendiert worden ist. Ich kann über mich selbst - als Subjekt, Person, Individuum ... - reflektieren, kann über Erlebnisse in der Vergangenheit oder Antizipationen auf die Zukunft nachdenken. Dann jedoch ist der Fokus auf mich als *Gegenstand* gerichtet; durchaus im Sinne des von Heidegger verehrten Hölderlin, der von der „Ur=Theilung“ in Subjekt und Objekt gesprochen hatte (Hölderlin, 1998, Bd. II, S. 50). *Ich* als von mir selbst reflektiertes Objekt wäre – „heideggerisch“ – mein *Gegen-stand*. Befinde ich mich aber in der unmittelbaren Situation des Erlebens, gibt es einstweilen kein solches Subjekt (Person, Individuum) mehr und ich bin überhaupt erst in der Welt:

„*Unmittelbar* ist nicht nur nicht ein Ich zu erfassen; auch in der Erweiterung des Intuitionsfeldes, also in der Nichtbeschränkung auf gerade *mich*, zeigt es sich, daß der Sinn des Erlebnisses auf die einzelnen Iche keinen Bezug hat. Gerade dadurch, daß der Sinn der Frage überhaupt bezughaft ist zu einem Ich, ist es bezuglos zu meinem *Ich*. Diese beiden Phänomene motivieren sich notwendig. Gerade weil der *Erlebnissinn bezuglos ist zu meinem Ich (mir als dem und dem)*, ist der doch irgendwie notwendige *Ichbezug* und das *Ich* in der *schlichten Hinschau nicht zu sehen*“ (Heidegger, 1999, S. 69).

Mein unmittelbarer Bezug auf das, was es im allgemeinsten Sinne *gibt*, konzentriert sich auf das Erleben im Hier und Jetzt, und sieht auch von Sachzusammenhängen ab, insofern es nicht um die von *mir* als Subjekt intentionsgeleitete Frage geht, ob es ein *bestimmtes* Objekt, sondern ob es überhaupt etwas gibt.

„Aber das Erlebnis *ist* doch auch, wenn ich jede Verdinglichung und Einfügung in einen Sachzusammenhang vermeide, hat doch ein *Jetzt*, es ist da – und es ist sogar irgendwie *mein* Erlebnis. Ich bin doch dabei, ich er-lebe es, es gehört *meinem* Leben zu, und doch ist es seinem Sinn nach so losgelöst von mir, so absolut *Ich-fern*. *Ich* frage: ‚Gibt es etwas?‘ Das ‚gibt es‘ ist ein ‚es geben‘ für ein Ich – und doch bin *ich* es nicht, für *den*, auf *den* der Fragesinn Bezug hat“ (ebd.).

Was also *gibt es* und was *gibt es überhaupt*?

Es gibt Handwerker, die im Auftrag der Universität und des Wissenschaftsministeriums einen Hörsaal einrichten, ein Katheder mit handwerklich-technischem „Know how“ aus verschiedenen Materialien zusammenbauen. Bau- und Arbeitspläne, Material, Werkzeug und Erfahrungswissen *verfügen* über den exakt ausgeführten Bau des Katheders. Später gibt es dann Dozenten und Studenten, die sich im Hörsaal einfinden, um Vorlesungen und Seminare abzuhalten; die Dozenten, um ihren universitären Verpflichtungen in Forschung und Lehre nachzukommen, die Studenten, um zu lernen und um Abschlüsse zu erwerben.

Es gibt aber auch überhaupt ein Erleben beim Anblick des Katheders, das sich der Verfügbarkeit mittelbarer Gegenständlichkeit und Terminologie entzieht. Doch lassen wir den Dozenten Heidegger selbst zu Wort kommen:

„In den Hörsaal tretend, sehe ich das Katheder. Wir nehmen ganz davon Abstand, das Erlebnis sprachlich zu formulieren. Was sehe ‚ich‘? Braune Flächen, die sich rechtwinklig schneiden? Nein, ich sehe etwas anderes. Eine Kiste, und zwar eine größere, mit einer kleineren daraufgebaut? Keineswegs, ich sehe das Katheder, an dem ich sprechen soll, Sie sehen das Katheder, von dem aus zu Ihnen gesprochen wird, an dem ich schon gesprochen habe. Es liegt im reinen Erlebnis auch kein – wie man sagt – Fundierungszusammenhang, als sähe ich zuerst braune, sich schneidende Flächen, die sich mir dann als Kiste, dann als Pult, weiterhin als akademisches Sprechpult, als Katheder gäben, so daß ich das Kathederhafte gleichsam der Kiste aufklebte wie ein Etikett. All das ist schlechte, mißdeutete Interpretation, Abbiegung vom reinen Hineinschauen in das Erlebnis. Ich sehe das Katheder gleichsam in einem Schlag; ich sehe es nicht nur isoliert, ich sehe das Pult als für mich zu hoch gestellt. Ich sehe ein Buch darauf liegend, unmittelbar als mich störend (ein Buch, nicht etwa eine Anzahl geschichteter Blätter mit schwarzen Flecken bestreut), ich sehe das Katheder in einer Orientierung, Beleuchtung, einem Hintergrund“ (1999, S. 71).

