

Stephan Grätzel

Raum - Zeit - Kausalität

**Propädeutik
der Praktischen Philosophie**

**Grundlagen
der Praktischen Philosophie
Band IV**

Philosophische Reihe

Grundlagen der Praktischen Philosophie

herausgegeben von
Astrid Schollenberger, Bastian Zimmermann
und Joachim Heil

Über den Autor:

Stephan Grätzel.

Universitätsprofessor für Philosophie,
Leiter des Arbeitsbereiches Praktische Philosophie
am Philosophischen Seminar
der Johannes Gutenberg-Universität Mainz
E-Mail: graelzel@uni-mainz.de

Monographien (Auswahl)

Ethische Praxis

*Anwendungen der Praktischen Philosophie
im Alltag und Beruf*

Grundlagen der Praktischen Philosophie Band III
London 2007

Methoden der Praktischen Philosophie

Phänomenologie, Hermeneutik, Dialektik
Grundlagen der Praktischen Philosophie Band II
London 2007

System der Ethik

Existenzielle Fragestellungen der Praktischen Philosophie
Grundlagen der Praktischen Philosophie Band I
London 2006

Die Vollendung des Denkens

Vorlesungen zu „Philosophie und Mystik“
London 2005

Die Wahrheit der Fiktion

Vorlesungen zur Hermeneutik
London 2005

Die Masken des Dionysos

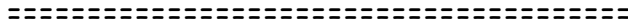
Vorlesungen zu „Philosophie und Mythologie“
London 2005

Stephan Grätzel

Raum – Zeit – Kausalität

**Propädeutik
der Praktischen Philosophie**

**Grundlagen
der Praktischen Philosophie
Band IV**



**Turnshare Ltd.
London**

published by

Turnshare Ltd.
27, Old Gloucester Street
London WC1N 3XX

E-mail: publisher@turnshare.com
homepage:
<http://www.turnshare.com>

Copyright © 2008 by Turnshare Ltd.
All rights reserved

Made and printed by
Turnshare Ltd., London

Der von EBEAFI, UN und Life
prämierte Umschlagkarton besteht aus
Recyclingpapier und Meeresalgen.

ISBN: 978-1-84790-014-2

Philosophische Reihe
Herausgegeben von
Joachim Heil

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	IX
Einleitung	1
A. Einführung: Grundlagen der Praktischen Philosophie	3
1. Bestimmung des Begriffs	3
2. Bestimmung der Ethik im Ausgang von Aristoteles	7
3. Bestimmung der Ethik im Ausgang von Kant	9
4. Modalitäten der Handlung im System der Ethik	14
5. Problematisierung des alltäglichen Verstehens von Welt	17
6. Praktischer Umgang	19
7. ›Wie behandeln?‹ Modalitäten des Umgangs	22
8. Vier Grundtypen der Lebens- und Weltanschauung nach Albert Schweitzer	25
9. Grundfrage der Praktischen Philosophie: Wie kann Leben gelingen?	30
B. Die Kategorien der Handlung	33
1. Raum	33
1.1. Das Problem eines Zuganges zum Raum	33
1.2. Edmund Husserl: Geometrischer und erlebter Raum	35
1.3. Martin Heidegger: Die Analyse des Raumes des Lebenswelt	49
1.3.1. In-Sein	49
1.3.2. In-der-Welt-sein	52
1.4. Der Raum als Wohn-Raum	62
1.5. Hermann Schmitz: Gefühls-Raum	63

Inhaltsverzeichnis

1.5.1. Innen – Außen	63
1.5.2. Zwischen-Räume	69
1.5.3. Gefühlskultur des Wohnens	73
1.6. Wohn-Kultur als Schonung des Raumes	80
1.7. Übergänge	84
1.7.1. Hermann Schmitz: Synästhesien	84
1.7.2. Arnold van Genneep: Übergangsriten	88
2. Zeit	91
2.1. Edmund Husserl: Phänomenologische Dimension der Zeiterfahrung	91
2.2. Martin Heidegger: Existenzielle Bedeutung phänomenologischer Zeiterfahrung	95
2.2.1. Verkoppelung von Raum und Zeit	95
2.2.2. Grenz-Stimmung als Zeiterfahrung der Lebenswelt	100
2.2.3. Erfahrungsquellen der Zeit	115
2.3. Der geschichtliche Horizont existenzieller Zeiterfahrung	120
2.3.1. In-Geschichte(n)-sein	120
2.3.2. Wilhelm Schnapp: In Geschichten verstrickt	123
2.3.2.1. Erkenntnistheoretischer Umbruch: Der Grundstoff – Geschichte	123
2.3.2.2. Der Gegenstandsbezug: Das Unsinnliche des Sinnlichen	130
2.3.3. Leben als Roman: Möglichkeit und Anspruch	145
2.3.4. Paul Ricœur: Zeit und Erzählung	147
2.3.4.1. Narrative Identität	147
2.3.4.2. Narrative Zeit – Menschliche Zeit	149
2.3.5. Aristoteles: Handlung und Mythos	151
2.3.5.1. Handlung und ihr Effekt: Mimesis und Katharsis	151

Inhaltsverzeichnis

2.3.5.2. Handlung und ihre Idealform: Ereignis und Bedeutung	157
2.3.6. Joseph Campbell: Der Monomythos – die Heldengeschichte	161
2.3.7. Aufbau und Funktion des Mythos: Wiedererkennen des In-Geschichten-seins	164
3. Kausalität	167
3.1. Die lebensweltliche Dimension	170
3.1.1. Edmund Husserl: Formalisierung des Grundes – Universelle Induktivität	170
3.1.2. Martin Heidegger: Kausalität als Verschuldetsein	175
3.1.2.1. Der Sinnzusammenhang der vier causae	175
3.1.2.2. Poiesis: Hervorbringen der Grundsuld und Technik	179
3.1.2.3. Poiesis: Hervorbringen der Grundsuld und Dichtung	187
3.2. Die rechtliche Dimension	191
3.2.1. Anaximander: Seinsordnung als Rechtsordnung mit der Natur	191
3.2.2. Abklärung der Schuld im Strafrecht	193
3.3. Die ethische Dimension: Heidegger – Grundsuld und Gewissen	197
3.4. Zusammenfassung und Ausblick	205
3.4.1. Schuld – Ursache, Tat, Existenz	205
3.4.2. Entgrenzende historische Schuld und philosophische Verantwortung	206
3.4.3. Schuld und Sühne	210
C. Anwendungen der Praktischen Philosophie	212
1. Wiedereinrichtung in die Lebenswelt	212
2. Die Schichtung der Erfahrungsquellen	214
3. Ermächtigung	218
4. Entmächtigung	220

Inhaltsverzeichnis

4.1. Entmächtigung des Raumes: Architektur	221
4.2. Entmächtigung der Zeit: Erzählung, Theater, Film	223
4.3. Entmächtigung der Kausalität: Spiel	225
5. Mächte der Handlung: Technik und Kunst	228
6. Weltoffenheit als Grundlage für gelingendes Leben	229
Anmerkungen	233
Verzeichnis der zitierten und empfohlenen Werke	239

Vorwort

Die Philosophie wird grundsätzlich in eine theoretische und eine praktische Philosophie unterteilt. Während die *Theoretische Philosophie* vornehmlich die Grenzen des Wissens behandelt und dabei auch die Fehlentwicklungen im Auge behält, liegt das hauptsächliche Geschäft der *Praktischen Philosophie* darin, die grundsätzlichen Sinnfragen des Lebens zu behandeln und die Auswirkung dieser Fragen für die Lebensführung herauszustellen.

Die allgemeine Frage, mit der sich die Praktische Philosophie beschäftigt und die sie in systematischer Weise behandelt, ist die Frage nach dem *gelingenden Leben*. Die Philosophie stellt sich hier in den Dienst der Menschen und ihrer Suche nach Glück. Die Frage kann – so stellt sich schnell heraus – zu keinem eindeutigen Ergebnis und zu keiner abschließenden Antwort führen. Frage und Suche bleiben ein offener Prozess. Darin liegt eine zwar schmerzliche, aber grundsätzliche Einsicht: Da die Suche nach Glück nicht abschließbar ist, ist es auch unmöglich, Glück zu definieren. Abgesehen davon, dass Glück sehr unterschiedlich vorgestellt wird, liegt ein wesentlicher Grund hierfür bei den ›Glücksverderbern‹: allem voran Krankheit, Leid, Schuld und Tod. Sie bedrohen das Glück in seiner Offenheit und Unbestimmbarkeit.

Aus der Spannung zwischen der Idealität des Glücks und der Realität des Unglücks heraus entstehen die Fragen der Menschheit nach der *gelingenden Lebensführung*. Vor allem aber konkretisiert sich die allgemeine Frage wie folgt: *Wie kann Leben gelingen, wenn es diese Bedrohung und Ver-*

nichtung des Glückes gibt und Leben überhaupt in die Vernichtung geht?

Diese Fragen müssen notwendigerweise Rätsel und Geheimnis bleiben, will der Mensch sich nicht seiner Würde berauben. Denn vermeintliche Lösungen haben – wie uns Zeit- und Ideengeschichte lehren – dazu geführt, dass sich bedrohliche und menschenverachtende Herrschaftsverhältnisse für gewisse Zeit befestigen konnten.

Das Problem einer neuzeitlichen Auseinandersetzung mit der Frage nach dem gelingenden Leben liegt heute – im Unterschied zu früheren Epochen und Kulturen – in einem technisch gewordenen Verständnis von Leben. Gewiss hat die Technik dahingehend immer schon eine Rolle gespielt, wenn es darum ging, Lebenswelten und Lebenszusammenhänge zu verstehen. Mit der modernen Technik potenzieren sich allerdings nicht nur die Möglichkeiten des Umgangs mit der Lebenswelt, vielmehr wird der Umgang mit der Natur, mit den Mitmenschen und mit sich selbst durch ein *technisches Verstehen* der Lebenswelten beherrscht. Das zeigt sich vor allem an den Grundbegriffen *Raum*, *Zeit* und *Kausalität*. An diesen Grundbegriffen lässt sich verdeutlichen, dass ein spezielles, der klassischen Physik verdanktes wissenschaftliches Verständnis das lebensweltliche Verständnis insgesamt beherrscht, also auch das Verständnis der Geistes- und Kulturwissenschaften.

Davon betroffen ist auch das konkrete Handeln des Menschen. Denn Handeln findet *in* einer Welt statt und ist Umgang *mit* der Welt. Allerdings wird Handeln heutzutage innerhalb einer technisch verstandenen Welt verstanden, einer Welt, die durch die wissenschaftlich-technischen Paradigmen von Raum, Zeit und Kausalität ausgerichtet ist, was natürlich Konsequenzen für die Einstellung und Haltung zu ihr hat, vor allem für die Bewertung der Erfahrungsquellen.

Einerseits wird der Zugang zu den Erfahrungsquellen der Lebenswelt durch die wissenschaftlich-technischen Paradigmen *ersetzt*, da Raum, Zeit und Kausalität in den Wissenschaften immer schon messbar und erschlossen scheinen. Damit wird der Erfahrungswert der Quellen gleichzeitig *abgewertet*: Die Quellen werden zu nachträglichen Organen der Bestätigung einer schon immer vermessenen und vorberechneten Welt. Durch das wissenschaftliche oder pseudowissenschaftliche Definieren der Grundbegriffe werden so die Quellen der jeweiligen Erfahrung verschüttet.

Andererseits wird das Augenmerk von den Quellen weggeführt und hingeführt auf die Physiologie der Rezeptoren für die äußeren und inneren Wahrnehmungen. Diese Tendenz mündet, trotz ihrer naturwissenschaftlichen Orientierung, die sich vor allem an die Ergebnisse der Hirnforschung hält, in einen *objektivistisch verbrämten Subjektivismus*. Die Welt als Außenwelt verschwindet hierbei im Spiegel der neuronalen Repräsentation. Diese Entwertung der Welt als Außenwelt führt insofern also zu einem Subjektivismus. Dabei wird die *lebensweltliche* Eigenständigkeit der Außenwelt auf die Möglichkeiten der Vermessung im Gehirn reduziert.

Ist die Welt formal durch Raum, Zeit und Kausalität im wissenschaftlich-technischen Sinne bestimmt, dann ist sie damit bereits abgewertet. Diese Abwertung betrifft ihre eigenen differenzierten Erfahrungsquellen und dient der Bereitstellung und dem Verfügbarmachen von Welt in und mit den Begriffen von Raum, Zeit und Kausalität. Die Eigenwertigkeit, die hinter diesen formalisierenden Begriffen des Raumes, der Zeit und der Kausalität steht, wird dabei subjektiviert. Sie werden nur noch als zurechtgelegte Begriffe für den Erkenntnisapparat zugelassen, der sie ebenso technisch aufnimmt, wie er selbst technisch aufgebaut ist. *Die Entwicklung der Grundbegriffe hin zu ihrer formalen Ge-*

stalt führt also nicht lediglich zu einer Technifizierung der Erkenntnis und des Umgangs mit der Welt, sondern im gleichen Maß auch zu einer Abwertung der Lebenswelt.

Einer Propädeutik der Praktischen Philosophie stellt sich mit der Frage nach dem gelingenden Leben insofern zuerst die Aufgabe, das lebensweltliche Vorverständnis von Raum, Zeit und Kausalität freizulegen, damit die Lebenswelt unverfälscht, also aus ihren eigenen Erfahrungsquellen heraus, begriffen werden kann. Ihre Leistung ist eine propädeutische, denn eine Freilegung der Lebenswelt und ihrer Quellen ist eine unverzichtbare Voraussetzung für die Behandlung der großen Fragen, die sich sämtlich nicht nur an das Leben überhaupt, sondern an das Leben in der Welt richten. Die Propädeutik der Praktischen Philosophie stellt also den ersten Schritt dafür dar, ein ursprüngliches Verständnis aus dem wissenschaftlich-technischen Verständnis herauszupräparieren, um eine offene und nicht lediglich durch Technik vorbestimmte Haltung zur Welt einnehmen zu können. Hierbei erweisen sich die philosophischen Methoden der *Phänomenologie*, *Hermeneutik* und *Dialektik* als unverzichtbar. Sie sind diejenigen Methoden, die die Lebenswelt in ihrem *Sich-zeigen* zu erfassen suchen. Diese Methoden spielen deshalb in der Praktischen Philosophie eine zentrale Rolle und sind bereits in der Reihe der Grundlagen der Praktischen Philosophie unter dem Titel *Methoden der Praktischen Philosophie* (Bd. II) erörtert worden.

Die Stellung der Grundfrage nach dem gelingenden Leben führt mit der Erschließung der Erfahrungsquellen zur Abklärung der Lebenswelt. Diese Propädeutik *kritisiert* die technisch bestimmten Feststellungen, die bereits als vorwissenschaftliche Einstellungen und Haltungen zur Welt eben diese Welt in negativer Weise bewerten. Sie nimmt darüber hinaus im Rückgang auf die Erfahrungsquellen der Lebenswelt

diese negative Einstellung zurück und indem sie den Blick auf die Weltoffenheit des Menschen lenkt, *öffnet* sie die Welt und wertet sie dabei wieder auf. Damit wird das Feld der Handlung von dem Standpunkt der *Initiative* und von seinen eigenen und spezifischen Fragestellungen her erschließbar. Die Frage nach dem gelingenden Leben kann nach Abklärung der Lebenswelt anschließend konkretisiert werden, indem sie sich nun als Frage der *Lebensführung* formuliert. Die Frage nach dem *Was tun?* wird dabei zunächst grundsätzlich in die Fragen *Was kann, darf, soll und muss ich tun?* differenziert. Nach der Abklärung dieser Modalitäten der Handlung kann die pragmatische Dimension von der ethischen unterschieden werden. Damit wird es möglich, die Belange einer ethischen Praxis explizit zu machen. Diese Schritte sind in den Bänden der Grundlagen *System der Ethik* (Bd. I) und *Ethische Praxis* (Bd. III), vollzogen worden.

Wenn die Propädeutik erst jetzt am Ende dieses Weges geliefert wird, dann ist dies jenem Schwerpunkt gezollt, den die Ethik innerhalb der Praktischen Philosophie einnimmt. Der Zugang zur Praktischen Philosophie führt in erster Linie über die Ethik. Das sollte aber nicht zur Ausschließlichkeit ethischer Fragen in der Praktischen Philosophie führen, wie sie – nicht nur an den Universitäten – gegenwärtig Verbreitung finden. In Studien- und Lehrplänen wird Ethik mit Praktischer Philosophie manchmal sogar gleichgesetzt. Damit werden wichtige Teilgebiete der Praktischen Philosophie – allem voran die Ästhetik, die Kunstphilosophie, die Poetik, speziell die narrative Philosophie – der rein theoretischen Betrachtung überlassen, die sich dann zumeist in einer historischen oder philologischen Aufarbeitung erschöpft. Wesentliche Kompetenzen der Praktischen Philosophie bleiben dabei ungenutzt.

Praktische Philosophie ist zweifellos in erster Linie Ethik, sie ist aber darüber hinaus auch Pragmatik. Hier kann sie in Bereichen eingesetzt werden, in denen sie immer schon gefragt war, wie z.B. in der Architektur oder in der Landschaftsplanung, in der Anamnese und Therapie. Vor allem aber können neue Felder erschlossen werden – etwa im Umgang mit der Umwelt, in der Mediation und generell bei dem Durchdringen der Fragen zur Lebensführung, welche von der alltäglichen Führung in der Familie und im Haushalt bis zur professionellen Führung in Unternehmen und im Management reichen. Die vorliegende *Propädeutik der Praktischen Philosophie* soll deshalb auch Anregungen geben, das kreative Potential der Praktischen Philosophie in seiner ganzen Breite auszuschöpfen, und sie soll anleiten, die Lebenswelt wieder zu entdecken. Diese Entdeckung ist insofern auch eine kritische Enthüllung. Dabei werden die Idealisierungen der Grundbegriffe Raum, Zeit und Kausalität durch die Wissenschaften als Instrumentalisierungen der Technik erkannt. Den wesentlichen Beitrag zu der Entlarvung liefert dabei die Kunst. Sie kann das technische Verständnis der Welt aufbrechen und eine lebendige und vor allem sinnliche Unmittelbarkeit zur Welt wiederfinden und wiederherstellen. In dieser kritischen bzw. auch subversiven Haltung gegenüber dem Zeitgeist zeigt die Kunst ihre ethische Dimension. Sie hilft, die Fundamente zu legen, auf welchen eine philosophisch reflektierte Praxis aufbauen kann.

Einleitung

Plan der Untersuchung

1. Einführung: Die Grundlagen der Praktischen Philosophie

2. Die Grundkategorien der Handlung

- Raum
- Zeit
- Kausalität

3. Die Anwendungen der Praktischen Philosophie

Diese Einführung in die Praktische Philosophie ist eine *Propädeutik* der Praktischen Philosophie. Dabei geht es um die methodische Klärung der Fragestellungen, Methoden und Ziele der Praktischen Philosophie. Im Unterschied zur Theoretischen Philosophie ist ihr Gegenstand nicht das *Ding*, seine Substanz, Funktion und Relation zu anderen Dingen und zum Subjekt, sondern das *Handeln* bzw. die *Handlung*. Die Welt der Handlung ist nicht die Welt der Objekte, auch nicht die Welt der Subjekte und ihrer Objektbeziehungen. Die Welt der Handlung ist die Welt der Ereignisse, der Geschichten und ihrer Autoren, es ist die *Lebenswelt*. Die Propädeutik ist eine methodische Vorarbeit, welche die Handlung von ihren Fragestellungen, von ihren Erfahrungsquellen und von ihren Zielen und Erwartungen her erschließt. Sie gliedert sich dabei in drei unterschiedliche Teile:

Der erste Teil greift auf die Grundfragen der Handlung, auf die Methoden ihrer Erkenntnis und auf die Differenzierung

Einleitung

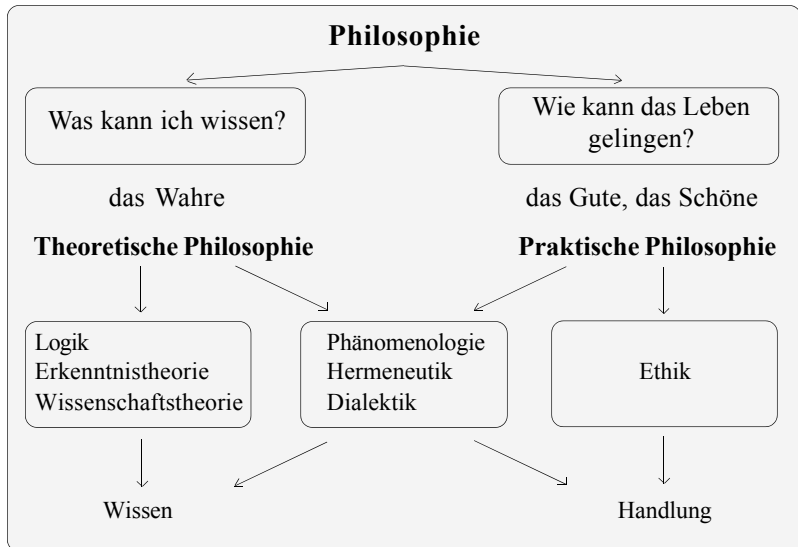
der menschlichen Praxis in eine pragmatische und eine ethische Praxis zurück. Diese Analysen sind Gegenstand der bereits erschienenen Bände der *Grundlagen der Praktischen Philosophie*. So wird zu Beginn noch einmal die Gesamtkonzeption des Projektes der *Grundlagen* verdeutlicht. Die drei Bände können dabei zur Vertiefung des hier behandelten Stoffes dienen.

Der zweite Teil unserer *Propädeutik* steht von der Gewichtung her im Zentrum und wird sich kritisch mit *Raum*, *Zeit* und *Kausalität* als den drei Grundkategorien der Handlung befassen. Dabei wird die Übertragung des wissenschaftlichen Gebrauchs von der Theoretischen Philosophie auf die Praktische Philosophie kritisiert und zurückgenommen, um die lebensweltliche Bedeutung und Fundierung dieser Kategorien wieder zu erschließen. In der Lebenswelt dienen sie der Ordnung, die Handlungen nach ihrem Umfeld (Raum), nach Art ihrer Geschichtlichkeit (Zeit) und nach der Art ihres Verlaufes und ihrer Verbindlichkeit (Kausalität) unterscheidbar macht.

Der dritte Teil behandelt die *Anwendungen der Praktischen Philosophie* im Hinblick auf eine mögliche Umsetzung in Alltag und Beruf. In der vorliegenden Propädeutik geht es dabei zunächst um den Aufweis der Komplexität der Lebenswelt. Durch die Rückerschließung und Gewinnung der Erfahrungsquellen für Raum, Zeit und Kausalität zeigt die Praktische Philosophie das Potential, wie die Zugänge zur Lebenswelt freigelegt werden können und so zum Verstehen und Bewältigen des alltäglichen Lebens mit seiner Normalität und seinen Krisen beitragen.