Dozent und Studenten könnten sich *objektiv* darauf verständigen, dass *da vorne* ein Katheder *steht*. Doch ist das bereits alles? Schon aus der phänomenologischen Perspektive Husserls hatte sich „die Welt nicht als Aneinanderreihung von Gegenständen und Gegenstandsbereichen, sondern als Universalhorizont“ gezeigt (Prechtl, 2002, S. 124). Dieser Universalhorizont stellt, heideggerisch gewendet in das unmittelbare Erlebnismoment, v. a. eines dar: *Bedeutung*. Machen wir uns anhand der folgenden Beispiele dar, was diese „Bedeutung“ bedeutet:

Als Student nehme ich das Katheder wahr. Ich assoziiere *unwillkürlich* langweilige Vorlesungen der letzten Woche, nächtelange Lektüre zur Vorbereitung auf die laufende Vorlesung, die Unsicherheit vor der baldigen Semesterklausur, die attraktive Studentin, die in der zweiten Reihe links vor mir sitzt und mir immer zulächelt, wenn sie zu Vorlesungsbeginn am Katheder vorbei zu ihrem Platz geht. Ich nehme eine dezente Mischung aus Holz-, Putzmittel- und Turnhallengeruch wahr. Sauerstoffmangel und mich blendendes Sonnenlicht, das durch die jalousielosen Fenster fällt, machen mir zu schaffen. Ich erlebe Stimmengemurmel, Stühlerücken, Papierrascheln, einen umfallenden Regenschirm. Wie jede Woche funktioniert das Kathedermikrofon erst nach mehreren Anläufen. Es „riecht“, „klingt“, „sieht aus“ nach Philosophievorlesung an einem Februarmorgen. *Ich bin in einer Welt, ich erlebe Vorlesung*.

Andere Personen – die Dozenten, die Hiwis, der Hausmeister, die Putzkräfte – erleben anderes beim Anblick des Katheders, sind ebenfalls *in einer Welt*. Was passiert nun aber, wenn jemand den Hörsaal mit dem Katheder beträte, der noch nie in einer Universität war, ja gar nicht weiß, was „Universität“ bedeutet, warum so viele Leute dort hingehen und wozu so etwas namens „Studium“ gut sein soll? Der mit nie gesehenen Gegenständen wie dem Katheder, der Tafel, den Stühlen, mit nie gehörten Worten wie „Katheder“, „Tafel“, „Stuhl“ konfrontiert wird? Heidegger macht darauf aufmerksam, es sei nicht nur verfehlt und höchst naiv, zu meinen, dieser Mensch sähe nun rein gar nichts, wenn er den vorne emporragenden Holzquader nicht mit „Katheder“, „Vorlesung“, „Dozent“ oder „Sprechen“ in Verbindung brächte. Noch wesentlicher aber ist: Der Anblick einer völlig fremden und nie zuvor erlebten Umwelt bedeutet *nicht*, dass es für den Betreffenden *nichts* bedeutet. Ganz im Gegenteil müsse man von der logisch-formalen Unmöglichkeit ausgehen, die fremde Umwelt sei für den neuen Betrachter lediglich *etwas* ohne jede Bedeutungsassoziation (Heidegger, 1999, S. 72). Kein noch so unbekannter Gegenstand ist jemals einfach nur *etwas*, das es gibt. Die minimale, unabdingbare Bedeutung ist, dass etwas mir nichts bedeutet. Denn es gibt einen apriorischen, sich aus meinem immer schon In-der-Welt-sein notwendig ergebenden Bedeutungshorizont. Man betritt nicht die Umwelt, so wie man zum ersten Mal ein neues Haus betritt, sondern die Umwelt ist immer schon *da*:

„Dieses Umweltliche (Katheder, Buch, Tafel, Kollegheft, Füllfeder, Pedell, Korpsstudent, Straßenbahn, Automobil usw. usw.) sind nicht Sachen mit einem bestimmten Bedeutungscharakter, Gegenstände, und dazu noch aufgefaßt als das und das bedeutend, sondern das Bedeutsame ist das Primäre, gibt sich mir unmittelbar, ohne jeden gedanklichen Umweg über ein Sacherfassen. In einer Umwelt lebend, bedeutet es mir überall und immer, es ist alles welthaft, ‚es weltet‘, was nicht zusammenfällt mit dem ‚es wertet‘“ (1999, S. 72 f.).

Heideggers bekannte Rede vom „Welten“ als dem aktual-unmittelbaren und vortheoretischen Erleben des lebensweltlichen, stets schon vorhandenen Bedeutungshorizontes verweist auf eine Wahrheit, die in ihrer umwelthaft erlebbaren Klarheit und Direktheit zugleich die *unverfügbarste* gegenüber allen wissenschaftlich fixierbaren Wahrheiten darstellt. Diese Wahrheit ist unverfügbar, weil dreierlei in sie eingeht, was nur dem unmittelbaren Erleben zugänglich ist und sich abstrakt-objektiver Terminologie entzieht:

Da wäre *erstens* das unmittelbare, vortheoretische Umwelterleben selbst. Soll ich von meinem Umwelterleben berichten, ist es bereits nicht mehr unmittelbar; es bedarf hierzu meiner Reflexion, mithin der Vergegenständlichung meiner selbst als erinnerndes und erlebt-habendes Subjekt, und selbstredend einer Vergegenständlichung des Erlebten. Das Ich des Erlebens ist nicht dasselbe Ich, das über das Ich des Erlebens berichtet:

„Das Gegenstand-, das Objektsein als solches berührt *mich* nicht. Das Ich, das fest-stellt, bin *ich* gar nicht mehr. Das Feststellen als Erlebnis ist nur noch ein Rudiment von Er-leben; es ist Ent-leben. Das Gegenständliche, das Er-kannte, ist als solches ent-fernt, aus dem eigentlichen Erleben herausgehoben. Das objektivierte Geschehen, das Geschehen als gegenständliches, erkanntes, bezeichnen wir als *Vor-gang*; es geht schlicht vor-bei, vor meinem erkennenden Ich, hat zu diesem nur den Bezug des Erkenntseins, diese abgeblaßte, auf ein Minimum von Erleben reduzierte Ichbezogenheit. Es ist das Wesen von Sache und Sachzusammenhang, sich nur und gerade im Erkennen, d. h. im theoretischen Verhalten zu geben und zu geben für das theoretische Ich. Im theoretischen Verhalten bin ich gerichtet auf etwas, aber *ich* lebe nicht (als historisches Ich) auf dieses oder jenes Welthafte zu“ (1999, S. 73 f.).