A. Einführung: Grundlagen der Praktischen Philosophie

1. Bestimmung des Begriffs



Die Fragen *Was kann ich wissen?* und *Wie kann Leben gelingen?* sind Grundfragen, mit deren Hilfe man Philosophie systematisieren kann. Sie führen zur Einteilung in eine Theoretische und eine Praktische Philosophie. Natürlich handelt es sich auch bei dieser wie bei jeder Einteilung nur um den Versuch, eine Systematik in das nicht nur von seiner Fragestellung, sondern auch von seiner Geschichte her fast unüberschaubare Feld der Philosophie zu bringen. Dennoch hat sich diese Einteilung und Unterteilung nicht nur im univer-

Notwendigkeit der Differenzierung der Philosophie in Theoretische und Praktische Philosophie

Einführung

sitären Bereich bewährt. Dabei darf allerdings nicht vergessen werden, dass Philosophie ein einheitliches Anliegen hat: Sie fragt nach dem Menschen und seiner existentiellen Problematik. Dieses einheitliche Anliegen muss trotz der Aufteilung in Theoretische und Praktische Philosophie bewahrt bleiben. Geht man aber von dieser sinnvollen und nützlichen Aufteilung aus, so beschäftigt sich die Theoretische Philosophie mit Erkenntnistheorie, Logik und Wissenschaftstheorie. Zwar treten in diesen Bereichen Fragen der Praktischen Philosophie zunächst nicht in den Vordergrund. Gerade aber in der Verhandlung der Grenzen wissenschaftlicher Leistungsmöglichkeit zeigt sich die ganzheitliche Dimension der theoretischen Frage, so dass theoretische und speziell wissenschaftstheoretische Probleme auch in der Praktischen Philosophie ihren Ort finden.

*das Wahre,
Gute
und Schöne*

Geht man nun vom *Wahren*, *Guten* und *Schönen* aus, jene Bestimmungen des Seins einer erstmals bei Thomas von Aquin geschlossenen, aber auf bis in die Vorsokratik zurückreichenden Traditionen aufruhenden Transzendentalienlehre, so ist das Wahre der Theoretischen Philosophie zuzuordnen. Auch hier haben wir es natürlich wiederum mit einer vorläufigen, wenn nicht willkürlichen Einteilung zu tun, was die Bereiche der Philosophie angeht. Denn auch das Gute und das Schöne müssen, schaut man etwa auf die Philosophische Ästhetik seit Shaftesbury, das Wahre zum Ausdruck bringen. Zur Systematisierung der Philosophie, speziell um gewisse Fragestellungen und Aufgabengebiete voneinander abzugrenzen, erscheint trotz solcher Bedenken die Einteilung in Theoretische und Praktische Philosophie sinnvoll, allerdings mit dem Bewusstsein, dass es sich hierbei in letzter Konsequenz um eine Konstruktion handelt.

Die Vorläufigkeit einer philosophischen Begrifflichkeit zeigt sich auch bei den drei großen, auf eine lange Tradition zu-

Bestimmung des Begriffs

rückblickenden Methoden der Praktischen Philosophie: der Phänomenologie, der Hermeneutik und der Dialektik, die als Überschneidungen der Theoretischen und Praktischen Philosophie gelten können. Diese Methoden kommen nicht lediglich in der Praktischen Philosophie zur Anwendung, sondern haben vielmehr ihren Ursprung in ihr. Denn sie untersuchen, jede auf ihre spezifische Art und Weise, nicht nur, was wir wissen können, sondern sie untersuchen primär die Umstände und Konsequenzen des Wissens. Im Hinblick auf die Art und Weise des Wissens und in Anbetracht der Bedeutung, die es für uns und unser Handeln in der Welt hat, überschreiten Phänomenologie, Hermeneutik und Dialektik also die rein theoretische Fragestellung nach den Bedingungen, Möglichkeiten und Grenzen unseres Wissens.

Phänomenologie, Hermeneutik und Dialektik überschreiten die rein theoretische Fragestellung im Hinblick auf ihre praktische Bedeutung

Rücken wir nun gemäß unserer Einteilung gegenüber der Theoretischen Philosophie die Praktische Philosophie in den Blick und beschäftigen wir uns mit der Frage ihres Umfanges, so gilt es zunächst, ein bestehendes Vorurteil zu entkräften, nach dem Praktische Philosophie und Ethik ein und dasselbe zu sein scheinen. Es muss jedoch klar gesehen werden, dass Praktische Philosophie und Ethik nicht vollständig gleichgesetzt werden können. Es gibt Unterschiede, mit denen wir uns beschäftigen werden. Deshalb haben wir es bei dieser Propädeutik in die Praktische Philosophie nicht mit einer Einführung in die Ethik zu tun, als vielmehr mit dem Anliegen der Praktischen Philosophie insgesamt, zu dem neben der Ethik auch alle Fragen der Lebensführung gehören.

Praktische Philosophie umfasst mehr als ethische Fragestellungen

Gemäß der Einteilung in Theoretische und Praktische Philosophie werden wir auch nicht, zumindest nicht vorrangig und explizit, auf das *Wissen* eingehen, sondern uns mit dem *Handeln* beschäftigen. Handlung bezieht sich in erster Linie auf das Handeln als ein aktives Tun. Darüber hinaus kann Handlung auch einen Text, eine Geschichte, einen

Gegenstand der Praktischen Philosophie: das Handeln

Geschehenszusammenhang meinen: Wir sprechen z.B. von der Handlung einer Geschichte oder eines Films. In diesem Sinn geht Handlung über aktives Handeln hinaus.

Eine wichtige Aufgabe Praktischer Philosophie liegt also in der Bestimmung dessen, was eine *Handlung* ist. Wenn wir es mit Vorgängen zu tun haben, wie wir sie in der Natur vorfinden und die wir auch wissenschaftlich untersuchen können, dann werden wir kaum von Handlungen sprechen. So wird niemand das bloße Herabfallen der Blätter von einem Baum als Handlung bezeichnen. Dennoch aber können Naturvorgänge Teil einer Handlung sein, in der beispielsweise jemand durch einen herbstlichen Park läuft. Die Natur wird hier zu dem Teil einer Geschichte und damit einer Handlung. Der Begriff der Handlung geht über ein bloßes Tun hinaus, indem er auch Geschehenszusammenhänge und Geschichten betrifft.

*Problem
analytischer
Handlungs-
theorien:
Reduktion
von Hand-
lungszusam-
menhängen
auf bloße
Bewegungen*

Das Problem analytischer Handlungstheorien besteht nun allerdings darin, dass sie Handlungszusammenhänge auf Bewegungen reduzieren. Solche Vorannahmen, auch wenn sie in methodischer Absicht getroffen werden, führen dazu, dass nur noch ganz bestimmte, meist *körperliche Vorgänge* als Handlungen bezeichnet und anerkannt werden. Eine bloße Körperbewegung, z.B. eine Handbewegung, kann aber nicht unabhängig von dem Geschehens- und Lebenszusammenhang, innerhalb dessen sie sich abspielt, vollführt werden. Uns wird es im Weiteren maßgeblich darum gehen, den Begriff der Handlung nicht in analytischer Verengung und Verkürzung zu suchen, sondern ihn in der möglichst umfassenden Breite zu erfassen, die er in der Praxis hat. Zwar gibt es gewisse Belange (beispielsweise juristische), für die eine solche Verengung notwendig ist – wir werden uns auch damit kurz beschäftigen.¹ Jedoch sind das spezifische Betrachtungen, die der Breite und Bedeutung der Handlung nicht

gerecht werden. Deshalb werden wir zunächst einmal erfragen, wie sich Handlung überhaupt verstehen lässt und inwieweit sie in einen Geschehens- und Geschichtenzusammenhang hineinreichen muss, um überhaupt als Handlung verstanden werden zu können.

2. Bestimmung der Ethik im Ausgang von Aristoteles

ἦθος = ἔθος

1. **ἦθος** (Ethos) = Haus, Wohnstätte, Wohnen
Gemüt, Charakter, Sitte (heimisch, sittlich)
 2. **ἔθος** = Übung, Gewohnheit, Eingewöhnung
- Ethische Tugenden** (Charakter) ἦθος
z.B. Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit
werden erlangt durch Gewöhnung = ἔθος
- Dianoetische Tugenden** (Verstand)
z.B. Klugheit, Weisheit, Aufrichtigkeit
werden erlangt durch Bildung

Wir wenden uns zunächst dem Gebiet der Ethik zu, dem gewiss wichtigsten Bereich im Feld der Praktischen Philosophie. Der Begriff Ethik geht maßgeblich auf Aristoteles' Schrift *Nikomachische Ethik* zurück. Hier wird Ethik als wissenschaftliche Disziplin auf eine äußerst interessante und eigentümliche Weise begründet, die bis heute maßgeblich ist: Das griechische Wort ἦθος, dessen umfangreiche Bedeutung (*Haus, Wohnstätte* oder *Wohnen*, aber auch *Gemüt, Charakter, Sitte*) im weitesten Sinne *Heim, Heimat* oder *Heimisch-sein* umfasst, wird von Aristoteles mit dem Begriff des ἔθος und somit in der Bedeutung der *Übung, Gewohnheit*

*Implikation
des Begriffs
Ethik:
Tugenden
werden durch
Übung und
Gewöhnung
erworben*

und *Eingewöhnung* verbunden. Diese Verbindung ist – auch aus heutiger Sicht – etymologisch keineswegs falsch, dennoch enthält sie die philosophische Implikation, dass Ethik etwas mit Eingewöhnung und Gewohnheit zu tun hat. Sie legt nahe, dass wir unsere ethischen Tugenden wie etwa die der Tapferkeit, Besonnenheit und insbesondere die Tugend der Gerechtigkeit im eigentlichen Sinne des Wortes *üben*, sie uns also durch Übung und Erziehung aneignen. Das ist die Implikation, die bis heute maßgeblich zu dem Verständnis von Ethik beigetragen hat.

Ergänzend sei hier noch bemerkt, dass Aristoteles nicht nur von ethischen, sondern auch von den dianoetischen Tugenden wie etwa *Klugheit*, *Weisheit* und *Aufrichtigkeit* spricht, welche nicht durch Gewöhnung, sondern durch Bildung und Einsicht erlangt werden.

*ethische
Tugenden
im Sinne
erworbener
Fähigkeiten*

Die Ansicht, Tugendhaftigkeit werde dennoch maßgeblich durch Übung erlangt, impliziert ein Menschbild, wie wir es heute im Behaviorismus wiederfinden: Der Mensch bekommt durch Übung und Eingewöhnung eine bestimmte Haltung bzw. erlangt einen bestimmten Habitus. Hieraus entwickelt sich die Tugendethik, die Tugenden als Fähigkeiten bzw. Fertigkeiten darlegt. Schauen wir uns den Begriff der Tugend genauer an, so ist es eine Übersetzung des lateinischen Wortes *virtus*, welches zwar von seinem Genus her feminin ist und die Göttin der Tugend bezeichnet, darüber hinaus aber in erster Linie *Mannheit*, *Tüchtigkeit*, *Kraft* oder *Tapferkeit* meint.

Tugenden bringen ein gewisses *Können* zum Ausdruck. Wer sie besitzt, der hat *Kompetenzen* erworben, wie man heute sagen würde. Die Vorstellung, dass ethische Verhaltensformen etwas mit Kompetenzen bzw. Fähigkeiten zu tun haben, geht also auf die aristotelische Vorannahme zurück, Sitte mit Gewohnheit zu verbinden. Sie hat sich bis in die Neuzeit

Bestimmung der Ethik im Ausgang von Kant

und die Gegenwart erhalten. Ob sich jedoch eine Ethik darauf gründen lässt, ist zumindest fraglich. Ethik hat zwar etwas mit Fähigkeiten, Tugenden und Kompetenzen zu tun, sollte aber nicht darauf reduziert werden.

Ethik ist nicht auf Tugenden zu gründen, weil sie angelebte, eingeübte und damit übernommene Handlungsweisen charakterisieren, in denen weder Autonomie noch Freiheit zu erkennen sind. Wir müssen also nach einer Ethik suchen, die nicht durch entsprechende Fähigkeit erworben werden kann, sondern aus einem moralischen Bewusstsein hervorgeht. Damit kommen wir kurz auf einen Denker zu sprechen, der dieses allgemeine und im gewissen Sinne sogar notwendige moralische Bewusstsein in ganz besonderer Weise thematisiert, nämlich auf Immanuel Kant. Er geht von der Grundannahme aus, dass Menschen moralisch autonom handeln, ohne dass sie sich ein moralisches Wissen durch Einübung oder Erziehung angeeignet hätten.

Ethik beruht nicht auf Fähigkeiten, sondern auf einem allgemeinen moralischen Bewusstsein

3. Bestimmung der Ethik im Ausgang von Kant

Fragen der Vernunft

in der (Selbst-) Kritik der Vernunft

Was kann ich wissen?	—>	theoretisch
Was soll ich tun?	—>	praktisch
Wenn ich tue, was ich soll:		
Was darf ich hoffen?	—>	theoretisch und praktisch

Kant hat sich explizit von der überkommenen Tugendethik distanziert und die Ethik – nun im Sinne einer Moralphilosophie – auf ein allgemeines und notwendiges Prinzip gegrün-

Einführung

*Ethik
als die Frage
nach dem
allgemeinen
und
notwendigen
Geltungs-
grund
der Moral*

det. Überhaupt ist es die Leistung Kants, die Philosophie von dem Prinzip ihrer Geltung her neu zu begründen. Denn in seiner *kritischen Philosophie* werden die Fragen *Was kann ich wissen?*, *Was soll ich tun?*, *Was darf ich hoffen?* nicht vorschnell beantwortet. Vielmehr schafft Kant zunächst einmal Klarheit darüber, was die Bedingungen überhaupt sind, damit wir im Hinblick auf den Menschen als ein *denkendes*, *fühlendes* und *wollendes* Wesens mit guten Gründen von der Möglichkeit eines Wissens, eines selbstbestimmten Handelns und eines Hoffens sprechen können. In dieser kritischen Auseinandersetzung nimmt Kant seinen Ausgang von unabweislichen Grundfragen, die die Seele des Menschen, die Welt als Ganzes und das Dasein Gottes, letztlich also *Inbegriffe*, betreffen. Das ist ein völlig anderer philosophischer Zugang, als wenn ich mir darüber Gedanken mache, welche Fertigkeiten ein tugendhafter Mensch besitzen sollte, ob diese Fertigkeiten möglicherweise angeboren sind oder durch Übung erworben werden müssen. In letzter Konsequenz führt das nur in eine völlig unergiebig Diskussion. Kant will uns gerade vor einer solchen Diskussion bewahren. Für ihn beginnt Philosophie dort, wo wir uns mit den Fragen beschäftigen, die uns unaufhörlich angehen, möglicherweise sogar belästigen. Eben jene großen Fragen, ob die Seele unsterblich ist oder nicht, ob es eine Freiheit des Willens gibt oder nicht, ob Gott existiert oder nicht, stehen für Kant am Anfang jeglicher Philosophie. Die existentielle Dimension dieser Fragen geht dort auf, wo wir uns nicht mit Thesen trösten lassen, die behaupten, das Aufkommen dieser Fragen habe äußere empirische Gründe, sei auf Erziehung, auf eine anthropologische Konstitution oder die Veranlagung zurückzuführen. Die Ernsthaftigkeit, die sich mit diesen Fragen stellt und der wir uns mit diesen Fragen stellen müssen, zeigt sich ja gerade darin, dass sich die großen Fragen weiterhin behaupten.

*die unab-
weisbaren
Fragen als
Ausgang-
punkt jeg-
licher
Philosophie*

ten, trotz aller Versuche, sie in ihnen fremde Kausalitäten zu stellen.

Das wirkliche Ernstnehmen dieser großen Fragen durch Kant leitet eine neue und kritische Phase der Philosophie ein, in der wir uns eigentlich noch immer befinden sollten. Die grundlegenden Fragen einer Selbstkritik der Vernunft hinsichtlich ihrer großen Fragen nach Seele, Welt und Gott lauten nun für Kant: *Was kann ich wissen?* im Hinblick auf unser theoretisches Wissen, *Was soll ich tun?* im Hinblick auf unser praktisches Handeln und *Was darf ich hoffen?* im Hinblick darauf, dass wir, wenn wir nun tun, was wir sollen, auch darauf hoffen dürfen, des Glückes teilhaftig zu werden. Kant geht es bei der Frage hinsichtlich unseres Handelns also nicht darum, was wir tun können, tun dürfen oder tun müssen, sondern dem vorangehend, was wir tun *sollen*. Die systematische Ergänzung zu der Frage nach dem Sollen des Tuns bildet für Kant dabei die Frage: *Wenn ich nun tue, was ich soll, was darf ich dann hoffen?*

Frage nach dem ›Sollen‹ des Tuns als Frage nach dem Bestimmungsgrund des Handelns

Primat der Praktischen Vernunft

Priorität der Interessen der Vernunft

- 1. Glückswürdigkeit
 - Was soll ich tun? – Sittlichkeit
 - Was darf ich hoffen? – Glückseligkeit
- 2. Einsicht
 - Was kann ich wissen? – Wahrheit

Die grundlegenden Fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit unseres Wissens, unseres Handelns und Hoffens stellt Kant in eine ganz bestimmte systematische Folge, wobei die Vernunft, insofern sie sich mit der Frage des praktischen, d.h. des selbstbestimmten Handelns auseinandersetzt, das Primat führt.

Einführung

Nun lässt sich kaum mehr sagen: Zuerst kommt die Theorie und dann die Praxis. Vielmehr hat Kant, auch wenn er sich zunächst über die Bedingungen, Möglichkeiten und Grenzen unseres Wissens Klarheit verschafft, der Praxis den Vorrang bzw. das Primat eingeräumt.

*Primat der
praktischen
Vernunft*

In der Tradition einer Auseinandersetzung mit Kant, die sich auch heute noch überwiegend mit den theoretischen Aspekten seiner Philosophie beschäftigt, ist dieses Primat weitgehend unberücksichtigt geblieben. Kants Interesse gilt aber in erster Linie nicht der theoretischen, sondern der praktischen Fragestellung. Insofern spricht Kant auch vom *Primat der reinen praktischen Vernunft* als einem Vorrang der praktischen Fragestellung.

Ein solches Primat finden wir allerdings auch in der Moderne, etwa bei Albert Camus und seinem *Mythos von Sisyphos*. Hier bemerkt Camus zu Beginn, dass es ja eigentlich völlig egal ist, ob sich nun die Erde um die Sonne oder die Sonne um die Erde dreht. Denn die primäre und drängendere Frage für den Menschen ist ja wohl die Frage nach dem Sinn seines Lebens. Hat das Leben einen Sinn? Erst wenn diese Frage in ihrer Ernsthaftigkeit herausgestellt und behandelt wird, kann ich mich solchen theoretischen Fragen widmen, die nicht unmittelbar das existentielle Interesse des Menschen betreffen. Primär sind also die existentiellen Fragen nach dem Praktischen des Lebens: Was hat es mit diesem Geheimnis unseres Lebens auf sich? Was hat es für einen Sinn, dass ich hier bin? Was soll ich hier, in der Welt, tun? Was darf ich, wenn ich nun dasjenige tue, was ich soll, hoffen? Dieser Vorrang, dieses Primat der Fragen nach dem Praktischen, das Zulassen und Ernstnehmen der großen Fragen der Vernunft des Menschen und letztlich das Aushalten dieser Fragen, auch wenn sie sich in Psychologie oder Soziologie nicht hinreichend beantworten lassen, geht maßgeblich auf Kant zurück.

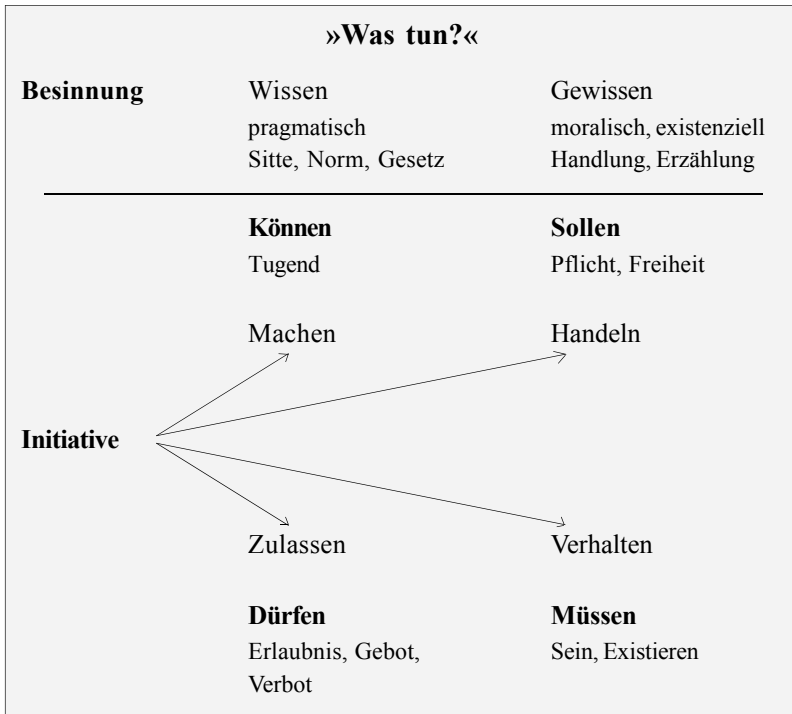
Bestimmung der Ethik im Ausgang von Kant

Auch die Frage nach der Glückseligkeit spielt in der praktischen Auseinandersetzung eine entscheidende Rolle. Denn diese Frage ist letztlich keine andere, als diejenige nach dem Gelingen des Lebens. Die Frage, wie das Leben des Menschen gelingen kann, ist nicht nur eine Frage, die die Philosophie seit ihren Anfängen beschäftigt, sondern eine Grundfrage des Menschseins überhaupt. Auch hier eröffnet Kant eine neue Perspektive, indem er klar herausstellt, dass Glück nicht machbar, nicht herstellbar ist. Wir wissen ja noch nicht einmal, was Glück denn überhaupt sein soll. Hier kann es keine prophetisch anmutende Antwort geben, die uns hypothetisch anweist, was zu tun sei, damit wir glücklich werden. Auch für Kant kann es keine Formel für ein gelingendes Leben geben. Vielmehr gilt es für ihn, unsere Zuflucht zur Freiheit zu nehmen und dasjenige, was uns diese unbedingte Freiheit bedeutet und uns letztlich als Sollen auferlegt, umzusetzen. Kant nennt das Gesetz dieser Freiheit auch das *moralische Gesetz*. Hierbei handelt es sich nicht um ein empirisches Faktum, sondern um das unmittelbare Bewusstsein dieses Gesetzes als einer Gewissheit der Vernunft, die uns darüber aufklärt, was wir tun sollen: Unser Tun bzw. die Motive unseres Handelns sollen sich nicht von unseren Wünschen, Vorstellungen und Neigungen oder äußeren materialen Gründen bestimmen lassen, sondern gemäß dem kategorischen Imperativ am moralischen Gesetz ausrichten. Nicht dann, wenn ich tue, was mir irgendwelche fremden Autoritäten auferlegen, sondern einzig wenn ich tue, was ich gemäß dem moralischen Gesetz tun soll, eröffnet sich mir die Perspektive, aus der heraus ich auf Glückseligkeit hoffen dürfen. Dahinter steht der Gedanke einer systematischen Ordnung der Grundfragen in Ausrichtung auf das Primat der Praktischen Philosophie, der auch unserem *System der Ethik* zugrunde liegt. Diesen Gedanken wollen wir uns noch einmal kurz in Erinnerung rufen.