Das „*Er-lebte*“ „*ent-lebt*“ sich in der Theorie. Es macht einen Unterschied, ob ich als Geographielehrer meinen Schülern von einem Spaziergang an einem warmen Tag im Juli berichte, ihnen den Hochdruckeinfluss und die Temperatur, die Windstärke und -richtung der unterschiedlichen Tageszeiten erläutere, auf die vielfältige Pflanzen- und Tierwelt eingehe, die Beschaffenheit von Landschaften und Wegen mit all ihren geologischen Phänomenen beschreibe, über die ich gekommen bin. Oder ob ich selbst mittendrin im Erleben bin und sozusagen in einen unmittelbaren – nicht *ur-geteilten* – Dialog mit meiner Umwelt trete: „Deiner Lüfte balsamischer Strom durchrinnt mich erquickend, / Und den durstigen Blick labt das energische Licht, / Kräftig auf blühender Au erglänzen die wechselnden Farben, / Aber der reizende Streit löset in Anmut sich auf, / Frei empfängt mich die Wiese mit weithin verbreitetem Teppich, / Durch ihr freundliches Grün schlingt sich der ländliche Pfad, / Um mich summt die geschäftige Bien, mit zweifelndem Flügel / Wiegt der Schmetterling sich über dem rötlichten Klee, / Glühend trifft mich der Sonne Pfeil, still liegen die Weste, / Nur der Lerche Gesang wirbelt in heiterer Luft“ (Schiller, 2004, Bd. I, S. 229). Auch wenn man einwenden mag, derlei poetische Ästhetisierung trübe das eigentliche Umwelterleben ein, wird an diesem Beispiel der Kontrast zwischen Theorie und Erleben anschaulich.<sup>6</sup> So wenig sich mir auf meinem Sommerspaziergang der Luftdruck *unmittelbar* als quantitative Größe von 1.013,25 hPa mit  $10^5$  N/m<sup>2</sup> präsentiert, so sehr umgibt er mich gleichwohl *unmittelbar*; sei es, ohne dass ich überhaupt etwas davon merke, sei es, dass ich ihn wie Schiller als der „Lüfte balsamischer Strom“ *erlebe*, der mich „erquickend durchrinnt“. Das *unmittelbare Erleben* interessiert sich nicht für Hektopascalwerte. Hektopascalwerte wiederum kennen kein *Erleben*. Den Luftdruck *er-lebe* ich *unmittelbar*, ohne dass ich ein Barometer zu Rate ziehen müsste, ohne je einen Begriff wie *Magdeburger Halbkugeln* und Namen wie Torricelli oder Goethe gehört haben zu müssen. Das Umwelterleben ist insofern womöglich die ursprünglichste und unverstellteste Form lebensweltlicher Evidenz. Es liegt nach meinem Dafürhalten nahe, an dieser Stelle auf Heideggers bekannten, dabei keineswegs unumstrittenen Wahrheitsbegriff zu verweisen. Knapp zehn Jahre nach der Freiburger Vorlesung und dem Katheder-Erleben kommt er in *Sein und Zeit* darauf zurück: „Die ἀλήθεια [...] bedeutet die ‚Sachen selbst‘, das, was sich zeigt, *das Seiende im Wie seiner Entdecktheit*“ (2001, S. 219). Und noch wenige Jahre später heißt es:

„Wenn wir ἀλήθεια statt mit ‚Wahrheit‘ durch ‚Unverborgenheit‘ übersetzen, dann ist diese Übersetzung nicht nur ‚wörtlicher‘, sondern sie enthält die Weisung, den gewohnten Begriff der Wahrheit im Sinne der Richtigkeit

6. Das uns heutzutage geläufige Verständnis von Ästhetik als Kunstreflexion ist eine der Neuzeit entstammende, begriffliche Engführung der ursprünglich auf ganzheitliche Wahrnehmung abzielenden Bedeutung von αἴσθησις, was mir vor dem Hintergrund des hier erläuterten Themas nicht ohne Interesse zu sein scheint. So verweist Hegel in seinen Ästhetik-Vorlesungen auf den begrifflichen Entwicklungsgang von ganzheitlicher Sinneswahrnehmung über das durch Kunstwerke ausgelöste Geschmacksempfinden bis hin zur nicht zuletzt von ihm selbst explizierten Reflexion, mithin der primär gedanklichen Durchdringung der sog. schönen Künste.

der Aussage um- und zurückzudenken in jenes noch Unbegriffene (was man wohl treffend mit *noch nicht in Begrifflichkeit gefasst* übersetzen kann, Anm. d. Verf.) der Entborgenheit und der Entbergung des Seienden. Das Sicheinlassen auf die Entborgenheit des Seienden verliert sich nicht in dieser, sondern entfaltet sich zu einem Zurücktreten vor dem Seienden, damit dieses in dem, was es ist und wie es ist, sich offenbare und die vorstellende Angleichung aus ihm das Richtmaß nehme“ (2004, S. 188 f.).

Theorie ist niemals *unverborgen*, weil sie eo ipso gar nicht unmittelbar sein kann. Wäre sie es, wäre sie nicht kommunizier- und vermittelbar. Im heideggerschen Sinne *unverborgen* ist die Wahrheit des unmittelbaren Umwelterlebens. Man kann die Unverborgenheit des Katheders hier und jetzt im Hörsaal sitzend erleben, aber soll über dieses Erlebnis „überhaupt irgendwie erkenntnismäßige Bemächtigung möglich sein, so wird eine theoretische Einstellung unumgänglich“ (1999, S. 101). Man ist gezwungen, das Erlebnis zu rekonstruieren, aber „auch Re-Konstruktion ist Konstruktion [...] – und konstruktiv zu sein, ist ja gerade die Eigentümlichkeit der Objektivierung – und als solche theoretisch“ (1999, S. 107).

*Zweitens* ist für das Umwelterleben die Zeit – genauer: das Zeitempfinden – wesentlich und damit einer der zentralen Begriffe in Heideggers Denken überhaupt. Dies jedoch nicht im Sinne quantitativ messbarer Zeit; so, als würde man sagen, man habe um 08:06 Uhr den Hörsaal betreten, sei um 08:07 Uhr an seinem Platz gewesen, habe um 08:34 Uhr festgestellt, dass der Dozent viel unverständliches Zeug redet, und spätestens um 09:01 Uhr gedacht, wie unerträglich langweilig die heutige Vorlesung doch sei. Die interessante Frage ist nämlich, ob die Vorlesung deshalb so langweilig ist, weil ich laut Uhr schon über 45 Minuten in ihr sitze und sich mein Interesse am Thema in Grenzen hält, oder weil das mich nicht berührende Thema meine empfundene Zeitlichkeit in für mich erschreckender Weise ausdehnt. Stelle ich dann noch innerlich die verbleibende Semesterzeit der folgenden Monate den kurzen Wochenenden, die mit meinen Freunden verbringen kann, gegenüber, so kann die Langeweile der Vorlesung – insoweit die Vorlesung noch so *lange weilt* – geradezu erdrückend wirken. Bemerkenswerterweise kann es jedoch gut sein, dass ich in einigen Jahren, wenn ich an meine mitunter schwierige Unizeit zurückdenke und ebenso an die Wochenenden mit meinen Freunden, die quälend langweiligen Vorlesungen zu einer kurzen Strecke zusammenschrumpfen, wohingegen die kurzen, erlebnisreichen Wochenenden alles überlagern und als von Dauer geprägte Ereignisse dastehen. Dieses von keinem noch zu ausgefeilten Messinstrument erfassbare Phänomen hat Thomas Mann 1924 in seinem Roman *Der Zauberberg* anschaulich beschrieben:

„Über das Wesen der Langenweile sind vielfach irriige Vorstellungen verbreitet. Man glaubt im ganzen, daß Interessantheit und Neuheit des Gehaltes die Zeit ‚vertreibe‘, das heißt: verkürze, während Monotonie und Leere ihren Gang beschwere und hemme. Das ist nicht unbedingt zutreffend. Leere und Monotonie mögen zwar den Augenblick und die Stunde dehnen und ‚langweilig‘ machen, aber die großen und größten Zeitmassen verkürzen und verflüchtigen sie sogar bis zur Nichtigkeit. Umgekehrt ist ein reicher und interessanter Gehalt wohl imstande, die Stunde und selbst noch den Tag zu verkürzen und zu beschwingen, ins Große gerechnet jedoch verleiht er dem Zeitgange Breite, Gewicht und Solidität, so daß ereignisreiche Jahre viel langsamer vergehen als jene armen, leeren, leichten, die der Wind vor sich her bläst, und die verfliegen. Was man Langeweile nennt, ist also eigentlich vielmehr eine krankhafte Kurzweiligkeit der Zeit infolge von Monotonie: große Zeiträume schrumpfen bei ununterbrochener Gleichförmigkeit auf eine das Herz zu Tode erschreckende Weise zusammen; wenn ein Tag wie alle ist, so sind sie alle wie einer; und bei vollkommener Einförmigkeit würde das längste Leben als ganz kurz erlebt werden und unversehens verfliegen sein. Gewöhnung ist ein Einschlafen oder doch ein Mattwerden des Zeitsinnes, und wenn die Jugendjahre langsam erlebt werden, das spätere Leben aber immer hurtiger abläuft und hineilt, so muß auch das auf Gewöhnung beruhen“ (Mann, 1990, S. 147 f.).

Das hier beschriebene Zeitempfinden wäre freilich nicht möglich, wenn die Zeit nur eine Aneinanderreihung einzelner Momente wäre. Der Mensch *lebt* nicht in einer sich exakt von Sekunde zu Sekunde, von *Jetzt* zu *Jetzt* bewegenden Gegenwartstotalität, sondern das Erleben der Gegenwart ist ein Zusammenspiel von erlebter Gewesenheit, erlebtem Augenblick und erlebenspotentieller, antizipierter Zukunft. Gleichwohl sind diese drei Zeitformen Heidegger zufolge qualitativ streng voneinander geschieden: Man kann die eine nicht ohne das Bewußtsein um die beiden anderen klar erleben und abgrenzen; was Zukunft ist, weiß man also nur aus der Perspektive der Andersartigkeit von Vergangenheit und Gegenwart – dennoch sind alle drei gleichzeitig präsent (vgl. Figal, 2003, S. 81 f.). Diese Komplexität des Zeiterlebens macht eigentlich erst das *Sein* aus. Dies muss man strikt unterscheiden von einer räumlichen Verortung des Seins und einer irgendwie

hinzukommenden Zeitlichkeit: „Die Zeit wird nicht erst mit dem Raum verkoppelt, sondern der vermeintlich zu verkoppelnde ‚Raum‘ begegnet nur auf dem Grunde der zeitbesorgenden Zeitlichkeit“ (Heidegger, 2001, S. 417). Ebenso bin ich in meinem Sein nicht einfach *da* im Sinne räumlicher Beliebigkeit. Meine *erlebte* Präsenz ist keine fixierbare Personalität, so wie man Menschen mit einer besonderen Ausstrahlung eine „Präsenz“ zuspricht oder aber mindestens sagen kann, dass sie sich *da* oder *dort* im Raume aufhalten. Vielmehr ist meine erlebte Präsenz überhaupt keine räumliche, sondern gebunden an den permanenten Zeitfluss, oder anders: Weil Zeit *ist* im Sinne ihres nie stillstehenden Prozesses, *bin* ich – *tempus ibat, it et ibit, ergo sum*.