*Grundfrage
des
Menschseins
überhaupt:
Wie kann
Leben
gelingen?*

*Bewusstsein
des morali-
schen
Gesetzes
als Aus-
gangspunkt
für ein
Gelingen
des Lebens*

4. Modalitäten der Handlung im System der Ethik



*in der
allgemeinen
Frage nach
dem Tun wird
das »Müssen«
thematisiert*

Die Frage *Was tun?* lässt sich nach den Modalitäten der Handlung systematisieren: *Was kann ich tun? Was soll ich tun? Was darf ich tun? Was muss ich tun?* In der Frage *Was tun?* spielen alle Modalitäten mit und tragen sowohl zur Art der Frage, wie auch zur Suche nach einer Lösung bei. Was bedeutet dabei jeweils das *Können*, das *Sollen*, das *Dürfen* und das *Müssen*?

Im *Können* kommen die Tugenden, in zeitgemäßer Sprache die *Kompetenzen*, zur Geltung. Hier befinden wir uns auf einem überschaubaren Feld der Ethik, denn diese leistungs-

bezogenen Fähigkeiten sind klar beschreibbar und bewertbar.

Auch das *Dürfen* stellt uns vor keine größeren Probleme, denn es impliziert eine Erlaubnis, die im einschränkenden Sinne sowohl ein Gebot als auch Verbot meinen kann. Das *Dürfen* hat einen restriktiven Charakter, der uns unsere Grenzen zeigt, indem es einerseits Freiräume eröffnet, in die hinein sich das Handeln entfalten darf, andererseits die Grenzen dieser Freiräume im Sinne des Gebotes oder des Verbotes aufstellt.

Mit dem *Sollen* dagegen wird es schwieriger. Hier betreten wir schon den Bereich des Abgründigen der menschlichen Handlung. Für Kant zeigt sich hier die *Pflicht zur Freiheit*. Schon dieser Begriff der Pflicht ist nicht aus unserem heutigen Verständnis von Pflicht ableitbar. Unser heutiger Begriff der Pflicht ist der Freiheit zumeist diametral entgegengesetzt. Kant allerdings versteht ihn im Sinne des Pflegens, als ein Pflegen unserer Freiheit. Wir sollen uns der Freiheit verpflichtet zeigen, d.h. uns um unsere Freiheit bemühen und sie pflegen.

Noch schwieriger gestaltet sich die Frage nach dem *Müssen*, denn das Müssen wird direkt mit äußerem Zwang konnotiert. In Rahmen der Modalitäten geht es aber nicht darum, wozu der Mensch gezwungen wird, sondern was ihm unabwendbar erscheint. Hierin liegt der Ausgangspunkt unseres Handelns. Diese Systematisierung stellt also – von Kant ausgehend, aber auch über ihn hinaus – die gesamte Breite der Modalitäten dar, wobei vor allen Dingen die Frage nach dem *Müssen* als Handlungsoption, und nicht nur als physische oder psychische Notwendigkeit, thematisiert wird.

Eine weitere Systematisierung liegt in der Differenzierung der Initiative selbst, also in der Unterscheidung des Ausgangs und Ursprungs der Handlung. Die Besinnung bezieht sich normalerweise auf die Sitte, die Norm oder das Gesetz

Differenzierung der Handlung selbst von der Besinnung auf das Handeln

Einführung

und kann als pragmatisch oder auch als utilitaristisch bezeichnet werden. Zum anderen kann sich die Besinnung aber auch auf das Gewissen beziehen. Das Gewissen ist dabei etwas, das uns meist ungefragt von sich aus, aber auch aufgrund von Erzählungen – etwa fiktiver Art in Literatur, Theater oder Film – zur Besinnung kommen lässt. Hier eröffnet sich die Frage, welche Konsequenz, welche Bedeutung, insbesondere ethische Bedeutung, Geschichten für uns haben.

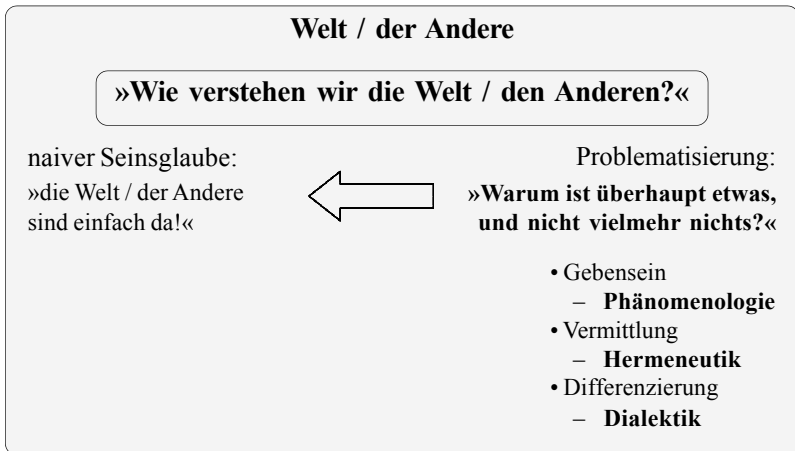
Letztlich findet sich im oberen Schaubild noch eine Zuordnung der verschiedenen Modalitäten zu weiteren Grundbegriffen: dem *Machen*, dem *Handeln*, dem *Zulassen* und dem *Verhalten*. Dem Machen liegt dabei ein rein pragmatisches Verständnis zugrunde. Das Machen als ein bloßes Umsetzen verweist auf keinen ethischen Hintergrund. Im *System der Ethik* hat das Machen aber dennoch eine Bedeutung, weil es auf die anderen Herausforderungen antworten kann. Indem wir machen, antworten wir auf das, was wir tun sollen oder tun müssen, im anderen Falle verweigern wir uns. Denn es ist ja immer eine ganz bestimmte Haltung, die wir einnehmen, oder eine Entscheidung, die wir treffen können. Das *Zulassen* ist vom Machen oft nicht zu unterscheiden, es ist, wie wir an der Unterscheidung von Vorsatz und Fahrlässigkeit sehen werden, oft dicht beieinander.² Das *Verhalten* ist etwas, was uns im Müssen festhält, denn wir müssen uns verhalten: In erster Linie aber müssen wir uns zu uns selbst verhalten. Das Selbst ist ein Verhältnis zu sich, das durch die Option der Selbstannahme oder Selbstablehnung strukturiert ist.

›Sollen‹ und die Verwirklichung der Freiheit als das eigentliche Thema der Praktischen Philosophie

Das vorrangige Thema der Praktischen Philosophie ist die Frage nach der Freiheit und ihre gerechte Umsetzung in der Lebensführung. Diese Frage stellt sich – wie Kant es gezeigt hat – im *Sollen*. Nur im *Sollen* verwirklichen wir die Freiheit, nicht im Können, Dürfen oder Müssen. Das *Sollen* und seine Verwirklichung erweisen sich damit als der Ursprung der Frei-

heit. Hier liegt das Feld, auf dem sich die menschliche Handlung bewährt und erfüllt.

5. Problematisierung des alltäglichen Verstehens von Welt



Eine weitere große Fragestellung der Praktischen Philosophie betrifft den Umgang mit der Welt. Hier geht es insbesondere um die Frage, wie wir die Welt und den Anderen verstehen. Dieses wichtige methodische Problem lässt sich folgendermaßen darstellen: Der alltägliche Ausgangspunkt unseres Verhältnisses zur Welt ist ein *naiver Seinsglaube*. Naiv ist er in dem Sinne, insofern wir nicht von Dingen selbst, sondern von dem Dasein der Dinge als einem selbstverständlichen Faktum ausgehen. Dabei glauben wir, dass die Dinge so, wie wir sie wahrnehmen, auch *da* sind. Dabei wird – noch mehr als bei einem Glauben, der ja von einer Auseinandersetzung ausgeht – das Dasein als selbstverständlich angenommen. Diese Vorannahme eines problemlosen Daseins von Welt

»Warum ist überhaupt etwas, und nicht vielmehr nichts?«

und Anderen dient dann dazu, die inhaltlichen oder sachlichen Fragen und Probleme anzugehen. Darin besteht die Aufgabe der positiven Wissenschaften.

Die philosophische Problematisierung setzt sich dagegen kritisch mit dieser Annahme eines naiven Seinsglaubens auseinander. So kommt es zur Grundfrage der Philosophie: *Warum ist überhaupt etwas, und nicht vielmehr nichts?* als der Frage nach dem zureichenden Grund für das Dasein der Dinge. Hier wird der naive Seinsglaube erschüttert, wird eine Rückfrage nach den Erscheinungsweisen dieses *da* gestellt.

*Phäno-
menologie:
Hinter-
fragung
des bloßen
Gegebenseins
der
Phänomene*

An diesem Punkt tauchen die drei Methoden auf, die sich unter anderem mit der Erschütterung und Problematisierung des naiven Seinsglaubens befassen: Zunächst ist es die *Phänomenologie*, die sich mit dem bloßen Gegebensein der Welt befasst. Wenn Welt gegeben ist, dann ist dieses Gegebensein nicht schon von sich aus, sondern wir müssen dieses Gegebensein der Welt hinterfragen. Das ist die Aufgabe der Phänomenologie.

*Hermeneutik:
die Frage
nach dem
Medium der
Vermittlung
des
Gegebenen*

Die Aufgabe der *Hermeneutik* besteht darin, zu zeigen, dass das, was *da* ist, in irgendeiner Form vermittelt ist, wobei es gilt, die Frage zu klären, wie es vermittelt ist. Die Hermeneutik stellt also die Frage nach dem *Medium* der Vermittlung. Der Begriff Hermeneutik wird insofern auch gern auf den Götterboten Hermes bezogen, der als Vermittler ein Medium darstellt. Nun gibt es verschiedene Möglichkeiten einer Vermittlung, mit denen sich die Hermeneutik im Hinblick auf die Fragen der Praktischen Philosophie nach dem Handeln auseinandersetzt: allen voran der geschriebene Text, der uns gelebtes Leben zur Auflösung und Interpretation vorgibt und dafür gewisse Methoden des Verstehen bereithält.

Das Verstehen ist auch die Grundlage für die *Dialektik*, welche die verschiedenen und nicht in eine Gleichung zu brin-

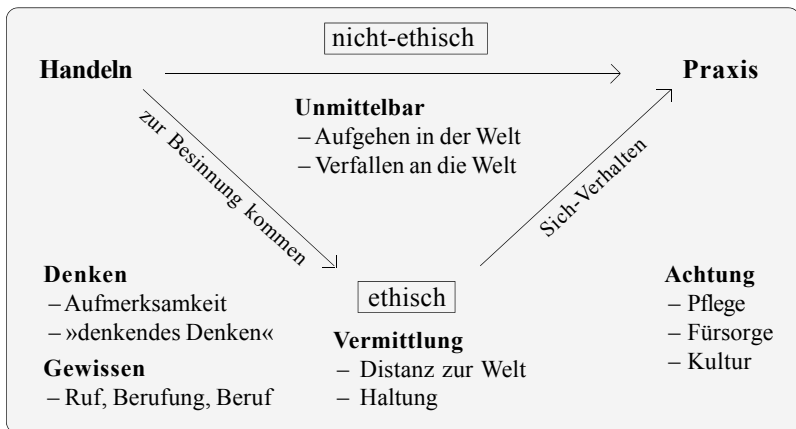
Praktischer Umgang

genden Positionen auf ihre doch mögliche Verbindung hin untersucht. Wie kann das Andere und Fremde überhaupt vermittelt werden? Das ist eine der Grundfragen der Dialektik. Damit ist die Dialektik die Methode, um eine menschliche Gemeinschaft oder ein Zusammenkommen von Gemeinschaft zu erhellen.

*Dialektik:
die Frage
nach der
Vermittlung
des
Ungleich-
artigen*

Die in den *Methoden der Praktischen Philosophie* bereits eindringlich behandelten Zugänge zur Welt werden wir im Fortlauf unserer Untersuchungen zu den Grundkategorien Raum, Zeit und Kausalität zum Teil wieder heranziehen. Dabei wird es vor allem darum gehen, die durch das theoretische Herangehen an die Welt verschütteten Erfahrungsquellen wieder freizulegen.

6. Praktischer Umgang



Durch die Systematisierung der Modalitäten der Handlung, wie sie von Kant begründet und begonnen wurde, ist Praxis in eine ethische und eine nicht-ethische Form zu unterteilen.

*Differenzierung
zwischen
einer
ethischen
und
einer nicht-
ethischen
Form des
praktischen
Umgangs*

Unser Handeln ist normalerweise *nicht-ethischer* Art. Deswegen erschöpft sich die Praktische Philosophie nicht allein in der Ethik. Die Ethik ist vielmehr eine spezielle Beschäftigung mit der Praxis, indem sie eine explizite *Besinnung der Praxis* erforderlich macht. Zunächst aber befasst sich unser Handeln mit der bloßen Ausbildung und Vervollkommnung der Praxis. Wenn wir einen Beruf, eine Tätigkeit oder eine Fertigkeit lernen und ausüben, dann verbessern wir sie dadurch, dass wir sie immer weiter automatisieren, sie uns zunehmend ›in Fleisch und Blut‹ übergeht und sich damit eine Besinnung erübrigt. Diese Form der Praxis ist nicht ethisch, sondern zeugt von einem unmittelbaren Umgang mit der Welt und seiner Perfektionierung. Wir gehen in der Welt auf, wenn wir die Praxis beherrschen.

Praxis muss zunächst in dieser Weise als alltägliche aber auch als berufliche Praxis verstanden werden: Wenn ein approbierter Arzt eine Praxis führt, dann heißt dies, dass er mit Menschen in einer ausgebildeten und kompetenten Weise umgeht. Hier haben wir es mit einer Fähigkeit zu tun, die auf Fertigkeiten beruht, in erster Linie aber als nicht-ethischer Umgang auf diese Fertigkeiten beschränkt bleibt. Dieser nicht-ethische Umgang ist allerdings nicht die einzige Form der Praxis. Die ethische Form tritt immer in gewissen Situationen und Anforderungen hinzu bzw. sie kann und sollte hinzutreten. Schon in der alltäglichen Praxis rufen die Modalitäten der Handlung und des Handelns uns auf, gewisse Dinge zu beachten und Aufmerksamkeit zu entwickeln. Manchmal werden wir durch das Gewissen auf- oder angerufen. Durch die Reflexion und das Gewissen kommen wir in eine Distanz zu der pragmatischen bzw. der nicht-ethischen Praxis. Wir halten inne und denken darüber nach, was wir eigentlich tun. Auf diese Art und Weise entwickelt sich ein ethischer Bezug zu unserem Tun. Das ist ein Aufrütteln, eine Erschütterung

Praktischer Umgang

der Praxis. Bloße Praxis hört auf und wird durch eine ethische Praxis ergänzt oder ersetzt. Dadurch gehen wir im ethischen Sinne mit den Dingen anders um als im direkten und nicht-ethischen Umgang.

Im praktischen Umgang bzw. im Feld der Praxis im weitesten Sinne ist also längst nicht alles *ethisch* zu nennen. Praktischer Umgang heißt vielmehr zunächst, eine Tätigkeit pragmatisch oder utilitaristisch von ihrer Praktikabilität und Handhabbarkeit her zu verstehen. Eine Praxis besitzen heißt, über Fähigkeiten und Kompetenzen zu verfügen, denen nicht notwendigerweise ein ethischer Charakter eignet. Dennoch steht auch das in diesem Sinne verstandene praktische Handeln in einem Bezug zur Ethik, wie auch das Nicht-Ethische in Bezug zum Ethischen steht. Dieser Bezug deutet auf eine Ausblendung des Ethischen hin. Diese Ausblendung kann im Dienst des pragmatischen und utilitaristischen Umgangs und damit einer besseren Handhabung stehen.

*Alltags-
handeln
als nicht-
ethische
Praxis steht
durch
Besinnung
und Gewissen
im Verhältnis
zum
ethischen
Umgang*

Nicht-ethisch ist also keine Verneinung des Ethischen im Sinne des Un-Ethischen, sondern stellt eine Form unseres Handelns im Alltag dar, bei der die Handlung gerade nicht reflektiert wird. In dieser Weise *gehen* wir in der Welt *auf*, wir können dabei aber auch – im Sinne des von Heidegger geprägten Begriff des *Verfallens* an die Welt – in der Welt *untergehen*. *Verfallen* und *Untergehen* meint in diesem Zusammenhang, dass wir uns in unserem Handeln an die Welt verlieren, ihr verfallen, gleichsam so, als würden wir einer Sucht verfallen. Das ist in der alltäglichen Praxis durchaus ein häufig zu findender Bezug, der aber durch die ethische Besinnung unterbrochen wird. Praxis kann ethische Praxis werden, wenn wir dasjenige, was wir bisher ohne Besinnung getan haben, bedenken oder – durch das Gewissen bedrängt – bedenken sollen und müssen. Dabei werden uns die Umstände bewusst, die unser Handeln gewährleisten und ermöglichen.

Es wird uns deutlich, dass wir als bewusste Lebende nicht einfach nur leben, wie eine Funktion funktioniert, sondern dass wir *in* einer Welt leben, *von* der wir auch zugleich leben müssen. Diese Anforderung wird in der ethischen Besinnung bewusst. Daraus ergeben sich die unterschiedlichen Möglichkeiten oder Modalitäten der Handlung: *Was darf, kann, soll und muss ich tun?* Diese Modalitäten zeigen im Umgang mit der Welt nun eine Abstufung. Die höchste Stufe nimmt das ein, was im Leben in und von der Welt unumgänglich und damit notwendig ist (*Was muss ich tun?*). Sie führt auf die zweite Stufe bzw. auf das, was aus dieser Unumgänglichkeit an Pflichten erwächst (*Was soll ich tun?*). Dies jedoch eröffnet die Frage nach der dritten Modalität, danach also, welche Kompetenzen ausgebildet werden können, um den Pflichten zu genügen (*Was kann ich tun?*). So kann endlich die daraus folgende Frage zur vierten Modalität führen (*Was darf ich tun?*). Hier geht es darum, welche Freiräume sich aus dieser Abfolge ergeben.

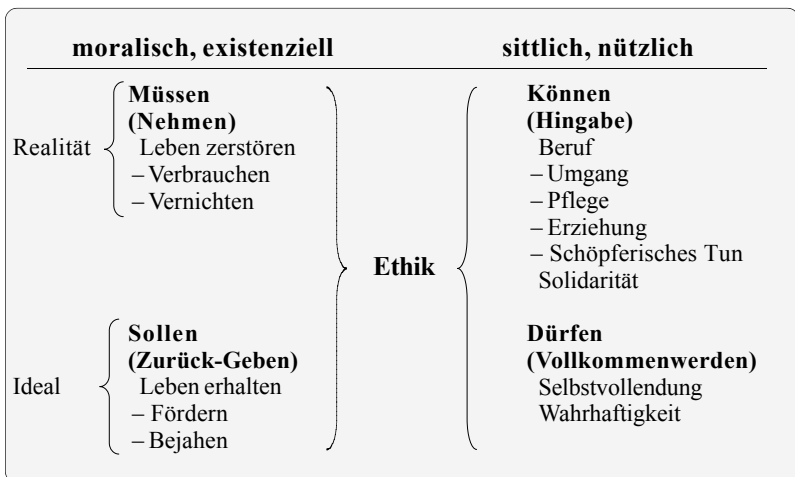
7. ›Wie behandeln?‹ Modalitäten des Umgangs

*das ›Wie‹
macht den
ethischen
Umgang aus*

Das *Dass* des Umgangs ist die bloße Praxis, das *Wie* aber macht den ethischen Umgang aus. Die Modalitäten des Umgangs lassen sich nach den Modalitäten des Handelns bestimmen: *Was muss ich tun? Was soll ich tun? Was kann ich tun? Was darf ich tun?*

Sprachen wir zuvor von einer Systematisierung des Dürfens, Könnens, Sollens und Müssens als einer Steigerung der Verbindlichkeit, so finden wir in der Realität, das heißt im besonnenen und reflektierten Umgang mit der Praxis die Modalitäten in genau umgekehrter Rangordnung: An erster Stelle im

Umgang erscheint hier dasjenige, was wir tun *müssen*. Darauf folgt dasjenige, was wir aus dem Müssen heraus tun *sollen*, dann folgt die Art und Weise, wie wir dieses Sollen bewältigen und verwirklichen *können*, und letztlich dasjenige, was wir uns leisten *dürfen*. Die Möglichkeit, die Modalitäten des Umgangs von den Modalitäten des Handelns ausgehend zurücklesen zu können, ist der Tatsache entnommen, dass sie auf der existenziellen Grundlage unseres menschlichen Da-



seins beruhen. Denn zunächst einmal *müssen* wir dasjenige tun, was zur Erhaltung des Lebens notwendig ist. Doch dieses Müssen erzeugt Schuld und fordert uns zum Nachdenken heraus. Aus dieser Reflexion heraus wird aus dem pragmatischen Umgang ein ethischer Umgang.

Gehen wir auf diese Hierarchie der Modalitäten etwas näher ein. Was wir zunächst einmal in einem grundsätzlichen Sinn *müssen*, ist *leben*, d.h. unser Leben erhalten. Die Konfrontation mit der Sinnfrage entspringt gerade der Tatsache, dass wir, um zu leben, anderes Leben zerstören müssen. Wir

*Hierarchie
der Modali-
täten des
Umgangs*

kommen gar nicht umhin, auf Kosten von anderem Leben zu leben. In diesem Zusammenhang ist das Müssen mit einem *Nehmen* gleichzusetzen. Die Einsicht in das Nehmen-Müssen setzt eine ethische Reflexion in Gang, wenn uns dieses Nehmen durch das Gewissen zur Besinnung gebracht wird. Dieses Zur-Besinnung-Kommen kann aktiv geschehen, wenn wir uns denkend mit diesem Umstand beschäftigen, aber auch passiv, wenn uns das Gewissen gleichsam überkommt bzw. überfällt. Auf welche Art und Weise auch immer uns die Tatsache des *Leben-Müssens als ein Nehmen-Müssen* zu Bewusstsein kommt, so verdeutlicht sie uns, dass wir etwas tun *sollen*.

*Leben-
Müssen
als
Nehmen-
Müssen*

›*Sollen*‹
als
moralische
Grund-
forderung,
Leben zu
erhalten

Das Sollen bezieht sich direkt auf das Müssen und ist von seiner grundsätzlichen moralischen Qualität her immer ein symbolisches Zurückgeben des unvermeidlichen In-Schuld-Gerately durch das Leben. Das Leben erzeugt mit dem Müssen eine Grundschuld, die im Sollen als Forderung bewusst wird und darauf abzielt, das Gleichgewicht wieder herzustellen. Während im *Müssen* Leben genommen wird, zeigt sich im *Sollen* also die moralische Grundforderung, Leben zu erhalten. Leben-Müssen und Nehmen-Müssen stehen in einem dialektischen Verhältnis und sind Ausdruck des existenziellen Konfliktes des Menschen. Der Mensch lebt in dieser Spannung und kann nicht umhin, diesen Konflikt zu durchleben, ohne ihn lösen zu können. Er ist der existenzielle Ursprung allen ethischen und moralischen Verhaltens. Das aus dem Leben-Müssen entspringende Gewissen findet seinen Ausdruck in der Frage *Was soll ich tun?* Diese Frage ist als grundsätzliche Frage eine Reflexion der Schuld. Sie löst sich von dem Zwang des *Müssens* und ist darin auch der Ursprung der Freiheit. Die konkrete Umsetzung dieser Frage zeigt sich in dem sittlichen und nützlichen Umgang des Menschen mit sich selbst, den Anderen und im Umgang mit der Welt.