*Drittens* schließlich ist das Erleben zwar allein im beständigen Zeitfluss möglich und wird wesentlich als Überschneidung von Gewesenem, Augenblicklichem und Antizipatorisch-Zukünftigem *erlebt*. Dennoch schildert Heidegger das phänomenologische Moment des Katheder-Erlebnisses im Hörsaal ja gerade *nicht* als Prozess nacheinander auftauchender und wieder vorübergehender Eindrücke. Vielmehr war die Rede davon, das Katheder gleichsam *in einem Schlag* zu sehen (1999, S. 71). *In einem Schlag* sieht man also das Katheder und den es umgebenden Kontext, nicht aber *erst* eine Form, *dann* Material, *dann* Farben, *dann* noch Tafel, Stühle, Tische, Lampen usw. *In einem Schlag* ist ebenfalls die ganze *Welt* aus Turnhallengeruch, anstrengender Lektüre und freundlich lächelnder Studentin *da*. *In einem Schlag* „riecht“, „klingt“, „sieht es wieder aus“ nach Philosophievorlesung an einem Februarmorgen. Die Gesamtheit dieser Eindrücke *weltet* plötzlich und in einem Augenblick, der gleichsam zeit- und standpunktlos, und dennoch an mein Seinserleben gebunden ist, insofern dieses allein *in der Zeit sein* kann. *Zeitlos*: Das Katheder ist nicht einfach jeden Morgen um 08:06 Uhr *da*, wenn ich den Hörsaal betrete, sondern *weltet* mich in diesem Augenblick an. Das Lächeln der Studentin und meine freudige Antizipation dessen stehen nicht in bestimmter Reihenfolge morgens auf der Agenda, sondern sind zeitlos *weltend* jetzt *da*. *Standpunktlos*: Das Lächeln der Studentin ist nicht regelmäßig morgens *da*, wenn und nur wenn sie im Hörsaal zu ihrem Platz geht und mich auf meinem Platz sitzend erblickt, sondern ist als Erlebtes, Erlebbares und künftig wieder zu Erlebendes *weltend aufgehoben*. Im Moment, in dem das Katheder mitsamt seinem Kontext *weltet*, ist der Zeitfluss zwar dessen unabdingbare Voraussetzung, die *conditio sine qua non*. Gleichzeitig aber *weltet* alles *in einem Schlag*, steht zeit- und raumübergreifend als Umwelterlebnis *da*. Je mehr man sich auf das Umwelterlebnis einlässt, desto weniger ist die gleichwohl das Ganze stets tragende Zeit wahrnehmbar. Je mehr man sich dagegen auf die Zeit konzentriert, desto stärker wird das Umwelterleben sequentiell auseinanderfallen: *Jetzt* betritt der Dozent den Hörsaal, *jetzt* scheint die Sonne durch das Fenster, *jetzt* fällt der Regenschirm um. Vielleicht ist es nicht allzu vermessen, in diesem Zusammenhang von einer Art fundamentalontologischer Unschärferelation zu sprechen: Das Erleben ist nur in der Zeit und durch sie vorstellbar, gleichzeitig scheint sie umso weiter in den Hintergrund zu treten, je präsenter das Umwelterleben ist und umgekehrt.

Heideggers Positionen möchte ich wie folgt zusammenfassen:

Wir haben es *erstens* mit einer vorwissenschaftlichen Erlebensfähigkeit zu tun, deren Unmittelbarkeit nur schwer, womöglich gar nicht in exakte, d. h. eindeutige und nachvollziehbare Theorie übertragbar sein dürfte. Wissenschaftliche Theorie könnte die materielle und klimatische Beschaffenheit des Hörsaals in Messwerten ausdrücken, die Befindlichkeiten der anwesenden Dozenten und Studenten in zeitlich fixierter und skaliert Form empirisch erfassen („*Heute geht es mir ‚gut‘, ‚mittelmäßig‘, ‚nicht gut‘.*“), könnte erfassen, wer worüber doziert, aus der übers Semester verteilten Anwesenheit der Studenten ein arithmetisches Mittel errechnen und womöglich eine Prognose wagen, wie viele Studenten in der nächsten Woche wiederkommen. Das Umwelterleben der Anwesenden ist hingegen mit wissenschaftlicher Theorie kaum greifbar.

Wir haben es *zweitens* mit einem Zeitbegriff zu tun, der im Ineinandergreifen dreier qualitativ völlig unterschiedlicher Zeitformen nicht nur das je meinige Zeitempfinden bestimmt, sondern dieses auch in Relation zu meinen lebensweltlichen Erlebnissen vollkommen unterschiedlich von mir wahrgenommen wird. Mit rein quantitativer Zeitmessung (Monate, Tage, Stunden, Minuten, Sekunden) ist diesem Zeitempfinden nicht beizukommen. Die Zeit, die mein Sein ausmacht, ist *qualitativ* und damit etwas anderes als eine statistische Größe, die etwa aussagen könnte, mein Dasein betrage bei durchschnittlicher Lebenserwartung ca. 29.565 Tage.