Bei dieser Umsetzung offenbaren sich die Kompetenzen, Fähigkeiten und Tugenden, das Sollen in konkreten Handlungen und Haltungen umzusetzen. Sie bündeln sich in der Frage, wie ich Leben erhalten und bewahren *kann*. Das Können ist also wiederum eine Antwort auf das Sollen, wie das Sollen eine Antwort auf das Müssen ist.

›Können‹
als Fähigkeit,
Leben
zu erhalten

Aus dieser Abfolge ergibt sich der Freiraum des Dürfens, der nicht nur einzelne Gebote und Verbote umfasst, sondern vor allem die Selbstvervollkommnung zulässt und fordert. Das Dürfen bildet damit nicht bloß einen Raum des Zugelassenen, sondern ist der Ort, an dem das Selbst im Durchleben des Konfliktes hervortritt, nachdem es die Forderungen dieses Konfliktes erkannt und bewältigt hat. Erst mit diesem Schritt wird den Anforderungen einer ethischen Praxis vollständig Genüge getan.

›Dürfen‹ als
Möglichkeit
zur Selbst-
vervoll-
kommnung

Die ethische Praxis beantwortet also die Frage *Was tun?* in der Reihenfolge des Müssens, Sollens, Könnens und Dürfens. Die Reihenfolge ergibt sich aus den Anforderungen der elementaren Praxis des Menschen und aus seiner Angewiesenheit auf und Abhängigkeit von Nahrung und Liebe.

8. Vier Grundtypen der Lebens- und Weltanschauung nach Albert Schweitzer

Insbesondere Albert Schweitzer, auf dessen philosophischen Ansatz ich bereits im Band *Ethische Praxis* eingegangen bin, hat versucht, das Leben-Müssen auf Kosten von anderem Leben als *den* menschlichen Grundkonflikt auszuweisen. Angesichts der Tatsache, dass wir uns mit diesem Konflikt nicht nur auseinandersetzen, sondern arrangieren müssen, hat Schweitzer eine Typisierung von Lebenshaltungen und

Typisierungen
von
Lebens-
haltungen
im Ausgang
des Grund-
konfliktes
des Lebens
als Nehmen

Einführung

Lebenseinstellungen erstellt, die ich an dieser Stelle kurz vorstellen möchte.

Vier Grundtypen der Lebens-Weltanschauung

Lebens- und Weltbejahung	Lebens- und Weltverneinung
– nicht-ethisch • Selbsterhaltung • Arterhaltung	– nicht-ethisch • Sinnlosigkeit • Faktizität
– ethisch • Fürsorge • Hingabe • Vollkommenerwerden	– ethisch • Enthaltung • Weltüberwindung • Weltverachtung
natürlich unmittelbar	unnatürlich mittelbar (sekundär)

*Grundoption
der Annahme
oder Ab-
lehnung des
Selbst, des
Andern und
der Welt*

Hinsichtlich der Lebens- und Weltbejahung sowie Lebens- und Weltverneinung lassen sich nach Schweitzer vier Grundtypen einer Lebenseinstellung bzw. einer Lebenshaltung feststellen: *Lebens- und Weltbejahung* und *Lebens- und Weltverneinung* bilden – unter der Voraussetzung, dass wir Lebewesen sind, die ihre Situation in einer gewissen Besinnung und einem Nachdenken führen können – die Gegensätze. Denn als denkende Wesen haben wir immer eine Option, eine Wahl zu dem, was wir wissen. Wir sind in der Lage, uns auf das, was uns umgibt, einzustellen und eine Haltung zu entwickeln. Diese Grundoption haben wir immer, angefangen bei dem eigenen Selbst: Ich kann mich selbst bejahen oder verneinen, ich kann aber auch den Anderen, den Freund, die

Eltern, die Umwelt bejahen oder verneinen. Das sind Einstellungen, die aus einer Grundwahl heraus entstehen und zu einer Grundhaltung führen. Aus dieser Möglichkeit heraus lassen sich nach Schweitzer zwei verschiedene Formen der Bejahung und der Verneinung unterscheiden: eine ethische und eine nicht-ethische. Eine nicht-ethische Bejahung stellt die bloße Tatsache der Selbsterhaltung dar. Essen, Trinken und Lieben zu vollziehen ist eine Bejahung des Lebens, allerdings eine der nicht-ethischen Art, denn sie folgt den natürlichen Bedürfnissen und Trieben.

*zwei
Formen der
Bejahung:*

*1. nicht-
ethisch:
im bloßen
Hingeben an
die Bedürf-
nisse*

Eine ethische Bejahung setzt dagegen noch einen besonderen Umgang mit diesen Grundbedürfnissen des Menschen in Gang. Diese werden dabei nicht lediglich bejaht, sondern es wird auch ein Raum geschaffen, in dem sie gedeihen und sich entwickeln können und eine bestimmte Pflege und Kultivierung erhalten. Ethische Lebens- und Weltbejahung kann man als die positive und beste Option innerhalb dieses Schemas ansehen.

*2. ethisch:
im bewussten
kultivieren
der
Bedürfnisse*

Versuche ich, anhand dieses Schemas mein Leben zu reflektieren, so muss ich mich fragen, ob ich eine bejahende oder eine verneinende Haltung gegenüber dem Leben einnehme. Komme ich zu dem Ergebnis, dass ich das Leben bejahe, so muss ich mich wiederum fragen, ob diese Bejahung ethischer oder nicht-ethischer Art ist. Bejaht man Leben und Welt bloß im Sinne der Tatsachen des Lebens oder ethisch, indem man dieses Leben fördert? Für Schweitzer war die ethische Form der Bejahung Ursprung jeglicher Kultur. Diese Kultur, auch wenn sie in die höchsten geistigen Regionen fortschreitet, besitzt für Schweitzer dennoch ihre Wurzeln in dem Umgang mit den elementaren Bedürfnissen des Menschen.

*ethische
Lebens-
bejahung
als Ursprung
jeder Kultur*

Die Lebens- und Weltverneinung ist von Albert Schweitzer ebenfalls in eine nicht-ethische und in eine ethische Form

unterschieden worden. Unter einer nicht-ethischen Lebens- und Weltverneinung ist ein überzogener Wissenschaftsgeist zu verstehen, der alle Tatsachen des Lebens zu bloßen Fakten erklärt, die keinen Sinn ergeben und auch keinen Sinn haben. Daran sind keineswegs immer die Wissenschaften selbst schuld, sondern das Umfeld oder der Journalismus, der sich dafür interessiert. Wird Leben zur bloßen Faktizität und Sinnlosigkeit stilisiert, dann haben wir es bereits mit einer nicht-ethischen Form der Lebens- und Weltverneinung zu tun.

Mit ihr werden wir uns insbesondere im Hauptteil des vorliegenden Buches beschäftigen, wenn wir der Ausdeutung der Lebenswelt und ihrer Praxis durch rein theoretische Grundbegriffe nachgehen und sie revidieren. Offenbar liegt dieser Ausdeutung eine Weltverneinung zugrunde. Dabei wäre es angemessen, darüber zu diskutieren, warum eine solche Sinnlosigkeit des Weltverlaufs propagiert wird. Warum verschafft sich z.B. die Idee einer rein mechanischen Bewegung des Lebens seit dem Urknall so viel Gehör und Interesse? Sinnzusammenhänge können nicht erkannt werden. Das heißt aber nicht, dass sie aus den Lebenswissenschaften zu verschwinden und einer reinen Lebensmechanik Platz zu machen hätten. Hinter der Ablehnung von Sinnzusammenhängen steht die Zurückweisung und Ablehnung des *Sollens* und damit die Verweigerung, eine solidarische Haltung gegenüber dem Leben, von dem ich lebe, zu beziehen. Jede theoretische Beobachterposition, die zu einer Haltung auswächst, ist eine Verneinung des Lebens und der Welt. Diese künstliche Distanz zur Welt hat zwar durchaus einen methodisch-heuristischen Wert, ist aber für sich gesehen eine Verneinung, da sie Sinnzusammenhänge ausschließt oder nicht erfasst. Da empirische Beobachtungen keine Sinnzusammenhänge zutage fördern, sind sie ausschließlich Einstiege und Anfänge wis-

senschaftlicher Arbeit, liefern aber keine lebensweltlich bedeutsamen Ergebnisse.

Sinn und Bedeutung werden nicht auf die Art und Weise der reinen Beobachtung erfasst, sondern im Umgang. Natürlich ist auch die Beobachtung ein Umgang, allerdings ein Umgang aus der Distanz, der nur mit Enthaltung oder mit einem Verzicht auf Sinn geführt werden kann. Um den Sinn des Lebens zu erfahren, muss man sich am Leben beteiligen. Der Sinn zeigt sich dann darin, wie man mit dem Leben umgeht. Dabei werden Bejahung und Verneinung deutlich. Die bloße Beobachtung von Leben und Natur führt zu einer indirekten, nicht-ethischen Verneinung des Sinnes und damit des Lebens.

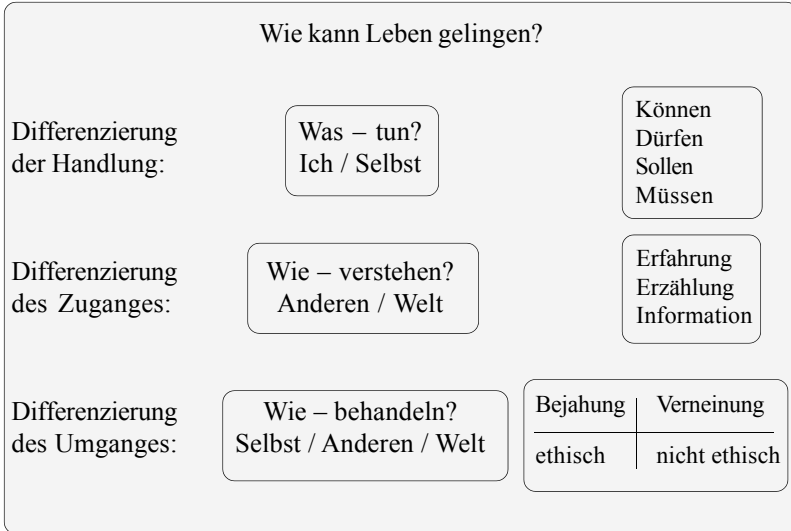
*Sinn
des Lebens
wird nur
direkt im
Umgang
erfasst*

Es gibt auch eine ethische Verneinung. Sie ist Gegenstand von gewissen, zumeist religiösen Weltanschauungen, die in dem Rückzug aus dem Leben eine Erhöhung bzw. eine ethische und moralische Qualität sehen. Enthaltung und Askese werden dabei als Übungen zur moralischen Steigerung der Haltung angesehen. Auch das sind Formen der Lebens- und Weltverneinung, möglicherweise auch Formen der Lebens- und Weltverachtung.

*ethische
Weltver-
neinung*

Die Qualifizierung der verschiedenen Haltungen im Sinne des Natürlichen und Unnatürlichen lässt sich folgendermaßen begründen: Sowohl die nicht-ethische Form der Lebens- und Weltbejahung (als natürliche Haltung) wie auch die ethische Form der Lebens- und Weltbejahung (als Reflexion der natürlichen Haltung) richten sich unmittelbar bzw. vermittelt der Reflexion der natürlichen Haltung auf Leben und Welt. Bei der nicht-ethischen und ethischen Form der Lebens- und Weltverneinung tritt eine künstliche und unnatürliche Distanz zwischen Leben, Welt und Mensch auf. Sie wird nicht-ethisch durch Wissenschaft oder ethisch durch eine religiöse Überzeugung hervorgebracht.

9. Grundfrage der Praktischen Philosophie: Wie kann Leben gelingen?



Um das Ganze noch einmal kurz zusammenzufassen: Die Frage *Wie kann Leben gelingen?* bildet – im Unterschied zur Frage der Theoretischen Philosophie *Was kann ich wissen?* – die Grundfrage der Praktischen Philosophie.

Differenzierung des Handelns nach seinen Modalitäten

Gelingen kann Leben nur, wenn eine bestimmte Differenzierung vorgenommen wird, die erstens das Handeln und seine Modalitäten: *Was kann ich tun? Was darf ich tun? Was soll ich tun? Was muss ich tun?* betrifft. Die Differenzierung des Handelns nach seinen Möglichkeiten bezieht sich auf die Praxis und auf den Grundkonflikt, *in der Welt von der Welt zu leben*.

Differenzierung unseres Zuganges zur Welt

Zweitens ist auch unser Zugang zur Welt ist zu differenzieren, denn es ist naiv, davon ausgehen, dass, wenn etwas *da* ist, es darum auch immer schon *selbstverständlich* ist. Hier

Grundfrage: Wie kann Leben gelingen?

muss die Frage gestellt werden: *Wie* verstehe ich also den Anderen und die Welt? Das Abbauen des scheinbar Selbstverständlichen in der Erfahrung ist in diesem Zusammenhang eine wichtige Leistung, die uns im Hauptteil beschäftigen wird. Der Zugang zur Welt muss klar unterschieden werden: Wie wird uns die Welt vergegenwärtigt? Wohl nicht anders als durch die Erfahrung und das Erleben, aber auch – gerade in der heutigen Zeit – durch Information und Erzählung. Dabei meint Erzählung nicht nur ihre literarische Form, sondern auch, dass wir über Dinge, die wir erlebt haben, Anderen berichten, die es nicht erlebt haben. Die Repräsentation des Nicht-Gegegenwärtigen bildet einen wichtigen Faktor des Verstehens.

Der dritte Punkt betrifft die Differenzierung des Umgangs: Aufgrund der Frage *Wie behandle ich mich selbst, den Anderen und die Welt?* treten die Optionen der Bejahung und Verneinung meiner selbst, des Anderen und der Welt zutage. In dem Überblick wird auch deutlich, wie diese drei Differenzierungen zur Beantwortung der Frage nach dem Gelingen des Lebens zusammen geführt werden müssen: Leben kann nur gelingen, wenn der Bezug zur Welt auf der Grundlage der Handlung, des Zugangs und des Umganges geklärt ist. Hierzu reichen nicht einzelne Konzepte und Rezepte der Lebensführung wie gesunde Nahrung, Freizeit, Entspannung, richtiges Atmen und dergleichen aus. Sie müssen – soll Leben wirklich und nicht nur scheinbar und an der Oberfläche gelingen – im Zusammenhang mit dem Grundkonflikt des Lebens stehen. Sie müssen Bezug zu der Dialektik des existenziellen Problems haben, *in* einer Welt *von* dieser Welt zu leben und dabei der Grund-Option, der Möglichkeit der Bejahung und Verneinung von Leben, nicht ausweichen zu können. Praktische Philosophie ist nicht nur die Aufklärung über diese Zusammenhänge, sie klärt auch über die unterschiedlichen Formen des Zugangs zur Welt auf, in der und von der ich lebe. Hier zeigt

Differenzierung des Umgangs

Reflexion des existenziellen Grundkonfliktes

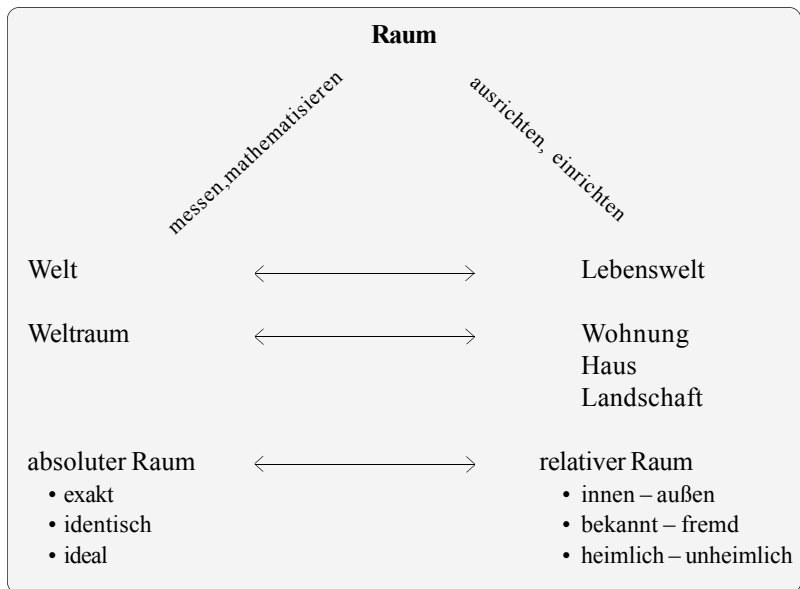
Einführung

sich, dass ein naiver Seinsglaube an die Faktizität der Dinge zu überwinden ist, um die Welt *in* ihrer Fülle, vor allem aber *als* Fülle zu verstehen. Denn auch dieses Verstehen trägt wesentlich dazu bei, ob dem Grundkonflikt des Lebens ausgewichen oder ob er angegangen und bestanden wird.

B. Die Kategorien der Handlung

1. Raum

1.1. Das Problem eines Zuganges zum Raum



Das Problem unseres Zuganges zum Raum liegt im Folgenden begründet: Wir wissen von einem geometrischen Raum, den wir vermessen und gestalten, aber wir leben in einem atmosphärischen Raum. Wir haben gleichzeitig also zwei grundsätzlich unterschiedene Erfahrungen von Raum, zwischen denen wir zumeist keine klare Trennung mehr vollziehen können.

*Indifferenz
zweier Raum-
Erfahrungen*

1. der geometrisch erschlossene Raum

Auf dem Schaubild sind diese beiden Raum-Erfahrungen dargestellt. Die linke Seite des Schaubildes bezieht sich auf die durch Geometrie erschlossene, vermessene und durch die modernen Wissenschaften seit Galilei mathematisierte Welt. Diese Form der Welt aber ist genau genommen ein Kunstprodukt, obwohl sie uns als idealisierte und sogar konstruierte Welt umgibt. Denn die Lebenswelt ist komplett vermessen und konstruiert. Der Raum, in dem wir uns aufhalten, ist ein durch die Technik verwirklichter, konstruierter Raum. Trotz seiner Realität ist er dennoch ein Kunstgebilde. Der Grund liegt darin, dass der geometrische Raum eine eigene Mitte hat, die nicht wir als der menschliche Leib sind, auch wenn wir uns – und hierin liegt die Verdoppelung der Raum-Erfahrung – in geometrisch konstruierten Räumen *aufhalten und bewegen* können. Diese Räume können von außen betrachtet werden, wobei es eine solche Möglichkeit der Betrachtung hinsichtlich des Raumes der Lebenswelt nicht gibt. Die Lebenswelt ist die Welt, die uns umgibt, die Welt, *in* der wir leben und die nach verschiedenen Dimensionen, auf die ich noch eingehen werde, ausgerichtet und auch eingerichtet ist. Hier gibt es eine klare, vom menschlichen Leib ausgehende Orientierung des Raumes. Diese Position kann nicht verlassen oder aufgegeben werden: Ich – als Leib-Subjekt – bin jetzt hier *in* diesem Raum. Mein Bezug zu diesem Raum ist nicht auswechselbar. Deshalb wird dieser Raum *von mir aus* erschlossen und ausgerichtet. Diese Bezogenheit auf das Subjekt und insbesondere dessen Leiblichkeit zielt dabei nicht auf den Körper im Sinne einer Fleischmasse ab, sondern auf den erlebten Leib bzw. auf den *Leib als den erlebten Leib-Raum*. Die Welt ist in dieser Weise ausgerichtet, hat also die vom Leib ausgehenden Richtungen: Vorne, Hinten, Oben und Unten als die Richtungen der Lebenswelt, die auf den Leib-Raum zurückgehen.

2. der Raum der Lebenswelt

Anders verhält es sich mit dem geometrischen Raum. Da er nicht vom Leibsubjekt aus entworfen, ausgerichtet und schon gar nicht eingerichtet ist, hat er keine Richtungen. Er wird vielmehr – unabhängig von der Leiblichkeit – aus einem eigenen idealen Zentrum heraus entworfen und konstruiert.

Wir haben es also mit ganz unterschiedlichen Räumen zu tun und müssen uns daher zunächst einmal mit dem Problem auseinandersetzen, wie sich der idealisierte Welt-Raum gebildet hat. Weiterhin ist es notwendig, zu fragen, welche Probleme sich aus einem solchen künstlichen Weltbegriff bzw. Raum-Begriff für uns und die alltägliche Praxis ergeben. Zu diesem Zweck kommen wir auf einen bedeutenden Philosophen zu sprechen, der sich mit dem Problem der Idealisierung des Raumes auseinander gesetzt hat: nämlich auf Edmund Husserl.

1.2. Edmund Husserl: Geometrischer und erlebter Raum

Husserl hat sich in seinem letzten großen Werk *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*¹ unter anderem mit der Frage auseinandergesetzt, warum sich die Philosophie von ihrer grundsätzlichen Aufgabe, die sie sich in der Antike einmal gestellt hatte, nämlich den Menschen zu seiner Selbsterkenntnis zu führen, entfernt hat. Im Zusammenhang dieser Fragestellung problematisiert er die so genannte *Mathematisierung der Welt* bzw. *der Natur*, die insbesondere seit Galilei für die Geometrie von entscheidender Bedeutung ist. Dieser Komplex, der auch unsere Fragestellung unmittelbar betrifft, wird von Husserl wie folgt angesprochen:

*Philosophie
entfernt sich
mit Galilei
von ihrer
eigenlichen
Aufgabe*

»So alltäglich vertraut ist der Wechsel zwischen apriorischer Theorie und Empirie, daß wir gewöhnlich geneigt sind, Raum und Raumgestalten, über welche die Geome-

*Vermischung
der Er-
fahrungs-
wirklichkeit
von erlebtem
und geo-
metrischem
Raum*

trie spricht, von Raum und Raumgestalten der Erfahrungswirklichkeit nicht zu scheiden, als ob es einerlei wäre« (Hua VI, 21).

Mit diesem Satz bestimmt er das Grundproblem der *doppelten Raum-Erfahrung*: Wir vermischen den geometrischen Raum mit dem erlebten Raum. Das hat fatale Auswirkungen auf die Erfahrung und ihre Theorie, denn wir verwechseln infolge der Mathematisierung des Raumes den geometrischen Raum mit dem Lebens-Raum. Was unter diesem Lebens-Raum genauer zu verstehen ist, werden wir noch ausführlicher erörtern. Wir beschäftigen uns zunächst einmal mit der Frage, wie dieser geometrische Raum eigentlich beschaffen ist, um von hier aus den erlebten Raum unterscheiden zu können und die Verwechslung zurückzunehmen.

*der geo-
metrische
Raum ist
an exakter
Messung
und Identität
orientiert*

Was also genau ist ein geometrischer Raum? Wir haben schon angedeutet, dass der geometrische Raum ein absoluter, also von der leiblichen Ausrichtung unabhängiger Raum ist. Bei ihm geht es nicht um Ausrichtung leiblicher Orientierung, sondern um Ausmessung. Der geometrische Raum ist an exakter Messung und Identität orientiert.

»In dieser mathematischen Praxis [der Vermessung, S.G.] erreichen wir, was uns in der empirischen Praxis versagt ist: ›E x a k t h e i t ‹, denn für die idealen Gestalten ergibt sich die Möglichkeit, sie i n a b s o l u t e r I d e n t i t ä t z u b e s t i m m e n, sie als Substrate absolut identischer und methodisch-eindeutig bestimmbarer Beschaffenheiten zu erkennen« (Hua VI, 24).