Und wir haben es *drittens* mit der Gleichzeitigkeit von beständigem Zeitfluss und zeit- und raumübergreifenden Erlebnismomenten zu tun. Quantitativ können diese Erlebnismomente nicht erfasst,

qualitativ wohl bestenfalls um den Preis paraphrasiert werden, die Erlebensunmittelbarkeit und ihre Komplexität deutlich reduzieren zu müssen. Der beständige Zeitstrom, der das Seinserleben ausmacht und prägt, führt seinerseits in Anlehnung an Heraklits bekannte Sentenz, wonach niemand zweimal in denselben Fluss steige, zu der Schwierigkeit, von der zeitlichen Fixierung eines Moments ausgehend Prognosen auf die Zukunft anzustellen. Das Erlebensmoment ist keine statische Angelegenheit, sondern beständig den Eindrücken des zeitlichen Verlaufs unterworfen.

Heidegger hat seinen Lehrer Husserl später dahingehend kritisiert, bei aller Bemühung um die *Lebenswelt* nicht ohne begriffliche Abstraktion wie Subjekt bzw. psychisches Subjekt und transzendentes ego auszukommen. Das wirft die Frage auf, inwieweit wir hier nun über wissenschaftliche Abstraktion hinaus- und in die Wahrheit des Umwelterlebens hineingelangen können. Denn mit der völligen Überwindung gegenständlichen Denkens und objektiver Deskription mag der Zustand des unmittelbaren Erlebens erreicht sein, freilich dabei auch die Schwierigkeit auftreten, wie daraus eine *reflexive* Philosophie überhaupt entstehen soll. Ich mag des Katheders *in einem Schlag* und in seinem gesamten lebensweltlichen Kontext gewahr werden, doch ist damit *philosophisch* bereits etwas gewonnen? Auch wenn dies eine *urwissenschaftliche* Basis darstellt, so weiß niemand, wohin die Reise von da aus führt. Wenn es, wie Heidegger nahelegt, ein „*Ich*“ im unmittelbaren Erleben nicht geben könne, so wäre günstigenfalls schlicht keine Philosophie qua systematisch-reflektierendem Denken möglich, schlimmstenfalls aber ginge das „*Ich*“ im Taumel eines gedankenlosen Erlebens unter, das mit Blick auf die zeitlichen Umstände der Jahre nach 1919 aus heutiger Perspektive nur Besorgnis erregen kann. Als Kritik abendländischer Metaphysik- und Wissenschaftsgenese sind Heideggers Ausführungen dagegen legitim und machen in dieser Funktion nicht zuletzt einen Großteil seines Œuvres aus. Auch ist seine Distanz gegenüber modernen Wissenschaften vor dem Hintergrund des hier erörterten Gesamtthemas umso berechtigter; seine Rekurse auf vorwissenschaftliche Sprache und Lebenswelt, seine oftmals als eigenwillig bekrittelten Übersetzungen griechischer Philosophie sind von daher nicht als *unwissenschaftliche* Sprachspielereien oder mystifizierende Esoterik zu bagatellisieren. Wo aber der Hiatus zwischen unmittelbarer Lebenswelt und moderner Wissenschaft zurecht aufgezeigt wird, da sollte man sich nicht einfach in radikal exklusivem Perspektivwechsel auf die Seite der Lebenswelt schlagen, in deren *Zeitlichkeit* und *Eigentlichkeit* verharren und in attentistischer Manier auf einen *rettenden Gott* warten, sondern über Mittel und Wege zur Überwindung oder wenigstens Abmilderung dieses problematischen Dualismus *philosophieren*. Mit dem Rückzug auf die reine Erlebnishaftigkeit des *Seins* vergibt sich Heidegger selbst die Möglichkeit, den Ansprüchen moderner Wissenschaft und Technik etwas entgegenzusetzen. Der Blick auf das Erleben, so berechtigt er ist, kann beim Erleben nicht stehenbleiben. Die reine Seinsanalyse reicht nicht aus, die Feststellung der Technik als unentrinnbarem Schicksal auch nicht. Wenn Heidegger in späteren Jahren obendrein die Staffel der Philosophen an die Dichter abtreten zu müssen glaubt, kommt das vorausseilendem Gehorsam gegenüber vermeintlicher Allmacht moderner Wissenschaften und einer Weltflucht in die Poesie gleich. Der Philosophie ist mit solch resignativem Pessimismus indes nicht gedient; zur Klärung angemessenen Umgangs mit den Problemen von Technik und moderner Wissenschaft trägt er nichts bei. Denn wie Heideggers prominenter Schüler Gadamer einmal sinngemäß formulierte: Pessimismus ist unaufrichtig, da niemand vollkommen ohne Hoffnung leben kann. Der *Hirt des Seyns* von Todtnauberg erreichte immerhin das stattliche Alter von 87 Jahren ...

Diese Überlegungen fallen umso mehr ins Gewicht, je genauer man sich die „neutrale“, ja nachgerade wertnihilisierende Unmittelbarkeit des *Er-lebens* vor Augen führt. Heidegger beschwört die Nichtigkeit der Wertphilosophie seiner Zeit, die vornehmlich dem Südwestdeutschen Neukantianismus Windelbands und Rickerts entstammt und später von Scheler und Hartmann zur materialen Wertethik weiterentwickelt wurde. Dagegen betont Heidegger die Wertabsenz des Seinserlebens, will Umwelterleben über Wertsetzung stellen, und überbietet mit dieser Radikalität letztlich sogar das bekannte, „*nur*“ die Wissenschaften betreffende Wertenthaltungsgebot Max Webers. Das mag in destruierender Absicht durchaus seine Berechtigung haben, beinhaltet jedoch zwei Schwachpunkte, die folgenreich auf ihren Urheber zurückfallen:

Die Proportionalität von *Wertabwertung* und *Seinsaufwertung* bedeutet zum einen nichts weniger als eine erneute Wertsetzung, nunmehr zugunsten des *Seins*. Mithin sind die von Heidegger so schroff zurückgewiesenen Werte prompt wieder im Spiel. Einmal mehr möchte ich vor diesem Hintergrund fragen,

inwieweit *wertfreie* Wissenschaft und gar Philosophie überhaupt möglich sein *können* (vgl. Tellkamp, 2013, S. 10 f.). Werte, so hat es Heideggers Lehrer und Webers Impulsgeber Heinrich Rickert (1863-1936) gelehrt, entziehen sich qua „*Geltung*“ als Grundkategorie sowohl ontologischer Setzung wie auch perspektivischem Konstruktivismus. *Wertgeltung* ist also – Gott sei Dank – nicht abhängig davon, ob ein Wert gerade gesellschaftlich en vogue erscheint oder nicht. Die Reduktion von Patienten auf reine Kostenfaktoren im Zuge der Ökonomisierung des Gesundheitswesens oder das einst kursierende, unsägliche Schlagwort vom *sozialverträglichen Frühableben* älterer Menschen stellen den *Wert* menschlichen Lebens *an sich* ebensowenig infrage wie Raubmord oder Genozid. Ob Diebstahl „*gut*“ ist oder „*schlecht*“, entzieht sich individuellem Ermessen.

Zum anderen kann man darüber streiten, inwieweit das im Umwelterleben manifeste *Welten* tatsächlich die Neutralität lebensweltlicher Unmittelbarkeit für sich beanspruchen kann. Denn recht besehen und Heideggers eigene Ausführungen zugrunde gelegt, ist das *Welten* ganz und gar nicht neutral: Das Katheder im Hörsaal *weltet* mir als jungem Studenten anders entgegen als dem Hausmeister, der seit Jahrzehnten im Gebäude arbeitet. Das ist bereits perspektivisch wertbehaftet und hat auch nichts mit unmittelbarem und vorreflexivem *Welten* zu tun. Denn, wie Heidegger selbst sagt, wir bringen immer schon eine ganze Welt mit, die von dem Gegenstand, der da *weltet*, evoziert wird. Das Hintanstellen der Werte um jeden Preis und zugunsten der Unmittelbarkeit des *Weltens* ist aber nicht zuletzt in höchstem Maße bedenklich, sofern die Reflexion auf das, was da *weltet*, vollständig ausgeschaltet bleibt: Denn lebensweltliche Unmittelbarkeit erlebt man leider nicht nur beim unbefangenen Anblick eines Hörsaalkatheders, sondern eben auch vor dem Rednerpult des „Führers“ auf einem Reichsparteitag. Wenn uns aber der „völkische Geist“ braunhemdgewandet und im Stechschritt *entgegenweltet*, ist es wohl bereits zu spät für werthafte Reflexion. Nicht zuletzt Heideggers eigene Biographie zeigt in dieser Hinsicht die Konsequenzen radikaler Wertnegation in eklatanter Weise auf.

*Zwischenfazit:* Edmund Husserl attestiert der modernen Gesellschaft eine Krise, die aus der mathematisch idealisierten Objektivierung moderner Wissenschaften resultiere. Dieser Wissenschaftsansatz verliert demzufolge seit der Renaissance die vorwissenschaftliche Lebenswelt und subjektive Kontingenz aus dem Blick, obgleich doch der Mensch als freies Wesen zu Beginn der Neuzeit die neuen Wissenschaften allererst zu erschaffen imstande war. Husserl macht mit Hilfe seiner transzendentalen Phänomenologie das vorwissenschaftliche Bewusstsein des Menschen in seiner unmittelbaren Lebenswelt deutlich. Beides sind unabdingbare Voraussetzungen aller Wissenschaft, gleichzeitig aber sind moderne, objektivierende Wissenschaften nicht dazu in der Lage, diese Voraussetzungen adäquat darzustellen.

Martin Heidegger will den ontologischen Status dieser vorwissenschaftlichen Lebenswelt noch stärker herausstellen. Er entwirft die von ihm sog. Urwissenschaft, die den Unterschied zwischen lebensweltlicher Unmittelbarkeit und theoretischer Abstraktion in radikaler Weise aufzeigen will. Dabei wird erkennbar, wie wenig objektivierende Wissenschaften diesem Umwelterleben gerecht werden können, da sie vorwissenschaftliches Umwelterleben, subjektives Zeitempfinden sowie die Gleichzeitigkeit von beständigem Zeitfluss und zeit- und raumübergreifenden Erlebismomenten nicht mit den ihnen zur Verfügung stehenden Methoden und Instrumentarien darzustellen vermögen.

Husserl und Heidegger zeigen Analogien zu Rudolf Steiners Beschreibung des Denkens in Aktion auf: Das intentional nach außen gerichtete Bewusstsein lässt sich nur theoretisch erfassen, wenn es retrospektiv betrachtet wird. Entweder also man denkt an eine Billardkugel, die man über den Tisch rollen sieht, oder man denkt hinterher darüber nach, was man bei diesem Bedenken der Billardkugel gedacht hat. Was Steiner als „Ausnahmestand“ beschreibt, das Denken des Denkens, ist also schon eine Stufe über das hinaus, was Husserl und Heidegger in ihren Überlegungen beschrieben haben. Für die Selbstwahrnehmung bedeutet dies, zwischen wahrnehmender Unmittelbarkeit und mittelbarer Deskription unterscheiden zu müssen. Selbstwahrnehmung und Introspektion sind aktive Prozesse, die reflexiv beschrieben werden können. Mithin ist solche Beschreibung allerdings stets mittelbar, was weitreichende Konsequenzen für jedwede Versuche wissenschaftlicher Objektivierung nach sich zieht.