*der erlebte
Raum ist
nicht durch
mathe-
matische
Genauigkeit
vermessen*

Hier legt Husserl bereits eines der Motive frei, warum geometrische Räume solch eine Faszination ausüben: Wir können sie genau vermessen – was uns dagegen beim erlebten Raum nicht gelingt. Den erlebten Raum können wir zwar in ein Vorne oder ein Hinten usw. unterteilen, wir sprechen auch von Abständen, wenn wir sagen, dass ein Ziel ein paar Schritte, ei-

nen Steinwurf oder eine Tagesfahrt mit dem Auto entfernt sei. Hierbei handelt es sich im Grunde auch um eine Form der Vermessung. Sie geht aber immer von der leiblichen Zentrierung aus und schafft von daher eine Vorstellung des Abstandes, die nicht den Anspruch mathematischer Genauigkeit erhebt. Das ist auch bei alten Maßeinheiten der Fall, wenn wir von einem Fuß, einer Elle oder einem Morgen Land ausgehen. Die Exaktheit und mit ihr das moderne Maß, nach dem dann auch einige dieser alten Maßeinheiten geeicht wurden, kommt erst mit der mathematischen Vermessung auf, die eine völlig andere Orientierung darstellt.

»In dieser Hinsicht sind einzelne Gebilde ausgezeichnet, wie gerade Strecken, Dreiecke, Kreise. Es ist aber möglich – und das war die Entdeckung, die die Geometrie schuf – mittels jener vorweg als allgemein verfügbar ausgezeichneten Elementargestalten und nach allgemein mit ihnen zu vollführenden Operationen nicht nur immer wieder andere Gestalten zu konstruieren, die vermöge der erzeugten Methode intersubjektiv eindeutig bestimmt sind. Denn schließlich eröffnete sich die Möglichkeit, alle überhaupt erdenklichen idealen Gestalten in einer apriorischen, allumfassenden systematischen Methode konstruktiv eindeutig zu erzeugen« (ebd.).

*Erzeugung
des geometrischen
Raumes
durch die
an Grund-
figuren
orientierte
Vermessung
und Ideali-
sierung der
Körper-
Räume*

Der Begriff der ›Erzeugung‹ wird zu einem wesentlichen Merkmal dieser Räume, die sich an Grundgestalten und Grundfiguren orientieren und entsprechend konstruiert werden können. Diese Räume bekommen einen eigenen empirischen Gehalt, der zur Idealisierung der Körper-Welt führt. Indem wir die Körper-Räume vermessen können, bekommen diese idealen Gestalten einen quasi-empirischen Charakter. Wir gehen dann ganz selbstverständlich davon aus, dass Körper eine bestimmte Größe und ein bestimmtes Gewicht haben. Wir set-

Mathematisierung der Lebenswelt erzeugt eine leibfremde Welt idealer Eigenschaften

zen voraus, dass sie eine bestimmte Wärme abgeben, als wäre das eine Eigenschaft dieser Körper. Die Mathematisierung ist also mehr als eine Vereinheitlichung der Maße und Messungen: Sie intendiert und erzeugt auch eine eigene Welt idealer Eigenschaften, die nicht mehr an der leiblichen Vorgabe orientiert sind.

»Durch die Idealisierung der Körperwelt in Hinsicht auf ihr raumzeitlich Gestalthaftes hat sie [die Mathematik, S.G.] ideale Objektivitäten geschaffen. Sie hat aus der unbestimmt allgemeinen lebensweltlichen Form Raum und Zeit mit der Mannigfaltigkeit in sie hineinzufingrierender empirisch-anschaulicher Gestalten allererst eine objektive Welt im eigentlichen Sinne gemacht« (Hua VI, 30).

Idealisierung der Körperwelt

Durch die Idealisierung der Körperwelt und die Vermessung von Raum und Zeit entsteht erst eine objektive Welt. Der ursprünglich lebensweltliche, am Leib ausgerichtete Raum bekommt einen eigenen, absoluten Status und wird zum idealisierten objektiven Raum. Die objektive Welt ist also – dieser Gedanke ist entscheidend – eine idealisierte Welt. Das, was wir für Objekte halten, ist die idealisierte und mathematisierte Welt. Diese Idealgebilde werden von der Mathematik errechnet und gebildet, wobei der Raum und die Zeit als Einheit von Raum-Zeit bereitgestellt werden. Die objektive Welt wird also erst durch die Mathematisierung erstellt. Derart vermessen und bereitgestellt ist sie dann »eine unendliche Totalität von methodisch und ganz allgemein für jedermann eindeutig bestimmbar idealen Gegenständlichkeiten« (ebd.). Warum drückt sich Husserl so kompliziert aus? Es ist doch klar: Wir haben eine Welt, die berechnet ist. Die Außenwelt ist maßgeblich nach solchen quantitativen Kriterien eingeteilt. Unsere Welt und unser Raum sind im weitesten Sinne quantifiziert. Was ist daran so erstaunlich, dass man es zu einem philosophischen Problem erheben muss?

Das eigentliche Gewicht von Husserls Überlegungen liegt auf dem Begriff des *Ideals* und der *idealen Gegenständlichkeit*. Obwohl wir von objektiver und damit empirischer Gegenständlichkeit sprechen, handelt es sich um eine ideale Gegenständlichkeit. Denn wir nehmen normalerweise keine Zahlen oder Gewichte wahr. Wir nehmen zwar Wärme wahr, aber nicht die exakte und ideale Temperatur von beispielsweise 21 °C. Möglicherweise lernen wir die Temperatur auf ihren Celsiusgrad hin abzuschätzen. Dennoch ist die objektive Gegenständlichkeit, die uns umgibt, eine idealisierte Welt. Hier wird gleichsam die alltägliche und normale Weltanschauung auf den Kopf gestellt. Wir würden also ohne Husserls Einsicht nicht sagen, dass die Realität eine idealisierte Welt sei. Wir halten sie für empirisches Faktum. Darin liegt der Fehler: Die Realität ist kein Faktum, sondern ein Ideal.

*das Objekt
der
vermessenen
Raum-Zeit
ist das Ideal*

Es ist nun unsere Aufgabe, die idealisierten Räume von den lebensweltlichen Räumen zu trennen. Zwar bleibt dabei die idealisierte Welt Teil der Lebenswelt, indem wir beispielsweise weiterhin sagen können, dass es nicht nur warm ist, sondern eine Temperatur von 21 °C herrscht. Da Letzteres aber nur eine zusätzliche Information über diese Welt darstellt, nicht aber die erlebte und wirkliche Welt, wird die idealisierte Welt sekundär.

*Idealisierte
Welt ist Teil
der
Lebenswelt*

Zu der Idealisierung der Gegenstände durch die Mathematisierung der Welt und der damit verbundenen Objektivierung kommt noch ein weiterer Punkt hinzu:

»In Konnex mit der Meßkunst tretend und nunmehr sie leitend, hat die Mathematik – damit von der Welt der Idealitäten wieder zu der empirisch anschaulichen Welt herabsteigend – gezeigt, daß man universal an den Dingen der anschaulich-wirklichen Welt, und zwar nach der sie als Gestaltenmathematik allein in-

teressierenden Seite ..., eine objektiv reale Erkenntnis von einer völlig neuen Art, nämlich eine approximativ auf ihre eigenen Idealitäten bezogene, gewinnen kann« (Hua VI, 30).

Hier wird die Verkehrung der Idealisierung noch einmal verstärkt, indem die erlebten Welten an diese ideale Welt angelehert und in ihrem Verhältnis zu der idealen Welt eingeschätzt und eingestuft werden. Alles wird approximativ an der idealen Welt gemessen, so dass sich die Erfahrung verkehrt und die Welt auf dem Kopf steht: Die reale Welt ist nunmehr die objektiv-mathematisierte Welt, der sich alles andere annähern und an der sich alles messen lassen muss.

»So wird die weltentfremdete ideale Geometrie zur ›angewandten‹ und so in einer gewissen Hinsicht zu einer allgemeinen Methode der Erkenntnis von Realitäten« (Hua VI, 31).

unsere Weltanschauung ist die der angewandten Geometrie

Die *Entfremdung* ist das Problem, mit dem auch wir uns nun auseinandersetzen müssen, wenn wir über lebensweltliche Räume sprechen. Wir werden zunächst die idealen Räume einer angewandten Geometrie in ihrer philosophischen Qualität betrachten, um sie wieder aus dem Verhältnis herauszunehmen, in dem diese Weltbezüge momentan noch stehen, und ihnen ihren Ort in der Wissenschaft zuweisen. Für uns erscheint es nämlich zunächst so, als seien die mathematisierten Welten die realen Welten. Wir sind gleichsam der Weltanschauung einer angewandten Geometrie erlegen. Das ist die momentane Weltanschauung. Wenn wir die Lebenswelt zurückgewinnen wollen, dann müssen wir allerdings dieses Werteverhältnis wieder umkehren. Wir müssen von den idealisierten Welten der Geometrie, der Mathematik und der Technik hin zur Welt der Erfahrung, in der Raum und dann auch Zeit und Kausalität ihren Ursprung haben. Damit gehen wir aber – im Blick auf den Raum – wieder von der *leiblichen*

Ausrichtung aus, der folgend wir uns in einem Raum einrichten. Die idealisierte Welt wäre dann nur das, was sie ist – das Modell der Erfassung des Raumes. Primär für die Erfahrung aber ist der vom Leib ausgehende Raum, in den sich der Leib ausrichtet und einrichtet. Nicht im idealisierten Raum, sondern in dem vom Leib ausgehenden Raum sind die Quellen für die räumliche Erfahrung zu suchen.

Formalisierung des Raumes

erfahrener Raum = geometrischer Raum

- Idealisierung von Raum und Zeit
- Räume als Limes-Gestalten
- indirekte Mathematisierung
- Arithmetisierung der Geometrie

allgemeiner Seinsstil

- universale Induktivität
- endlos offener Horizont der Welt

Die Formalisierung des Raumes ist nicht an sich das Problem, sondern das Problem entsteht erst im Zusammenhang mit der Idealisierung der Lebenswelt. Das sei kurz anhand des Schaubildes umrissen: Husserl kritisiert, wie wir gesehen haben, in seiner Schrift über die *Krisis der europäischen Wissenschaften* eine spezielle Form der Wissenschaftlichkeit, die im Anschluss an eine im 17. Jahrhundert aufkommende und von René Descartes so genannte *mathesis universalis* einen universellen Anspruch erhebt. Sie untersteht der Idee eines universellen Wissens, dem alles unterworfen ist. Hier liegt die Keimzelle für die Mathematisierung der Welt und der Gleichsetzung und Vermischung zweier unterschiedlicher Räume, nämlich des geometrischen Raumes und des Raumes der

Mathesis universalis: Idee eines alles umfassenden und ordnenden Wissens

Lebenswelt. Diese Vermischung hat wiederum auf unsere Erfahrung und unsere Lebenswelt Einfluss. Denn die Mathematisierung bewirkt, dass auch die Lebenswelt zu einer geometrischen Welt wird: Auch hier, in der Lebenswelt, werden Raum und Zeit reine Gestalten bzw. geometrische Figuren.

*Limes-
Gestalten:
ideale
Figuren
als Ziel-
punkte
einer
angewandten
Mathematik
und
Geometrie*

Von dieser Bestimmung ist auch die Begrenzung der Räume betroffen. Räume sind aufgrund ihrer Idealität immer nur an ideale Figuren angenäherte Räume. So haben wir es etwa in der Mathematisierung und Geometrisierung mit dem Kreis oder dem Dreieck zu tun. Diese idealen Figuren sind die idealen Zielpunkte einer angewandten Mathematik und Geometrie im Sinne der *mathesis universalis*. Da sich die Praxis ihnen immer nur annähern kann, sind sie Limes-Gestalten. Hierzu sagt Husserl:

»Ohne von hier aus tiefer in die Wesenszusammenhänge einzugehen ... werden wir schon verstehen, daß sich von der Vervollkommnungspraxis her, im freien Eindringen in die Horizonte erdenklicher Vervollkommnung im ›Immer wieder‹, überall Limes-Gestalten vorzeichnen, auf die hin, als invariante und nie zu erreichende Pole, die jeweilige Vervollkommnungsreihe (der reinen Gestalten, S.G.) hinläuft. Für diese idealen Gestalten interessiert und konsequent damit beschäftigt, sie zu bestimmen und aus den schon bestimmten neue zu konstruieren, sind wir ›Geometer‹ (im Sinne der angewandten Geometrie, S.G). Und ebenso für die weitere Sphäre, die auch die Dimension der Zeit befaßt, sind wir Mathematiker der ›reinen‹ Gestalten, deren universale Form die selbst mit idealisierte Raumzeitform ist« (Hua VI, 23).

*Verlust
der lebens-
weltlichen
Realität in
der idealen
Praxis der
Grenz-
bestimmung*

Wir verstehen Räume und Zeiten vorwiegend oder ausschließlich durch die Praxis der Grenzbestimmung und Annäherung an die idealen Raum-Gestalten. Deshalb werden auch Raum und Zeit der Lebenswelt den idealen Gestalten unterworfen.

Dabei verlieren sie jedoch ihre eigene lebensweltliche Realität.

»Anstelle der realen Praxis – sei es also der handelnden oder die empirischen Möglichkeiten bedenkenden, die es mit wirklichen und real-möglichen Körpern zu tun hat – haben wir jetzt eine ideale Praxis eines ›reinen Denkens‹, das sich ausschließlich im Reiche reiner Limes-Gestalten hält« (ebd.).

Anstelle einer realen Praxis der Lebenswelt und des Erlebens von Räumen, verstehen wir diese Räume mathematisch im Sinne reiner Limes-Gestalten. Dieses Faktum führt Husserl auf einen wissenschaftlichen Stil zurück, der die *Art und Weise*, wie wir die Welt und speziell den Raum erfassen, dominiert und für dieses Überlappen von Raum-, Zeit- und Kausalverständnis ursächlich ist. Er will diesen Stil kritisch herausstellen und nennt ihn den »invarianten allgemeinen Seinsstil« (Hua VI, 33).

*der
invariante
allgemeine
Seinsstil*

Husserl merkt ideologiekritisch an, dass wir auf diese Weise die Lebenswelten *indirekt* mathematisieren. Eine *direkte* Mathematisierung wäre eine unmittelbare Berechnung der Lebenswelt. Sie ist aber nicht möglich. Da die spezifischen Sinnesqualitäten bzw. die, wie Husserl sie nennt, »raumzeitlichen Gestaltmomente der körperlichen Welt konkret ergänzenden materiellen Füllen [...] nicht direkt so zu behandeln sind wie die Gestalten selbst« (Hua VI, 31), musste die Lebenswelt zunächst unter die Parameter der idealen Limes-Gestalten gestellt werden. Dies ist erst in der Neuzeit im Ausgang von Galilei geschehen. Klänge, Wärme und Farben können und werden jetzt mathematisch bestimmt. Dieses Verfahren nennt Husserl die *indirekte Mathematisierung*.

*indirekte
Mathe-
matisierung*

»Was wir im vorwissenschaftlichen Leben als Farben, Töne, Wärme, als Schwere an den Dingen selbst erfahren, kausal als Wärmestrahlung eines Körpers, der die

umgebenden Körper warm macht und dergleichen, das zeigt natürlich ›physikalisch‹ an: Tonschwingungen, Wärmeschwingungen, also reine Vorkommnisse der Gestaltenwelt. Diese universale Indikation wird also heute wie eine fraglose Selbstverständlichkeit behandelt« (Hua VI, 35).

Unter einer indirekten Mathematisierung ist also Folgendes zu verstehen: Was wir im vorwissenschaftlichen Leben als Farben, Töne, Wärme und dergleichen erfahren, das zeigt sich physikalisch als Schwingung und damit als berechenbare Größe an. In diesem Fall äußern wir nicht mehr, dass es beispielsweise in diesem Raum angenehm warm ist, sondern wir behaupten, es herrscht eine Temperatur von 21 °C. Auch sprechen wir von Farben, indem wir sie in Spektren messen oder verstehen. Klänge erfassen wir als Tonhöhen und Frequenzen. Darin aber besteht noch nicht das eigentliche Problem. Es entsteht erst dadurch, dass die ursprüngliche Erfahrung unter Mathematisierung und Geometrisierung ihre eigene Bestimmung verliert: Die konkrete Erfahrung wird durch die Brille des Mathematikers erfasst und erhält dabei einen universellen mathematischen Index.

Arithmetisierung der Geometrie

Eine weitere Folge der *mathesis universalis* zeigt sich in der *Arithmetisierung der Geometrie*: In der Bestimmung der idealen Geraden, Kreise, Dreiecke usw. durch Zahlen kommt es für Husserl zu einer *Entleerung des Sinnes*.

»Die Arithmetisierung der Geometrie führt wie von selbst in gewisser Weise zur Entleerung ihres Sinnes. Die wirklich raumzeitlichen Idealitäten, so wie sie sich unter dem üblichen Titel ›reine Anschauungen‹ im geometrischen Denken originär darstellen, verwandeln sich sozusagen in pure Zahlgestalten, in algebraische Gebilde« (Hua VI, 44).

Die Geometrisierung des Raumes, die Annäherung an Limesgestalten und die Arithmetisierung der Geometrie sind Komponenten, die zu einer völligen Mathematisierung der Lebenswelt und damit zur Auflösung ihrer eigenständigen Sinngehalte führen. Die Folge ist die Auflösung der ursprünglichen Fülle und des ursprünglichen Sinnes in reine Zahlenverhältnisse.

*Auflösung
der lebens-
weltlichen
Fülle*

Der mathematisierte Raum und der Raum der Lebenswelt stehen sich somit nicht differenziert gegenüber, sondern sind in einem allgemeinen *Seinsstil* vermischt. Er bestimmt die Art und Weise, *wie* wir die Welt zu verstehen haben – nämlich als Zahlengebilde. Wir verlieren dabei den ursprünglichen Begriff des Raumes und der Zeit, die ebenfalls zu einer reinen physikalischen Größe werden. Es entwickelt sich also ein allgemeiner Seinsstil. Was bewirkt dieser allgemeine Seinsstil nun genau?

Die ganze Welt der Erfahrung – der des Raumes, der Zeit und des Grundes – wird durch die Idealisierung einem einzigen *Verstehensstil* unterstellt. Damit wird der gesamten Erfahrung eine allgemeine Hypothese zu Grunde gelegt, nämlich dass sie schon *vor* aller Erfahrung messbar und berechenbar sei. Alle Erfahrung ist ideell vorbestimmt, weil sie sich den mathematischen Kriterien zu unterwerfen hat. Erfahrung wird in diesem Sinn mathematisch vorbestimmte und eingeleitete Erfahrung.

Eine weitere und tiefgreifende Veränderung der Erfahrung betrifft die Welt als endlos offenen Horizont. Der Welt-Raum bzw. die Erfassung der Welt öffnet sich dabei, geht über bestimmte Horizonte hinaus – die ja bei uns immer *Verstehenshorizonte* sind – in einen prinzipiell unendlich geöffneten Horizont hinein. Dieser unendlich offene Verstehenshorizont, zu dem die Form der Raum-Zeit und die Kausalität als universeller Verstehensstil gehören, impliziert, »daß die anschauli-

*Welt
als endlos
offener
Horizont*

che Welt nur als Welt im endlos offenen Horizont anschaulich sein kann, also auch die unendliche Mannigfaltigkeit der Sonderkausalitäten nicht selbst gegeben sondern nur horizonthaft antizipiert sein kann« (Hua VI, 34). Hier zeigt sich ein weiteres Mal die ›Gleichschaltung‹ durch den allgemeinen Seinsstil: Die Erfahrung wird prinzipiell vor aller konkreten Erfahrung antizipiert und die konkrete Erfahrung ist infolge des antizipatorischen Seinsstils nur eine Bestätigung des schon Gewussten. Damit aber öffnet sich der Verstehenshorizont ins prinzipiell Unendliche, die Welt wird zum *Welt-Raum*.

*Lebens-
Raum wird
zum leeren
Raum*

Vergleicht man nun die Welt in ihrer mathematisierten Form mit der Lebenswelt, dann erkennt man, dass durch das Kriterium des Horizontes ein ganz wesentlicher Unterschied festgestellt werden kann: Der *Welt-Raum* hat einen durch die Mathematik offenen, prinzipiell endlosen, genau genommen also keinen Horizont. Der Raum der Lebenswelt, also der *Lebens-Raum*, hat dagegen einen begrenzten und geschlossenen Horizont. Wird letzterer wie ein mathematisch offener Welt-Raum verstanden und behandelt, dann verschwinden seine eigenen Horizonte. Hier liegt das Problem der Vermischung des geometrischen Raumes mit dem lebensweltlichen Raum: *Der Lebens-Raum wird zum leeren Raum*.

Wir wollen nun mit Husserl versuchen, die verschiedenen Prinzipien des Raum-Verständnisses voneinander zu trennen, um den Lebens-Raum klar von dem Welt-Raum zu unterscheiden und in seiner eigenen Verstehbarkeit herauszuheben. Dabei geht es nicht darum, dass beide Welten wertend gegenüber gestellt werden sollen, was in ideologiekritischer Hinsicht durchaus möglich wäre. Berechtigterweise kann man dieses von der Mathematik und Geometrie geprägte Verstehen von Welt für das Verstehen der Lebenswelt als letztlich destruktiv ausweisen.² Uns soll es jedoch darum gehen, die

eigenen Horizonte der Lebenswelt herauszuheben, um die Quellen für die Raum-Erfahrung zu erschließen und für den wissenschaftlichen Zugang zu öffnen.

Die Lebenswelt hat viele Horizonte: Horizonte des eigenen Umfeldes und der eigenen Umwelt. Im Zentrum des lebensweltlichen Raumes steht der Leib, der den lebensweltlichen Raum gründet. Der Leib ist nicht identisch mit dem Körper, sondern hat seine Grenzen und Horizonte im so genannten *Körperschema*, das eine primäre Raum-Erfahrung anzeigt. Die Darstellung dieser Raum-Erfahrung muss für unseren Zusammenhang nicht im Einzelnen geleistet werden. Das Körperschema sei an dieser Stelle nur deshalb erwähnt, weil es die primäre Erfahrung eines Raumes ist und in dieser Funktion grundsätzlich an der Ausrichtung des Lebens-Raumes mitwirkt.³

*Leib als
Zentrum
des lebens-
weltlichen
Raumes*

Der Lebens-Raum aber konstituiert sich insbesondere im Wohnen. Er beginnt mit dem Zimmer, in dem ich wohne, arbeite, esse oder schlafe, dehnt sich über die Wohnung, in der ich lebe, aus auf das Haus, das die Wohnung birgt, bis hin zur Landschaft, die wiederum das Haus umgibt. Diese Welten haben eigene, unterscheidbare und für sich bestimmbare Horizonte. Es sind Horizonte, die die eigene Bedeutsamkeit an den umgebenden Raum weiterreichen: vom Zimmer zum Haus zur Landschaft. Obwohl sie sich hierbei immer weiter öffnen, behalten sie für den Erlebenden bzw. das Subjekt dieser Lebenswelt ihre Eigenheit und ihre Geschlossenheit. Umgekehrt empfangen die Räume durch die Umgebung ihre Atmosphäre und damit auch eine Veränderung ihrer eigenen Bedeutsamkeit. Horizonte sind insofern *Schwellen des Austausches*.

Zunächst sei aber noch einmal auf das erste Schaubild des Kapitels hingewiesen: Im unteren Bereich ist in diesem Schaubild der absolute – von der Leibgebundenheit losgelöste –

*Gegensätze,
die der
relative
Raum der
Lebenswelt
eröffnet:*

*1. innen
und außen*

Raum der mathematisierten Welt dem relativen Raum der Lebenswelt gegenübergestellt. Der grundsätzliche Unterschied liegt nun darin: Der relative Raum der Lebenswelt ist immer als ein Gegensatz aufgebaut. Dieser Gegensatz geht aus von der eigenen Erfahrung der Leibzentriertheit, also von der Tatsache, dass der Leib Ausgangspunkt des Raum-Erlebens ist. So hat der Raum der Lebenswelt immer ein *Innen* und *Außen* bzw. der Raum der Lebenswelt ist grundsätzlich ein *Innen*, das ein Verhältnis zu einem Außen hat. So erfahre ich, ausgehend von der Leibgebundenheit, etwa die eigene Wohnung allererst als ein Innen im Bezug zu einem Außen, etwa der Straße, der Landschaft usw. Erst im Rahmen dieses Bezuges lässt sich überhaupt von der Erfahrung eines Innen-Raumes sprechen. Der geometrische Raum dagegen hat keinen solchen inneren Bezugspunkt und weist insofern auch keine Innen- und Außenverhältnisse auf. Der geometrische Raum findet sich als bloßer Raum, als Welt-Raum, der prinzipiell unendlich weit geöffnet werden kann und als ideale Größe der rein formalen Verhältnisbestimmung von Teil und Ganzem zugrunde gelegt wird.

*2. bekannt
und fremd*

Der Gegensatz von Innen und Außen wird weiterhin bedeutsam durch die Zuordnung *bekannt* und *fremd*. Dieser zweite Gegensatz wird insbesondere bei der Behandlung von *Zeit* und *Grund* bedeutsam werden.⁴ Der Ausgangspunkt einer lebensweltlichen Raum-Erfahrung ist nämlich der Bezug zu dem bekannten Umfeld und zugleich die Abgrenzung dieses bekannten Umfeldes zum Fremden. Das beginnt bereits bei der Wohnung, in der ich lebe, und dem Zimmer, in dem ich wohne. Wenn man die Zimmertür schließt, dann wird ein Horizont gezogen und das Bekannte gegen das Fremde abgeschlossen. Draußen vor der Tür beginnt die fremde Welt, die anfänglich, vielleicht im Treppenhaus oder auf der Straße vor der Haustür, noch nicht sehr fremd sein muss, aber immer

fremder wird, je weiter man diesen ersten Horizont verlässt.

Damit verbunden ist auch eine dritte wesentliche Differenzierung, nämlich der Unterschied zwischen *heimlich* und *unheimlich*. Unter *heimlich* versteht man heute zumeist etwas Verborgenes, Geheimes oder Verbotenes. Zunächst versteht sich das Heimliche aber von seinem Wortstamm des *Heimes* oder *Heimischen* her. Hier entspringt der Gegensatz von Heimlich und Unheimlich. Im Heimlichen und Unheimlichen liegt das Motiv für die Erschließung und Verschließung der Horizonte der Lebenswelten.

3. heimlich
und
unheimlich

In diesem Zusammenhang kommen wir nun auch auf Martin Heidegger zu sprechen, der den Lebenswelt-Begriff insbesondere in seinem Hauptwerk *Sein und Zeit*⁵ systematisiert hat und insofern für unsere Beschäftigung sehr wichtig ist.

1.3. Martin Heidegger: Die Analyse des Raumes des Lebenswelt

1.3.1. *In-Sein*

Räumlichkeit des In-Seins

In-Sein

wohnen, sich aufhalten
gewohnt sein, pflegen

In-der-Welt-sein

Besorgen, Sorge

In seiner Auseinandersetzung mit dem lebensweltlichen Verständnis des Raumes hat Heidegger das wissenschaftliche Verhältnis zum Raum – und insbesondere zur der Zeit – angesichts seiner destruktiven Auswirkungen einer noch

tieferegreifenderen Kritik unterzogen als Husserl. Er erkennt hinter der durch die Formalisierung des Raumes hervorgerufenen Veränderung der Erfahrung die Machenschaften des modernen industriellen Geistes. Wichtig für uns ist neben dieser Kritik an der modernen Wissenschaft und Technik vor allem seine gut strukturierte Analyse der Räumlichkeiten und des Raumes der Lebenswelt. Er fasst dabei die Räumlichkeit der Lebenswelt unter den Begriff der Räumlichkeit des *In-Seins*.

Differenzierung des In:

In-Sein meint den Lebens-Raum mit seinen Horizonten und Grenzen zum Außen, wie wir es gerade dargestellt haben. Heidegger geht es um eine lebensweltliche Betrachtung des *In*, an dem eine Differenzierung vorgenommen werden kann. Es ist nämlich ein Unterschied, ob zwei Dinge ›ineinander stecken‹ oder wir uns als Verstehende in einem Raum befinden.

1. kategoriales In als Mitvorhandensein im vermessenen Raum

»Die Bank im Hörsaal, der Hörsaal in der Universität, die Universität in der Stadt usw. bis zu: Die Bank ›im Welt-raum‹. Diese Seienden, deren ›In‹-einander so bestimmt werden kann, haben alle dieselbe Seinsart des Vorhandenen als ›innerhalb‹ der Welt vorkommende Dinge. Das Vorhandensein ›in‹ einem Vorhandenen, das Mitvorhandensein mit etwas von derselben Seinsart im Sinne eines bestimmten Ortverhältnisses sind ontologische Charaktere, die wir *kategoriale* nennen, solche, die zu Seiendem von nicht daseinsmäßiger Seinsart gehören« (Heidegger SuZ, 54).

Das Ineinander vorhandener Dinge ist kategorial zu bestimmen: Hier können wir, um mit Husserl zu sprechen, die Dinge in einer mathematisierten und vermessenen Welt erfassen. Das existentielle Verstehen des Raumes leitet sich dagegen vom *Aufenthalt* oder vom *Wohnen* eines verstehenden Wesens ab. Deshalb ist für Heidegger das kategoriale Nebenein-

ander und Ineinander von dem In-Sein grundsätzlich zu unterscheiden.

»Das In-Sein meint so wenig ein räumliches ›Ineinander‹ Vorhandener, als ›in‹ ursprünglich gar nicht eine räumliche Beziehung der genannten Art bedeutet; ›in‹ stammt von innan-, wohnen, habitare, sich aufhalten; ›an‹ bedeutet, ich bin gewohnt, vertraut mit, ich pflege etwas; es hat die Bedeutung von colo im Sinne von habito und diligo. Dieses Seiende, dem das In-Sein in dieser Bedeutung zugehört, kennzeichnen wir als das Seiende, das ich je selbst bin« (ebd.).

2. existentielles In-Sein als Wohnen im Sinne des besorgten Umganges mit dem Raum

Dieses *In* ist also nicht von der Art, dass etwas in etwas anderem steckt, wie der Löffel in der Kaffeetasse oder wie das Messer in der Scheide. Das In-Sein ist vielmehr immer ein Verstehen, das – völlig unterschiedlich zu dem geometrisch-räumlichen Erfassen – für Heidegger ein Wohnen, ein Sich-Aufhalten, einen Aufenthalt meint. Deshalb hat das In-Sein auch unmittelbar mit *Gewohnheit* und *Pflege* zu tun. Diese Begriffe sind, wie wir bereits gesehen haben, auch Übersetzungen des griechischen Begriffs *Ethos*. Die Betrachtung des In-Seins als Wohnen und Gewohnheit ist der Ursprung der Ethik, denn sie fordert zum Umgang, zur Pflege und zum Besorgen auf. Im In-Sein sind wir nicht nur in einem Behälter, sondern haben mit dem Raum zugleich ein Verhältnis und einen Umgang, der im weitesten Sinne als Pflege bezeichnet werden kann. Das In-Sein stellt also lebensweltlich fundamentale Bezüge zu dem Raum her, in dem wir leben: zu unserem Zimmer, zu unserem Haus, zu unserem Dorf, zu unserer Stadt, zu der ganzen Umgebung bzw. der Umwelt, in der wir leben. Wir existieren also nicht einfach in einer Welt, sondern wir *be-wohnen* diese Welt.

Das ist der Unterschied zu dem geometrisch verstandenen *In*: Wenn wir die Welt bewohnen, dann gehen wir mit ihr um

und pflegen die Welt. Das impliziert allerdings auch die Möglichkeit, dass wir diese Pflege nicht ausüben und die Welt verkommen lassen. Das In-Sein kann also auch einen Mangel ausdrücken.

*In-Sein als
In-der-Welt-
sein*

Das In-Sein ist eine räumliche Beziehung, die über die geometrische Koordination, die sich mathematisch berechnen oder vermessen lässt, hinausgeht, es ruft im Umgang die Modalitäten der Handlung – das *Können*, *Dürfen*, *Sollen* und *Müssen* – hervor. Dieser Zusatz an Bedeutung, macht das In-sein zum Aufenthalt, zum Wohnen und damit verbunden zum Pflegen. Die Mathematisierung berechnet nur ein bloßes Vorhandensein. Der Umgang dagegen ist immer auch ein *In-der-Welt-sein*, das zugleich den Bezug und die Art des Bezugs zu der Welt herausstellt, in der wir leben.

1.3.2. *In-der-Welt-sein*

In-der-Welt-sein

Besorgend-vertrauter Umgang mit Dingen

- Entfernen
 - Wegnahme von Ferne, Näherung
- Ausrichten
 - Angabe, Bestimmung von Richtungen
- Raum-Geben
 - Einräumen, Erschließen der Um-Welt
 - Entweltlichung

Der von Heidegger geprägte Begriff des *In-der-Welt-seins* hat für unseren Zusammenhang eines lebensweltlichen Erfassens von Raum insofern Bedeutung, als er den Bezug des menschlichen Verstehens zu seinem Umfeld, zu dem Raum, in

dem sich der Mensch aufhält und in dem er wohnt, gründet. Mit diesem Bezug wird das Feld der Bedeutsamkeit eröffnet, das im Wohnen, den Gewohnheiten und der Pflege den Umgang des menschlichen Verstehens mit seinem Umfeld verdeutlicht. Diesen Umgang hat Heidegger unter der Grundkategorie der *Sorge* zusammengefasst.

das In-der-Welt-sein hat die Seinsart des Besorgens

»Zutunhaben mit etwas, herstellen von etwas, aufgeben und in Verlust geraten lassen, unternehmen, durchsetzen, erkunden, befragen, betrachten, besprechen, bestimmen ... Diese Weisen des In-Seins haben die noch eingehend zu charakterisierende Seinsart des *Besorgens*« (Heidegger SuZ, 56–57).

Heidegger charakterisiert die Art und Weise, wie wir das In-Sein im Wohnen und der Gewohnheit bedeutsam werden lassen, als *Besorgen*. Wir leben nicht nur in der Welt, sondern wir wohnen in der Welt, indem wir sie versorgen, besorgen, und pflegen oder möglicherweise dieses auch nicht tun. Das Besorgen ist der übergeordnete Begriff für Verhalten und Umgang bei der Gestaltung des In-der-Welt-seins.

»Weisen des Besorgens sind auch die *defizienten Modi* des Unterlassens, Versäumens, Verzichtens, Ausruhens, alle Modi des ›Nur noch‹ in Bezug auf Möglichkeiten des Besorgens« (Heidegger SuZ, 57).

defiziente Modi des Besorgens: Unterlassen des Bekümmerns

Zum Besorgen gehören auch ihre sogenannten defizienten Modi: dass ich mich *nicht* kümmere oder bekümmere, dass ich nicht mein Zimmer aufräume, mein Haus nicht neu streiche oder mir die Umwelt gleichgültig ist. Auch die Vernachlässigung ist Ausdruck der Sorge im Sinne des Unterlassens.

Besorgen als das Verstehen von Im-Raum-sein überhaupt

Das Besorgen meint bei Heidegger den Begriff für das weltliche Verstehen, für das Verstehen von *Im-Raum-sein* und *In-der-Welt-sein*, überhaupt.

»Der Titel ›Besorgen‹ hat zunächst eine vorwissenschaftliche Bedeutung und kann besagen: etwas ausführen, erledigen, ins ›ins Reine bringen‹. Der Ausdruck kann auch meinen: sich etwas besorgen im Sinne von: ›sich etwas verschaffen‹. Ferner gebrauchen wir den Ausdruck auch noch in einer charakteristischen Wendung: ich besorge, daß das Unternehmen mißlingt. ›Besorgen‹ meint hier so etwas wie befürchten. Gegenüber diesen vorwissenschaftlichen, ontischen Bedeutungen wird der Ausdruck ›Besorgen‹ in der vorliegenden Untersuchung [gemeint ist *Sein und Zeit*, S.G.] als ontologischer Terminus (Existenzial) gebraucht als Bezeichnung des Seins eines möglichen In-der-Welt-seins« (ebd.).

*das konkrete
Besorgen ist
Ausdruck der
Sorge als
existentieller
Umgang des
In-Seins*

Der Unterschied zwischen dem konkreten Besorgen und der existentiellen Sorge liegt darin, dass das konkrete Besorgen eine Umsetzung des allgemeinen oder existentiellen Umgangs ist. Wenn ich noch etwas zum Abendessen besorge, dann wird dabei auch die allgemeine Bedeutung als eine Aussage über das *In-Sein* mit verstanden. Auch die mit der Sorge verbundenen Stimmungen der Mühsal oder Trübsal sind keine primären Verständnisweisen, sondern Folge eines ursprünglicheren Raum-, Wohn- und Pflegeverstehens.

»Der Titel ist nicht deshalb gewählt, weil etwa das Dasein zunächst in großem Ausmaß ökonomisch oder ›praktisch‹ ist, sondern weil das Sein des Daseins selbst als *Sorge* sichtbar gemacht werden soll ... Der Ausdruck hat nichts zu tun mit ›Mühsal‹, ›Trübsinn‹ und ›Lebenssorge‹, die ontisch in jedem Dasein vorfindlich sind. Dergleichen ist ontisch nur möglich ebenso wie ›Sorglosigkeit‹ und ›Heiterkeit‹, weil Dasein *ontologisch* verstanden Sorge ist. Weil zu Dasein wesenhaft das In-der-Welt-sein gehört, ist sein Sein zur Welt wesenhaft Besorgen« (ebd.).

Die Formen des Besorgens, des Umganges und der Gestaltung des Raumes, werden von Heidegger in dem Begriff der *Sorge* zusammengefasst. Ich lebe in der Welt und verstehe mich in der Welt, indem ich mit meiner Welt umgehe. Aus den Formen des Umgangs und in der Art und Weise, wie ich in der Welt wohne, wie ich das Wohnen konkret umsetze, verstehe ich mich auch. Das beginnt bereits damit, wie ich mein Umfeld gestalte, mein Zimmer einrichte. Ich bekümmere mich um etwas, ich pflege etwas, ich besorge meine Welt. Das In-der-Welt-sein meint daher immer einen besorgend vertrauten Umgang mit Dingen.

*Sorge
als Grund-
kategorie
aller
Formen des
Besorgens*

Hier stellt sich nun die Frage, welche Formen der Raum im besorgenden Umgang annehmen kann. Als erstes stoßen wir bei Heidegger auf die *Entfernung*. Entfernung hat aber bei ihm eine etwas andere Bedeutung, als sie uns sonst geläufig ist: Wenn ich mich in der Welt wohnend einrichte, dann ist das für Heidegger ein Vorgang der Entfernung. Warum? Weil es ein Fortgehen meint, in dem Sinne, das man sich an einen anderen Ort begibt. Der Begriff der Entfernung kann aber auch bedeuten, etwas zu beseitigen, wie man etwa einen Fleck entfernt. Interessant ist, dass beide Bedeutungen zusammengehen können. Wenn ich mich nämlich ent-ferne, dann ent-ferne ich die Ferne, wie man einen Fleck entfernt. Im Entfernen wird Ferne angenähert und gleichzeitig entfernt. Wie ist das zu verstehen?

*Formen des
In-der-Welt-
seins*

*Entfernung
als gleichzei-
tige Annähe-
rung und
Entfernung
von Ferne*

Die Ferne – das sind die offenen Horizonte und der (noch) unbestimmte Raum. Dieser Raum wird bestimmt, indem ein Horizont gezogen wird. Wenn ich beispielsweise ein Zimmer einrichte, wird der Raum damit verändert, er wird für den Umgang nahe gebracht und damit zu einem *ent-fernten* Raum: Durch die Ent-fernung werden die Gegenstände auf Nähe gebracht oder angenähert, der Raum wird damit eingerichtet. Dabei wird die Ferne entfernt. Der Raum, in dem ich wohne, in

*Entfernen als
Heimisch-
Machen und
Ausgrenzung
von Ferne*

dem ich zuhause bin, hat keine Ferne oder sollte sie nicht haben, wenn er bewohnbar sein soll. Entfernen meint ein Heimisch-Machen, damit aber auch ein Ausgrenzen der restlichen Ferne. Entfernen ist damit auch das Ziehen eines Horizontes, eine Bestimmung von Horizonten, seien es Umbauungen oder Umfriedungen, die das Bewohnen, Eingewöhnen und Heimisch-Werden möglich machen. In der Ferne kann man nicht wohnen, sondern nur in dem Vertrauten, dem Heimischen oder auch Heimlichen.

»Entfernen besagt ein Verschwindenmachen der Ferne, das heißt der Entfertheit von etwas, Näherung« (Heidegger SuZ, 105).

Hier gibt Heidegger noch einen wichtigen Hinweis, der zwischen Entfernung und *Abstand* zu unterscheiden hilft:

»Zwei Punkte sind so wenig voneinander entfernt wie überhaupt zwei Dinge, weil keines dieser Seienden seiner Seinsart nach entfernen kann« (ebd.).

*nur der
Mensch
als raum-
verstehendes
Wesen kann
ent-fernen*

Mit *Seinsart* ist das Dasein des Menschen als dasjenige eines verstehenden Wesens gemeint, welches ent-fernen kann. Denn Ent-fernung ist nur möglich, wenn das Verstehen und der Umgang die Dinge auf Nähe bringen können. Entfernung ist also keine räumliche Angabe geometrischer Art. Das letztere wäre der Abstand. Zwei Punkte haben keine Entfernung voneinander, sondern »sie haben lediglich einen im Entfernen vorfindlichen und ausmeßbaren Abstand« (ebd.). Die Entfernung geht immer davon aus, dass ich mich von einem Punkt aus in die Ferne begeben und dabei die Ferne wegnehmen. Indem ich mich in die Ferne begeben, nehme ich sie gleichzeitig weg. Ent-fernen heißt entfernen von Ferne. Ent-fernen aber kann nur der Mensch als ein verstehendes Wesen, genauer: der Mensch als ein Raum-verstehendes Wesen, welches sich von seinem Mittelpunkt in die Ferne begibt.

Für die Behandlung des lebensweltlichen Raumes ergibt sich also das Problem, dass der lebensweltliche Raum grundsätzlich von dem geometrischen und physikalischen Raum unterschieden werden muss. Existenzphilosophie und Phänomenologie versuchen, den lebensweltlichen Raum methodisch nachzuzeichnen, so wie er sich aus der Lebenswelt bzw. der menschlichen Erfahrung ergibt. Wir haben es hier mit einer Methode zu tun, die einem ursprünglichen Raum-Begriff nachgeht und damit ein ursprüngliches Raum-Erlebnis rekonstruiert. Eine Kritik der geometrischen Bestimmung des Raumes zielt deshalb in erster Linie nicht auf eine negative Bewertung dieser Bestimmung ab. Vielmehr liegt ihr daran, eine ursprüngliche Raum-Vorstellung aufzuzeigen und damit zwei unterschiedliche Raum-Konzepte zu trennen, die in der alltäglichen Lebenserfahrung zusammengeschmolzen sind.

Rekonstruktion eines ursprünglichen Raum-Erlebnisses

Unser Ansinnen, diese Konzepte voneinander zu trennen, hat aber auch eine ethische Bedeutung. Die grundlegende Aufgabe der Praktischen Philosophie, die Lebenswelt phänomenologisch zu erschließen, wie sie sich von sich her zeigt, und nicht, wie sie uns von der Wissenschaft vorgegeben wird, führt nicht nur zu einer angemessenen Erkenntnis der Lebenswelt, sondern zeigt Wege auf, wie mit ihr sorgsam, pfleglich und möglicherweise sogar liebevoll umgegangen werden kann.

ethische Bedeutung der Rekonstruktion eines ursprünglichen Raum-Erlebnisses

In diesem Zusammenhang zeigt sich der Begriff der *Entfernung* als hilfreich, denn er bezeichnet ein lebensweltliches Raum-Nehmen und damit einen Umgang. Demnach verweist er nicht nur darauf, dass ich mich in die Ferne begeben, ich mich also von einem Ort entferne, so wie es der alltägliche Sprachgebrauch dieses Begriffes impliziert, sondern er zeigt als Wegnehmen von Ferne bzw. als Entfernen von Ferne auch seine zerstörerische Seite. Der Begriff der Entfernung zeigt, dass und wie der menschliche Lebens-Raum erschlossen wird,

nämlich durch Kampf gegen das Unheimliche und Vernichtung von Ferne. Die Ferne stellt eine unberechenbare Größe dar, sie ist unheimlich und unbestimmbar. Das Einrichten in der Lebenswelt ist dadurch auf Annäherung, auf das Schaffen eines zweckhaften Umfeldes, angewiesen. Der Umgang mit den Dingen – hier steht die von Heidegger terminologisch eng gefasste *Sorge* im Hintergrund – ist davon bestimmt, dass wir unsere Welt einrichten und im Dienste der Praxis unmittelbar mit ihr umgehen können. Dieser Umgang aber ist nur möglich, wenn die Dinge auf Nähe gebracht sind.

Dimensionierung des lebensweltlichen Raumes durch Ausrichtung

Ein weiterer Aspekt der Dimensionierung des lebensweltlichen Raumes, den Heidegger anführt, ist die *Ausrichtung* und die Angabe von Richtungen. Damit ist die richtungsbezogene Entfernung, die gleichzeitig für die Erschließung des Lebens-Raumes und für die Erfahrung typisch ist, angesprochen. Denn wir gehen hierbei immer von einem Zentrum, nämlich unserem Leib, aus. Von ihm aus werden die Richtungen des *Vorn* und des *Hinten*, des *Rechts* und des *Links* bestimmt. Hier finden sich die groben Einteilungen der vier Himmelsrichtungen, die wir auch aus der Geometrie her kennen, welche aber allererst von der leiblichen Gegebenheit ausgehen.

»Das Dasein [d.h. der Mensch als das verstehende Selbst, S.G.] hat als ent-fernendes In-Sein [d.h. als ein Wesen, das in einem Raum ist und in diesem Raum die Ferne wegnimmt, S.G.] zugleich den Charakter der *Ausrichtung*. Jede Näherung hat vorweg schon eine Richtung in eine Gegend aufgenommen, aus der her das Ent-fernte sich nähert, um so hinsichtlich seines Platzes vorfindlich zu werden« (Heidegger, SuZ, 108).