Ende Teil I

## Literatur

- Büchel, W. (1975). *Gesellschaftliche Bedingungen der Naturwissenschaft*. München: Beck.
- Bultmann, R. (1933). *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Mohr.
- Burckhardt, J. (1988). *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*. 11. Aufl. Stuttgart: Kröner.
- Descartes, R. (1992). *Meditationes de prima philosophia*, lat.-dt. Hamburg: Meiner.
- Einstein, A. (1978). Geometrie und Erfahrung. In Sh. Sambursky (Hrsg.), *Der Weg der Physik. 2500 Jahre physikalischen Denkens* (S. 641-646). München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Figal, G. (2003). *Martin Heidegger zur Einführung*. 4. Aufl. Hamburg: Junius.
- Goethe, J. W. (2006). *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens* (Münchner Ausg.), ed. K. Richter et al. München: btb.
- Hegel, G. W. F. (1952). *Phänomenologie des Geistes*, ed. J. Hoffmeister. 6. Aufl. Hamburg: Meiner.
- Heidegger, M. (1981). *Grundbegriffe* (GA 51). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1995). *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (GA 63). 2. Aufl. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1999). *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56/57). 2. Aufl. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2001). *Sein und Zeit*. 18. Aufl. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, M. (2004). *Wegmarken*. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2009). *Vorträge und Aufsätze*. 11. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Held, K. (1989). Husserls These von der Europäisierung der Menschheit. In Chr. Jamme & O. Pöggeler (Hrsg.), *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls* (S. 13-39). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hofstadter, D. R. (1987). *Gödel, Escher, Bach: ein endlos geflochtenes Band*. (übersetzt von Ph. Wolff-Windegg et al.). 10. Aufl., Stuttgart: Klett-Cotta.
- Hofstadter, D. R. (2008). *I Am a Strange Loop*. New York: Basic Books.
- Hölderlin, F. (1998). *Sämtliche Werke und Briefe*, ed. M. Knaupp. Darmstadt: WBG.
- Husserl, E. (1965). *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Husserl, E. (1992). Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. In ders., *Gesammelte Schriften VIII*, ed. E. Ströker (stgl. m. Hua VI). Hamburg: Meiner.
- Husserl, E. (2012). *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, Einf. v. B. Waldenfels. Hamburg: CEP/EVA.
- Kant, I. (1930). *Kritik der reinen Vernunft*, ed. R. Schmidt. Leipzig: Meiner.
- Kant, I. (1998). Logik. In ders., *Werke III*, ed. W. Weischedel. Darmstadt: WBG.
- Koch, M. (2007). Art. „Introspektion“. In J. Ritter et al. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. IV (S. 522 ff.). Darmstadt: WBG.
- Küenzlen, G. (1997). *Der Neue Mensch. Eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lübbe, H. (1990). *Religion nach der Aufklärung*. 2. Aufl. Graz/Wien/Köln: Styria.
- Mann, Th. (1990). Der Zauberberg. In ders., *Gesammelte Werke III*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Marquard, O. (2005). *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*. Stuttgart: Reclam.
- Mayer, V. (2009). *Edmund Husserl*. München: Beck.

- Mirandola, P. D. (2001). *De hominis dignitate / Über die Würde des Menschen*, lat.-dt., ed. G.v.d. Gönna. Stuttgart: Reclam.
- Münkler, H. (1995). *Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Nelson, B. (1977). *Der Ursprung der Moderne. Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozeß*. (übersetzt von M. Bischoff). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Orth, E. W. (1999). *Edmund Husserls "Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie": Vernunft und Kultur*. Darmstadt: WBG.
- Plessner, H. (2003). Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. In ders., *Gesammelte Schriften IV*, ed. O. Marquard et al. Darmstadt: WBG.
- Pöggeler, O. (1983). *Der Denkweg Martin Heideggers*. 2. Aufl. Pfullingen: Neske.
- Precht, P. (2002). *Edmund Husserl zur Einführung*. 3. Aufl. Hamburg: Junius.
- Schiller, F. (2004). *Sämtliche Werke in fünf Bänden*, ed. H. G. Göpfert. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Schulz, W. (1991). *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*. 8. Aufl., Pfullingen: Neske.
- Steiner, R. (2005). *Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung (GA 4)*. 15. Aufl. Dornach: RSV.
- Ströker, E. (1992). Husserls Werk. Zur Ausgabe der Gesammelten Schriften. In E. Husserl, *Gesammelte Schriften: Ergänzungsband*. Hamburg: Meiner.
- Tellkamp, U. L. (2013). Das Gedachte oder das Denken lernen? – Das Gedachte und das Denken lernen! Zur Orientierung an Problemen und Phänomenen im Philosophieunterricht. *RoSE*, 4, (2), 1-45.
- v. Martin, A. (1974). *Soziologie der Renaissance*. 3. Aufl., München: Beck.
- Wagner, H. (1973). Art. „Reflexion“. In H. Krings et al. (Hrsg.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. IV (Sp. 1203-1211). München: Kösel.
- Weber, M. (1956). Vom inneren Beruf zur Wissenschaft. In ders., *Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik* (S. 311-339). Stuttgart: Kröner.
- Wetzel, M. (2007). *Sokratischer Dialog über Hirnforschung*. Würzburg: Königshausen & Neumann.