Heidegger zeigt hier das *Vorweg* der Ausrichtungen auf. Die Ausrichtung ist zunächst einmal durch die leibliche Disposi-

tion *gegeben* und wird dann im Weiteren konkret umgesetzt. Der lebensweltliche Raum ist dadurch ausgerichtet, in Richtungen unterteilt.

»Aus dieser Ausrichtung entspringen die festen Richtungen nach rechts und links. So wie seine Entfernungen nimmt das Dasein auch diese Richtungen ständig mit. Die Verräumlichung des Daseins in seiner ›Leiblichkeit‹, die eine eigene hier nicht zu behandelnde Problematik in sich birgt, ist mit nach diesen Richtungen ausgezeichnet« (ebd.).

Auf die Problematik, auf die Heidegger hier nicht näher eingehen will, nämlich die der *Leiblichkeit*, werden wir noch genauer zu sprechen kommen. Denn diese Problematik ist gar nicht so nebensächlich, wie es uns Heidegger hier vermitteln will. Dennoch bleibt sein Hinweis auf die Ausrichtung des Raumes für uns wichtig. Der Raum wird zunächst einmal entfernt und ausgerichtet. Dabei bringen Ausrichtung und Entfernung, wie oben dargestellt, etwas ganz anderes zum Ausdruck als den bloßen Abstand innerhalb eines Koordinatenkreuzes. Es ist die Entfernung, welche der Bewegung im Lebens-Raum eine Richtung gibt, so dass alle Bewegungen immer ausgerichtet sind. Das erscheint zunächst durchaus selbstverständlich. Das Entscheidende dabei aber ist, dass im Ausrichten der Raum erst entwickelt und realisiert wird. Der geometrische Raum ist dagegen immer schon ausgerichtet und in seinen Dimensionen festgestellt.

Ein dritter Aspekt zur Strukturierung des Raumes findet sich bei Heidegger in dem Abschnitt *Die Räumlichkeit des Daseins und der Raum* (vgl. Heidegger SuZ, 110ff.). Er thematisiert hier das *Einräumen*. Beim Einräumen bekommen die Dinge je nach Gebrauch ihren auf den Raum bezogenen Ort zugewiesen. Einräumen wird dabei zunächst in dem gewöhn-

*Bedeutung
des Ein-
räumens für
die Erschlie-
ßung des
Lebens-
Raumes:*

*der Raum
wird als
Zweckraum
strukturiert ...*

lichen Sinne verstanden, dass man z.B. eine Wohnung einräumt. Darüber hinaus aber hat jedes Ding in der Lebenswelt seinen praktischen *Bezug* durch seinen Ort, an dem es sich befindet. Wir haben es hierbei schon mit einem übertragenen Raum-Begriff – dem Zweckraum – zu tun, in dem die Gegenstände eine bestimmte Ordnung, eine bestimmte Aufgabe und einen bestimmten Zweck haben. Der alltägliche und gelebte Raum ist nicht der geschlossene geometrische Raum, sondern er ist immer offen und hat darin einen Bezug zu einem den Raum umschließenden Raum.

*... indem
die Dinge in
ihren
Funktionen
in ein
Verhältnis
treten*

Nehmen wir als Beispiel einmal einen Vorlesungsraum in der Universität: Dort stehen Stühle und verschiedene Gerätschaften. Diese Gerätschaften sind in dem Raum aufgestellt und bestimmen dadurch gleichzeitig diesen Raum. Die einzelnen Stühle, die Tafel, das Rednerpult oder andere Utensilien sind im Vorlesungsraum ja nicht einfach aufgestellt, nicht einfach nur dahingestellt, sondern haben ganz bestimmte Funktionen, mit denen sie den Raum füllen. Diese Funktionen stehen im Bezug zu diesem Raum. Die Dinge zeigen ihre Funktionen im Bezug zu dem Raum, sie erschließen ihn indem sie ihre Funktion zu dem Raum in Bezug stellen. Nehmen wir beispielsweise das Rednerpult aus dem Vorlesungsraum heraus und stellen es auf einen Bahnsteig, dann verliert es seine Funktion und wirkt befremdlich, weil es fehl am Platz (im Raum) ist. Möglicherweise wird das Pult dann sogar für ein Kunstwerk gehalten. Werden die Dinge aus ihrem Raum herausgenommen und irgendwo anders hingestellt, zum Beispiel in ein Museum, dann bekommen sie durch den neuen Bezug eine andere Bedeutung. Das mag selbstverständlich erscheinen, muss aber erst wieder einmal bewusst gemacht werden, wenn es darum geht, den Raum der Lebenswelt zu erschließen: *Die Dinge sind immer im Raum*, haben einen Bezug zu diesem Raum und erfüllen den Raum mit ihrem Bezug. Es

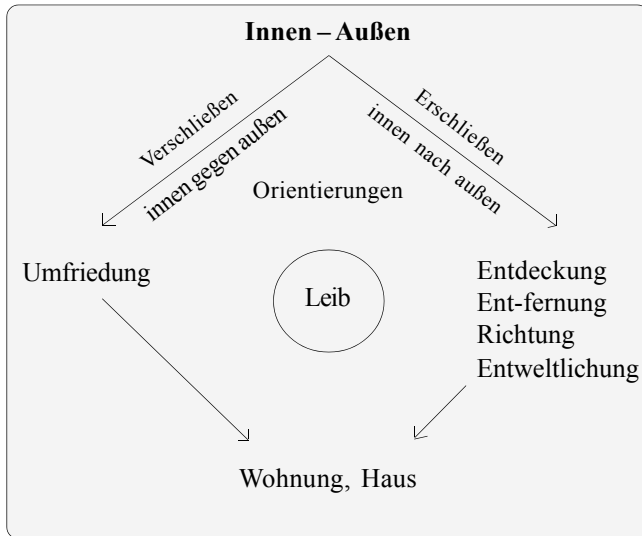
herrscht also eine enge Verbindung und ein enger Bezug zwischen den Dingen und ihrem Raum.

Ein letztes Stichwort im Zusammenhang mit Heidegger, das uns in die Kritik eines Umganges mit dem Raum hineinführt, ist der Begriff der ›Entweltlichung‹. Mit dem Begriff der Entweltlichung ist für Heidegger die Tendenz verbunden, die Welt zu bewegen und den Raum einzuräumen, diesen Raum gleichzeitig aber zu neutralisieren, weil wir die Dinge nicht länger in ihrer spezifischen Funktion erkennen und den Weltbezug, den sie eigentlich herstellen, nicht mehr erfassen. Für Heidegger ergibt es sich dabei folgerichtig, dass uns die Räume der Lebenswelt wie geometrische Räume erscheinen. Sie sind zu bloßen Behältern geworden. Diese Tendenz der Neutralisierung ergibt sich aus dem alltäglichen Umgang mit Dingen, wenn geometrische Räume als Leitformen vorausgesetzt werden und die Lebenswelt bestimmen. In der Entweltlichung wird die Lebenswelt neutralisiert und verschwindet letztlich auch in ihrer Eigenständigkeit, wenn ihre eigenen Parameter durch die Begriffe der Wissenschaft ersetzt werden. Entweltlichung heißt aber nicht, dass die Welt oder auch die Lebenswelt verschwinden, sie verlieren aber ihre Eigenständigkeit, die sie als Quellen der Erfahrung haben. Diese Quellen werden ersetzt durch die Parameter einer technischen und technisch konstruierten physikalischen Welt. Der Lebensraum wird so zur vermessenen Welt, die Erfahrung wird durch Wissenschaft ersetzt.

*Entweltlichung
als Tendenz
der Neutralisierung
der Lebensräume*

Das Ziel Heideggers besteht nun in der Wiedergewinnung der lebensweltlichen Parameter von Zeit und Raum. Dazu müssen zunächst die Tendenzen zur Entweltlichung erkannt und rückgängig gemacht werden. Genau das wollen auch wir unternehmen, wenn wir uns dem Raum der Lebenswelt zuwenden.

1.4. Der Raum als Wohn-Raum



Bestimmungen des lebensweltlichen Raumes

Das Schaubild soll verdeutlichen, worin die Bestimmungen des lebensweltlichen Raumes liegen. Was wir bisher behandelt haben, ist die Erschließung der Welt, und zwar von innen nach außen. Die diesem Bereich zugehörigen Begriffe finden sich auf der rechten Seite des Schaubildes. Hier fanden wir die Tendenzen der Entdeckung, der Ent-fernung, der Richtung und auch der Entweltlichung. Wir haben hier die Kriterien, die erkennen lassen, *wie* wir wohnen und *wie* wir unsere Wohnung einrichten, *wie* also ein Raum zur Wohnung, zum bewohnten und gewohnten Aufenthaltsort, wird. Durch die Erschließung wird ein eigener Bereich abgegrenzt, eine Wohnung bereitet. Für den Aufenthalt des Menschen ist dies insofern wichtig, als er auf Wohnung angewiesen ist. Bei den einzelnen Schritten dieser Erschließung haben wir uns weitgehend auf Heidegger bezogen.

Was wir noch nicht erörtert haben, findet sich auf der linken Seite des Schaubildes. Damit ist ein Zusammenhang angesprochen, den Heidegger überhaupt nicht aufgreift, nämlich, dass das Wohnen oder der Aufenthalt auch ein *Verschließen* bedeutet. Gewiss geht Heidegger auch darauf ein, dass die Verfügung des Raumes etwas mit Bauen und Wohnen zu tun hat.⁶ Die Tatsache, dass dabei aber ein Verschließen, ein Ausschluss, eine Abschirmung, vorgenommen wird, geht – obwohl es ganz naheliegend ist – aus den entsprechenden Ausführungen Heideggers nicht explizit hervor. Aus diesem Grund wollen wir an dieser Stelle zunächst Hermann Schmitz das Wort überlassen, der über zwanzig Jahre hinweg versucht hat, unter dem Titel *System der Philosophie*⁷ aus den letztlich immer unerschöpflichen, weil lebendigen Erfahrungen, eine phänomenologische Bestimmung der Lebenswelt herzuleiten. Wir haben es hier mit einem riesigen Unternehmen zu tun, das wider Erwarten in der akademischen Welt auf keine allzu große Resonanz gestoßen ist.

*Wohnen als
Verschließen*

1.5. Hermann Schmitz: Gefühls-Raum

1.5.1. Innen – Außen

Schmitz hat sich in seinem *System der Philosophie* unter anderem auch mit dem philosophisch bisher überhaupt nicht beachteten Problem der *Umfriedung* beschäftigt. Wenn wir ein Haus bauen oder eine Wohnung einrichten, dann errichten und beziehen wir nicht nur ein Gehäuse, das uns vor Kälte, Hitze oder Regen schützt, sondern wir schaffen in erster Linie einen Innen-Raum, der uns gegen das Außen ab-

*Umfriedung
als schützen-
de Abgren-
zung des
Wohnens*

schirmt. Diese Abgrenzung verhindert nicht nur, dass ungebetene Gäste eintreten, sie schafft die Voraussetzungen, einen Raum in einen Wohn-Raum zu verwandeln. Eine Wohnung ist ja nicht einfach ein Behälter, sondern ein Raum, der durch Verschließen und Zulassen in Interaktion mit dem umgebenden Raum steht. Durch diese Interaktion werden *Atmosphären* und damit ein eigenes Klima erzeugt.

*Grundriss
der Wohnung
als Paradigma
lebensweltlicher
Raum-
strukturierung*

Dies geschieht zunächst durch die Aufteilung des Wohn-Raumes – den Grundriss. Jede Wohnung hat einen Grundriss, der nicht nur Zimmer abtrennt, sondern auch Atmosphären und Stimmungen. Durch ihn werden sie nicht nur nach *innen* und *außen*, sondern auch gemäß der Dimensionierung eines *Dazwischen*, unter den Räumen selbst aufgeteilt. So steht jedes Zimmer nicht nur für sich, sondern hat auch die Funktion, zu der Wohnatmosphäre beizutragen.

*heilige
und
profane
Räume*

Schmitz hat als einer der wenigen Philosophen darüber nachgedacht, inwiefern der Grundriss einer Wohnung philosophisch bedeutsam ist. In diesem Zusammenhang sei ein Buch aus seinem *System* herangezogen: *Das Göttliche und der Raum*⁸. Schmitz versucht hier, seine Philosophie des Gefühls-Raumes auf die Gestaltung konkreter Räume hin umzusetzen. Dabei geht es in erster Linie um die Trennung zwischen heiligen und profanen Räumen. Das Innere eines Raumes hat sich gegenüber dem Außen zu bewähren und wird dabei mit bedrohlichen Stimmungen und Atmosphären konfrontiert.

»Die mächtigen, ergreifenden Atmosphären, die als Gefühle schicksalhaft unser Leben und Erleben durchwalten und eine Autorität besitzen, die sie im Höchstfall unbedingten Ernstes ... zur Göttlichkeit im eigentlichsten Sinn erhebt, lassen sich also nicht so wie das Körperhafte durch leibliche Richtungen gleichsam stellen; sie entziehen sich einem Zugriff, der darauf aus

wäre, sie an eine Quelle zurückzuverfolgen und diese als ein Gegenüber oder als Richtungsterm (z.B. Blick- oder Greifziel) zu fixieren. Die aus der Enge des Leibes hervor durch ein Richtungsnetz die Umwelt überziehende Orientierung kann dieser Atmosphären nicht habhaft werden« (Schmitz 1977, 212).

Atmosphären – Stimmungen – Gefühle



Schmitz spricht hier von den mächtigen, ergreifenden Atmosphären, die man auch göttliche Erfahrung nennen kann. Diese Bezeichnung ist aber eher irreführend. Vorrangig ist die besondere Qualität der Erfahrung. Stimmungen sind nicht greifbar zu machen, sie sind nicht so zu verorten wie leibliche

*Stimmungen
als Bestandteile der
Erfahrung
der Lebens-
welt*

Affekte. So können wir zum Beispiel den Schmerz zumeist an einer Stelle des Leibes lokalisieren. Eine Stimmung dagegen ist diffus. In diesem Sinne ergreift sie uns bedrohlich, wenn sie düster ist, bzw. angenehm, wenn sie hell ist. Stimmungen gehören zu den Erfahrungen der Lebenswelt, die sich nicht auf Nähe bringen lassen, nicht vereinnahmen lassen, nicht verorten lassen, sondern unbestimmt bis unheimlich bleiben. Das Schaubild auf Seite 65 soll einen Eindruck der Dimension des Gefühls-Raumes vermitteln, wie ihn Schmitz phänomenologisch beschrieben hat.

*unmittelbar
dem
eigenen Leib
zugeordnete
Gefühle*

Im inneren Kreis des Schaubildes finden wir den Leib mit seinen lokalisierbaren Bestimmungen, zu denen Schmerz oder Kitzel gehören. Sie schaffen ein leibliches Klima der Enge oder Weite, der Angst oder Frische. Solche Gefühle sind rein leibliche Gefühle. Sie sind unmittelbar dem Leib zugeordnet, sie sind leibhaftig und finden im oder am Leib statt. In diesem Bezug wird der Bereich des Intimen gegründet. Der Leib ist hier selbst das Gegenüber oder der Gegenstand der Gefühle.

*auf den Leib
eines
Gegenüber
bezogene
Gefühle*

Aus dem direkten Gegenüber schon herausgetreten sind dann Bewunderung und Neid, denn sie beziehen sich auf einen leiblich nahen Bezugspunkt, eine direktes Gegenüber, einen anderen Leib mit seinen sichtbaren Eigenschaften, wie ihn andere Personen haben. Diese Art der Bezüglichkeit findet sich besonders im Bereich des Sexuellen wieder und tritt – neben dem leiblichen Affekt auf sich selbst – als lebensweltliche Beziehung der Erstarrung und Fixierung in Erscheinung. Die Stärke und Intensität von Bewunderung und Neid ist auf die Starrheit solcher Fixierungen zurückzuführen. Trotz dieser Stärke und Intensität sind solche Gefühle aber flach und oberflächlich. Ein gutes Beispiel hierfür ist die Eifersucht. Denn ihre Intensität steht im Kontrast zur ihrer Oberflächlichkeit, das heißt der schnellen Reizbarkeit und Wandelbarkeit dieses Gefühls.

Je weiter wir in diesem Kreisschema nach außen gehen, umso diffuser und ungerichteter einerseits, aber auch andererseits umso tiefer, abgründiger und vor allem stetiger werden die Gefühle. Mit dem Verschwimmen einer konkreten Zielrichtung, einer Intension oder auch eines genauen Gegenübers verschwindet zwar auch die Schärfe der Affekte, zugleich aber erhöht sich die Beständigkeit und Stetigkeit solcher ungerichteten Stimmungen. So sind die ungerichteten Gefühle der Zufriedenheit und der Verzweiflung leere Stimmungen, die nicht speziell von etwas angeregt werden und auch keinen besonderen Anlass haben. Dafür aber sind sie als reine Stimmungen immer im Hintergrund und bestimmen oder besser gesagt *durchstimmen* – ein Begriff, den Schmitz leider nicht verwendet – die Grundtönung des Gefühls-Raumes.

*diffuse
Gefühle
als Grund-
tönungen
des Gefühls-
Raumes*

Das Wichtige an dieser, wie man es nennen könnte, Landkarte der Gefühle und Stimmungen, welche Schmitz in seinem Band *Der Gefühlsraum*⁹ ausführlich darstellt, liegt darin, dass wir eine andere Einstellung zu Gefühlen oder Stimmungen bekommen sollen, als wir sie von der herrschenden Meinung her kennen. Die herrschende Meinung zu Gefühlen – sei sie nun wissenschaftlich oder nur im *common sense* – besteht darin, dass Gefühle subjektiv seien. Hier liegt auch der Grund, warum die Gefühle insbesondere in der Philosophie kaum Beachtung finden: Wenn Gefühle etwas sind, dessen Intensität zwar irgendwie messbar und bestimmbar ist, dessen Bezug zur Welt aber als subjektiv gilt, dann lässt sich unter der Voraussetzung der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit nichts Verbindliches über sie sagen. Das eigentliche Anliegen von Schmitz besteht nun darin, diese herrschende Meinung zu kritisieren und ihre ideologische Seite hervorzukehren: Gefühle, Stimmungen und Atmosphären haben nicht nur einen objektiven Gegenstand, sie sind selbst *objektiv*; fin-

*Nachweis der
Objektivität
von Gefühlen*

den also nicht nur im Kopf oder im Bauch statt, wo sie wahrgenommen werden. Vielmehr bewegen wir uns immer in klar bestimmbaren Atmosphären. Wenn wir z.B. in eine lustige Gesellschaft kommen, dann ist das Lustige nicht *unsere* Stimmung, sondern es kommt uns als Stimmung allererst entgegen. Wir haben ein sehr feines Gefühl dafür, in welche Stimmung wir geraten und wie sich diese Stimmung zu unserer eigenen Befindlichkeit verhält.

Frage nach
der
Intention
und Bedeutung
der Gefühle

In der Lebenswelt ist es uns ganz gegenwärtig, dass Stimmungen etwas Außenliegendes sind und sich in einem Außen verorten lassen. Aber philosophisch und wissenschaftlich wird diese Selbstverständlichkeit oft auf den Kopf gestellt. So hat die Psychologie sehr viel zur wissenschaftlichen Verortung der Gefühle im Innen beigetragen. Gefühle werden dabei nur von ihrer leiblichen *Anföhlung*, nicht von ihrer *Intention* und *Bedeutung* her verstanden. Das hat auch dazu geführt, die Forschungen zu Geföhlen in den Bereich der Hormone und ihrer Wirksamkeit zu verlagern. Zu diesem Subjektivismus neigt auch ein philosophischer Zweig, der die Ergebnisse der modernen Hirnforschung ideologisch missbraucht.¹⁰ Deshalb ist die Befassung mit der Phänomenologie von Schmitz unerlässlich, will man unabhängig von der herrschenden Meinung und Lehre und in freier wissenschaftlicher Forschung etwas zur Objektivität der Geföhle erfahren.

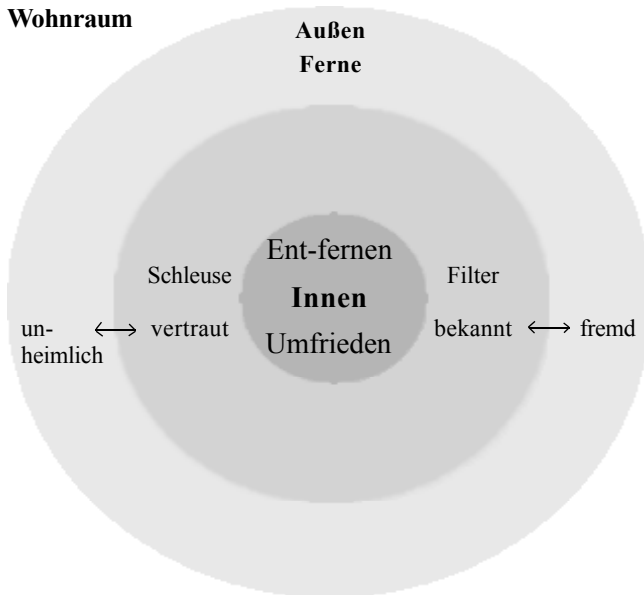
Für unseren Zusammenhang gilt es festzuhalten, dass Räume in erster Linie Geföhl- und Stimmungsräume sind, deren Spannung von der Beziehung des Leibes zu einer Umgebung bestimmt ist. Die Geföhle insgesamt erstrecken sich von den konkreten leiblichen Affekten des Schmerzes, die ausschließlich auf den Leib und auf die Dauer der leiblichen Affektion reduziert sind, hin zu den vagen Stimmungen der Verzweiflung und Zufriedenheit, die nicht am oder im Leib verortet werden können und auch eine unbestimmte Dauer haben, die

also diffus sind. Alle Gefühle aber bestimmen Innenräume als Intimbereiche, die eine Beziehung zu einem Außen haben. Sie brauchen einen Schutz und müssen deshalb nach Außen verschlossen werden.

1.5.2. Zwischen-Räume

Die Räume der Lebenswelt sind als Gefühls-Räume Innenräume mit einem Bezug auf ein Außen. Dabei werden die Gefühle immer – worauf Schmitz ausdrücklich hinweist – am Leib wahrgenommen, auch wenn sie nicht dort ihren Ursprung haben. Gefühle schweben also nicht im Raum, sondern sind die Stimmung und Spannung des Verhältnisses von Leib und Umgebung. Dieses Verhältnis bedarf eines Schutzes bzw. einer *Umfriedung*.

*Gefühle:
Stimmungen
des Verhältnisses von
Leib und
Umgebung*



*Bedeutung
der
Umfriedung
bei der
Gestaltung
von Wohn-
Räumen*

Gehen wir an dieser Stelle nun auf die Frage ein, was genau unter einer Umfriedung zu verstehen ist.¹¹

Schmitz kommt in dem Zusammenhang der Umfriedung und des Schutzes auf ihre Bedeutung bei der Gestaltung von Wohn-Räumen zu sprechen. Ein Wohn-Raum ist kein fester, geschlossener Kasten, sondern ein durchlässiger Raum mit Öffnungen, die wiederum auch keine bloßen Löcher darstellen, sondern die Funktion einer Schleuse bzw. eines Filters besitzen.

Im oberen Schaubild taucht auch der uns bereits von Heidegger her bekannte Begriff des Ent-fernens auf, der sich zwar bei Schmitz selbst nicht findet, dennoch aber für das Verständnis des Raumes sehr wichtig ist. Heidegger wird von Schmitz zwar behandelt, allerdings nicht in gebührendem Maß: Er geht nur sehr kurz auf Heideggers Schrift *Bauen, Wohnen, Denken* ein und dessen spezifischen Begriff der *Ent-fernung* komplett aus. Die Ent-fernung oder das Ent-fernen steht, wie wir bereits wissen, als genereller Titel für die Nähe oder das Verfügbarmachen der Welt. Das Innen wird nun in unserem vorliegenden Zusammenhang nicht nur nach dem Modell von Schmitz als Umfriedung verstanden, sondern auch als Ent-fernung. Dabei wird deutlich, dass das Einrichten in einem Innen das Wegnehmen der Entfernung von Ferne mit sich bringt, wie wir schon gesehen haben.

*Umfriedungen bilden
Übergangs-
räume
zwischen
Innen
und Außen*

Zusätzlich zu dieser wichtigen Beschreibung der Entfernung bei Heidegger lässt nun der Begriff der Umfriedung bei Schmitz die eigene Zone zwischen Innen und Außen erkennbar werden. Dieser *Übergangsbereich* zwischen Innen und Außen ist gerade für das Bewohnbar-Machen des Raumes von Bedeutung. Jede Wohnung braucht einen solchen Zwischen-Raum des Übergangs, um das Wohnen behaglich zu machen. Dieser Übergang kann z.B. der Hausflur sein. Der Hausflur kann für die Wohnung eine Schleuse darstellen und

hat auch zumeist diese Funktion. Es lassen sich kaum Wohnungen finden, bei denen man direkt vom Außen in das Innen des Wohnzimmers gelangt. Der Wohn-Raum und insbesondere das Wohnzimmer ist der Ort, der normalerweise die Aufgabe des Wohnens in ganz besonderer Weise übernimmt. Er oder ein ähnlicher diese Funktion des Wohnens übernehmender Raum brauchen einen Schutz ihrer Intimität, wie er durch Flure oder Vorzimmer hergestellt wird.

Für das Wohnen sind Übergänge, Filter und Schleusen von außen nach innen und umgekehrt wichtig. Die Schleusenfunktion besteht darin, dem Wohnen eine gewisse Sicherheit zu geben, aber auch eine Vertrautheit und Gemütlichkeit. In Schlössern, aber auch beispielsweise in Verwaltungsbäuden, spielt das eine wichtige Rolle. Schlösser bestehen fast nur aus Vorzimmern, bei Ämtern ist dies vom Prinzip her ähnlich.

Wie werden nun Umfriedungen gebaut? Auch hier gibt Schmitz einige Beispiele, wie insgesamt seine Philosophie durch große Anschaulichkeit ausgezeichnet ist. Ein Grundstück hat oft einen Zaun, der, gerade wenn er niedrig ist, nicht die Funktion hat, einen Einbruch abzuhalten. Wenn ein Zaun diese Funktion hat, dann ist er drei Meter hoch und aus Beton. Solche Zäune wirken dann aber nicht mehr als Einfriedung oder Umfriedung, sondern als Befestigung. Dagegen ist ein fünfzig Zentimeter hoher Jägerzaun eine Einfriedung, die zwar keinen Schutz gegen Einbrecher, wohl aber gegenüber dem Außen und seinen Atmosphären gewährleistet. Er übernimmt dabei die Funktion der Schleuse, die das Außen nur zum Teil abwehrt: Sie wirkt wie ein Filter, der das Außen in nicht mehr bedrohlicher Weise zulässt und herein lässt. Eine drei Meter hohe Betonmauer ist undurchlässig und in dieser Form nicht nur nach außen abschreckend, sondern auch nach innen beklemmend. Die Umfriedung im eigentlichen Sinne

Umfriedungen filtern das bedrohliche Außen, schützen jedoch nicht vollständig

dagegen lässt das Außen teilweise herein.

*Leistung des
Zwischenraumes:
vermittelnder
Übergang
zwischen
Innen
und Außen*

Das obere Schaubild soll die Leistung verdeutlichen, die für die Raum-Bildung, für das Einräumen und letztlich für das Wohnen insgesamt von einem *Übergang* erbracht wird. Raum kann nur in einem Gegensatz von Innen und Außen entstehen. Damit dieser Gegensatz entstehen kann, braucht es einen Zwischen-Raum. Das Außen ist das Diffuse, Ferne und Unbestimmte der wenig fixierten und freien Stimmungen. Das Innen dagegen ist das geschützte und umfriedete Intime. Innen und Außen prallen nicht einfach gegeneinander, sondern werden durch einen Zwischen-Raum, der die Funktion einer Schleuse oder eines Filters hat, vermittelt.

Wir müssen mit Schmitz das Wohnen also als eine Vermittlung von Innen und außen verstehen:

»Wohnen ist ... ein Verfügen über Atmosphärisches, sofern ihm durch eine Umfriedung ein Spielraum gewährt wird; daher ist ... die Wohnung ›ein geschützter Raum, in dem der Mensch dank der filternden Umfriedung die Gelegenheit hat, sich mit den abgründigen Erregungen zu arrangieren, indem er sie in einer Hinsicht züchtet, in einer anderen dämpft und so im günstigsten Fall für ein schonendes, aber auch intensives und nuancenreiches Klima des Gefühls sorgt« (Schmitz 1977, 258).

*durch
den Akt des
Umfriedens
werden drei
Räume
geschaffen:
Innenraum,
Umfriedung
und Außen*

Mit diesem komprimierten Satz stellt Schmitz seinen Kerngedanken heraus. Sein Anliegen ist es, das *Verfügen über Atmosphären* herauszustellen. Es geht ihm also um eine Bemächtigung von diffusen Stimmungen, welche durch die Umfriedung in eine konkrete und gerichtete Situation gebracht werden. Die Umfriedung ist kein übertragener Begriff, er ist ganz realistisch gemeint und erfordert Baumaßnahmen wie das Setzen eines Zaunes. Durch den Akt des Umfriedens werden drei Räume geschaffen: der geschützte Innen-Raum, die filternde Umfriedung und das Außen. Der Zwischen-Raum

schaft die Möglichkeit des Wohnens. Wohnen ist ein Prozess des Einwohnens, bei dem ein Außen in einer durch den Zwischen-Raum gemäßigten, kultivierten oder – wie Schmitz es nennt – gedämpften Form eingelassen wird.

»Eine Wohnung reicht nur so weit, wie die durch eine Umfriedung eingeräumte Chance, abgründige Erregungen abzuhalten, zu dämpfen und einer harmonischen Gefühlskultur anzupassen; wenn die Scham eigens herbeigerufen, die Umfriedung überflutet, bricht die Wohnung daher zusammen, nichts anders, als bei schockartigem Durchbruch des Erschreckens« (Schmitz 1977, 259).

Die Umfriedung hat nach Außen und nach Innen die Funktion einer halbdurchlässigen Wand. Auf den damit verbundenen Vorgang der Schwellenüberschreitung und die Erörterung der Übergangsphänomene, die wir als Abgrenzung bezeichnen oder auch direkt konstruiert haben, werden wir später noch eingehen.

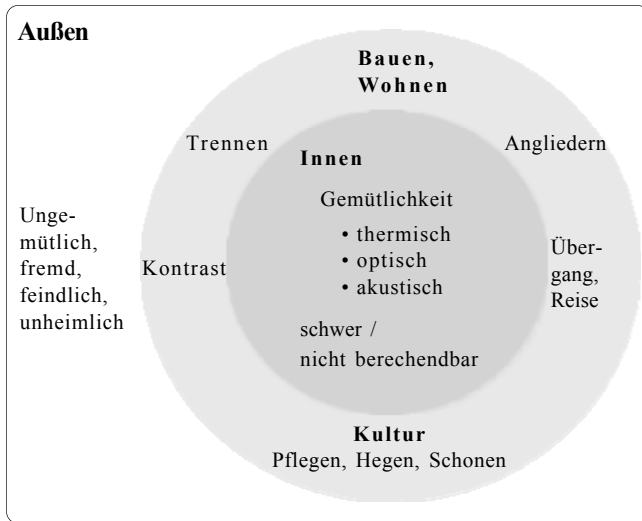
1.5.3. Gefühlskultur des Wohnens

Mit dem Begriff *Behagen* kommt Schmitz schließlich auf die Gefühlskultur des Wohnens zu sprechen.

*Behagen
als Ziel einer
Kultivierung
des Wohnens*

»Das Wort ›Behagen‹ weist etymologisch auf Umfriedung (›Hag‹) zurück« (Schmitz, 1977, 260).

Das Innen muss eine gewisse Gemütlichkeit oder Behaglichkeit haben. Sie stellt als die »selektive Verdichtung und festliche Steigerung des Atmosphärischen durch Gefühlskultur im Wohnen« (Schmitz 1977, 261) das Ziel eines solchen Arrangements von innen und außen dar.



Das Ziel des Wohnens ist das Behüten und Kultivieren einer inneren Atmosphäre, die sich als Gemütlichkeit oder auch Behaglichkeit von der äußeren sowohl abgrenzt als auch von ihr bestimmt wird. Gemütlichkeit hat also nichts zu tun mit Kleinbürgerlichkeit, sondern bezeichnet eine Atmosphäre des *gelingenden Wohnens*.

Gemütlichkeit als Ergebnis des umfriedenden Wohnens

»Gemütlichkeit ist das Ergebnis einer eigenartigen Kultur des Gefühls in der häuslichen Wohnung. Sie hängt dicht mit Umfriedung zusammen; das ergibt sich aus Beobachtungen an neuen Siedlungen, deren Bewohner besonderen Wert auf Umfriedung und damit die zur Wohnung gehörige Abschließung legen. Ihre Wohnungen sind nämlich meist mit großer Hingabe ausgestattet. Auf ihre ›gemütliche‹ und ›bequeme‹ Gestaltung verwenden die Bewohner oft alle Kraft, die sie neben ihrer Arbeit noch besitzen. Polsterecke, Radio, Sessel, Bilder, Topfpflanzen und ›gemütliche‹ Lampen sind der Bestandteil

fast jeder Siedlerwohnung. Damit die Kultur des Gefühls, die die atmosphärische Konstellation in der häuslichen Wohnung zur Gemütlichkeit organisiert, klarem analytischen Verständnis und begründender Erörterung zugänglich wird, ist es erforderlich, den Befund, der mindestens dem leidlich feinfühligen Deutschen beim Eindruck der Gemütlichkeit vorzuschweben pflegt, phänomenologisch genau aufzunehmen« (Schmitz, 1977, 264).

Im Zuge dieses Vorhabens unterscheidet Schmitz zunächst drei Formen, in denen sich Gemütlichkeit festmachen kann.

Die erste Form der Gemütlichkeit schafft für ihn einen thermischen Bereich. Unter thermisch versteht Schmitz dabei »namentlich eine merkliche, aber milde Wärme« (ebd.). Nichts hebt für ihn die Gemütlichkeit »so drastisch auf wie das Frieren und erst recht das Frösteln« (ebd.). Das Frösteln ist eher ein Zurückschauern und kein Ausströmen in den Raum hinein. Die milde Wärme ist – im Gegensatz zum Frösteln – dazu geeignet, dass sich das Leibliche in den Raum hinein arrangiert, sich dem Raum öffnet und sich in ihn hinein entfaltet.

Die zweite Form der Gemütlichkeit bildet das Optische:

»*Optisch* wird Gemütlichkeit durch mildes, weiches Halbdunkel, schwimmendes Licht, zerstreute Reflexe begünstigt; selten ist es gemütlicher, als am Abend bei Kerzenschein oder anderen unaufdringlichen, warmen, weichen Beleuchtungen, die das sinnfällige Gepräge mehr oder weniger zusammenfließen und verschwimmen lassen, während das Hintergründige mehr als sonst hervortritt: Die Zone des Verschwommenen, das seitliche Gesichtsfeld, das gewöhnlich nur Rand oder Hintergrund des Blickziels bildet, drückt ihren Charakter mehr als bei ungemütlichen Zuständen der optischen Umgebung auf. Daher wirkt eine scharfe, harte Beleuchtung, die alles gleichsam

*drei Formen
der Gemütlichkeit*

*1. thermische
Gemütlichkeit:*

*Wärme
contra Kälte*

*2. optische
Gemütlichkeit:*

in einen Vordergrund brutaler Nähe und in deutlich begrenzte Distanz rückt, fast immer ungemütlich« (Schmitz 1977, 265).

*verschwommen
contra
ausgeleuchtet*

Schmitz versucht durch den Gegensatz des Ungemütlichen, des Grellen und des Hellen, zu zeigen, dass das Auflösen von festen Konturen zur Stimmung der Gemütlichkeit beiträgt. Warum gerade durch das Auflösen? Wird hier nicht wieder eine Ferne oder eine diffuse Räumlichkeit geschaffen, die doch eigentlich gebannt werden soll?

Nein, denn ein voll ausgeleuchteter Raum kann allein deshalb niemals gemütlich sein, weil er zu klare Begrenzungen, zu klare Grenzen, aufweist und insofern nicht mehr offen erscheint. Wie wir mit Schmitz bereits gezeigt hatten, kann Gemütlichkeit nicht durch Einmauern erzeugt werden, es bedarf immer einer Offenheit und Durchlässigkeit. Gemütlich ist es dann, wenn es gelingt, das diffuse Außen gedämpft, selektiv und maßvoll in das Innen einzulassen. Ein ausgeleuchteter Raum hingegen zeigt zu klar die Mauern und Grenzen auf und stellt deshalb keine Wohnung, sondern ein Gehäuse, einen Kasten oder Behälter dar. Das diffuse Licht jedoch lässt keine klaren Grenzen und Linien mehr erkennen und macht dadurch die Wände gleichsam offen und durchlässig für Atmosphären von außen.

»Zur Gemütlichkeit braucht die Welt optische Tiefe und Gewicht des Hintergrundes; harte Beleuchtung läßt alles eher flach wirken. Auf diese Weise gewinnen die Lampen und besonders die tief herabgezogenen Lampenschirme ihren besonderen Anteil am Eindruck der Gemütlichkeit, und ebenso das flackernde Feuer im Kamin, das die zugehörigen thermischen und optischen Reize besonders günstig vereinigt« (ebd.).

Auch bei diesem Beispiel haben wir es wieder mit etwas Diffusem zu tun. Neonlicht ist starr und ungemütlich, wohingegen Kerzenlicht flackert. Es trägt, wie das Kaminfeuer oder andere Arrangements der Gemütlichkeit zur Auflösung der definierten abgegrenzten Räumlichkeit bei. Ein schwach beleuchteter Raum bekommt dann einen Anschein von *Tiefe*, wie sie sonst nur in der freien Natur bei Dämmerlicht zu erleben ist. Die Tiefe des Raumes stellt sich erst mit einem *Verschwimmen* ein. Besonders deutlich wird dies am Beispiel eines Bildes oder einer Photographie. Besitzt ein Bild Tiefenschärfe bis in das letzte Detail hinein, dann kann man kaum den Eindruck bekommen, das Bild sei lebendig oder gar dreidimensional. Erst durch ein sich steigerndes Verschwimmen in den Hintergrund hinein erhält der Bild-Raum Tiefe.

Auch die dritte und letzte Form der Gemütlichkeit, das Akustische, gibt der Tiefe des Raumes Gestalt. Wie der voll ausgeleuchtete Raum, so wie wir ihn geometrisch verstehen, keine Tiefe hat – er mag dreidimensional sein, ist aber dabei allein noch nicht tief –, so wird auch die akustische Tiefe in ihrer Gesamtheit durch das Abtönen eintöniger, lauter und schriller Geräusche erreicht.

»Wie das Verschwimmende und Tiefenhafte des Hintergrunds für das optische Gepräge der ›gemütlichen Atmosphäre‹ wichtig ist, zeichnet es sich auch an ihren *akustischen* Merkmalen ab. Gemütlich sind gewisse sonore, dunkle Geräusche wie das Knistern im Ofen oder das Knarren der Dielen, auch wohl die Laute, die beim Rascheln von Papieren, beim Blättern in Büchern oder beim leisen Trällern, Brummen oder Räuspfern entstehen und obendrein darauf hindeuten, daß ein Mitmensch vertieft ist in eine Aufgabe oder Träumerei, die seiner Beschäftigung einen unaufdringlichen, aber für den Be-

3. *akustische Gemütlichkeit:*

*sonor und leise
contra
schrill und laut*

obachter kaum abschätzbaren, sondern nur zu ahnenden thematischen Hintergrund verschafft. Es handelt sich in allen diesen Fällen um Hintergrundgeräusche, die zum ›Rauschen‹ als der unauffälligen Begleitmusik des Lebens gehören und normalerweise nur schwach anklingen, aber nun, in der gemütlichen Atmosphäre, etwas merklicher als sonst hervortreten; sie vergegenwärtigen dann akustisch das Hintergründige in einem wohligen Ganzen« (Schmitz 1977, 265–266).

Der Raum ist also nicht nur durch die Optik und Thermik bestimmt, sondern er ist ebenfalls akustisch strukturiert. Auch durch Geräusche wird der Raum in seiner lebensweltlichen Tiefendimension aufgebaut. Schrille, laute, hohe Töne erzeugen eine massive, fast leibliche Präsenz und nehmen dabei den Hintergrund weg, der Tiefe und damit Gemütlichkeit garantiert.

*Optik,
Thermik,
Akustik
tragen
zur Tiefen-
erfahrung
des Raumes
bei*

Diese Perspektive widerspricht der herkömmlichen Ästhetik, die zumeist an der bloßen Optik orientiert ist. Die Akustik zählen wir meist nicht zu den Faktoren der Raum-Erfahrung hinzu, ganz zu schweigen von der thermischen Erfahrung. Doch Optik, Thermik und Akustik sind *ästhetische Erfahrungen*, die zur Gesamtheit des Raumes und seiner Tiefe und entsprechend zur Dimension des Raumes beitragen. Die Tiefe ist aber bestimmend für das behagliche und gemütliche Wohnen.

Glatte und durch helles Licht ausgeleuchtete Wände wie auch mit schrillen Tönen erfüllte, kalte und ungeheizte Räume sind ungemütlich. Dagegen ist ein durch Lichteffekte diffus erleuchteter, mit sonor gedämpften Hintergrundgeräuschen erfüllter, temperierter Raum ein in die Tiefe der Dimension gehender, gemütlicher Raum. Das ist eigentlich all denjenigen geläufig, die Wohnungen einrichten oder überhaupt mit Wohn-Räumen umgehen. Dennoch wird es nie oder

nur ausnahmsweise zum Gegenstand einer philosophischen Betrachtung erhoben, obwohl dieses Thema gewiss von der Praktischen Philosophie nicht unberücksichtigt bleiben darf. Denn eine Besinnung auf die Grundbedingungen des Wohnens ist für die architektonische Gestaltung des Wohn-Raumes und der ihn umgebenden Landschaft im höchsten Maße erforderlich. Es geht entsprechend also darum, der Architektur, die in den letzten Jahren und Jahrzehnten völlig das Gespür dafür verloren zu haben scheint, was lebensweltliche Räume *sind* und wie sie aufgebaut sein *sollten*, grundsätzliche Anregungen zu geben. Von einem solchen Verlust zeugt nicht nur das architektonische Versagen bei den Plattenbausiedlungen, es sprechen auch andere Beispiele für diese These. Exemplarisch sei etwa die als Prestigeprojekt geltende Glaspyramide am Eingang des Louvres in Paris genannt.¹² Sie und andere Fälle zeugen davon, dass das lebensweltlich verankerte Raum-Gefühl auch bei berühmten Architekten verloren gegangen zu sein scheint, wenn sie wohldimensionierte Räume einer manieristischen Idee opfern. In der Architektur heute kann das bauhandwerkliche Kultivieren von Atmosphären nur umgesetzt werden, wenn auch die Philosophie die Grundlagen für die Raum-Bestimmung bereitstellt. Und es ist die Philosophie, auf die die Baukunst hier angewiesen ist, weil ein ursprüngliches Gespür für den Raum aufgrund der Vernichtung und Entfernung von Atmosphären schwach geworden ist.

Ein architektonisch entworfener Raum ist dann gelungen, wenn der Kontrast des Innen zum Außen in seiner Funktion des Einbettens und Einräumens, und damit des Einwohnens und der Eingewöhnung, beachtet wird. Wird Räumlichkeit in dieser Art und Weise als Wohn-Raum gestaltet, dann ist er durch die Dialektik des Innen und Außen geprägt. Ein Raum, der nur von außen oder nur von innen betrachtet wird, ist

*Besinnung
der Praktischen
Philosophie
auf Grundbedingungen
des Wohnens*

*Verlust
des Raum-
Gefühls in
der zeitgenössischen
Architektur*

kein Raum der Lebenswelt, sondern ein geometrischer Raum. Die Phänomenologie des Raumes zeigt dagegen den Raum als Wohn-Raum, der eingerichtet, gestaltet und arrangiert werden muss. Dieser Raum, nicht der mathematisierte Raum, ist der Raum der Lebenswelt. Deshalb ist es so wichtig, den Lebens-Raum vom geometrisierten und mathematisierten Raum zu trennen und ihn in seiner eigenen Erscheinungsform zu zeigen.

1.6. Wohn-Kultur als Schonung des Raumes

*Frage nach
der ethischen
Bedeutung
des Wohnens*

Mit Heidegger haben wir das Wohnen als die Praxis der lebensweltlichen Raum-Erfahrung herausgestellt. Die Phänomenologie von Hermann Schmitz kann darüber hinaus zeigen, warum Wohnen nicht nur das Erschließen des Raumes meint, sondern zugleich Verschließen und Eingrenzen bedeutet. Wir werden uns nun über die Praxis hinaus mit der ethischen Bedeutung des Wohnens befassen. Sie findet sich in der Verbindung der Praxis des Erschließens und Verschließens. Hierzu kehren wir nochmals zu Heidegger zurück.

Das Außen ist zunächst ungemütlich und fremd, feindlich und unheimlich bestimmt. Durch den Umgang mit dem Außen in Form der Erschließung und Verschließung, der Trennung und der Angliederung, wird das Außen, der umgebende Raum, im weitesten Sinne kultiviert. Hierbei werden Innen und Außen vermittelt. Die Kultur des Pflagens, des Hegens und des Schonens kann demnach als eine Vermittlung der Lebens-Räume verstanden werden.

*Schonung als
dialektischer
Vermittlungs-
prozess*

Der Begriff der *Schonung* stammt von Heidegger und zeigt diesen Vermittlungsprozess an: Bauen und Wohnen sind gleichzeitige Vorgänge der Trennung und der Angliederung. Aus dieser Dialektik heraus lässt sich der Übergang durch

die Schwelle oder der Durchgang durch den Filter verstehen. Eine Passage aus dem bereits erwähnten Aufsatz Heideggers *Bauen, Wohnen, Denken* soll diesen Gedanken noch einmal verdeutlichen:

»Das alte Wort bauen, das sagt, der Mensch *sei*, insofern er *wohne*, dieses Wort bauen bedeutet nun aber *zugleich*: hegen und pflegen, nämlich den Acker bauen, Reben bauen. Solches Bauen hütet nur, nämlich das Wachstum, das von sich aus seine Früchte zeitigt. Bauen im Sinne von hegen und pflegen ist kein Herstellen. Schiffsbau und Tempelbau dagegen stellen in gewisser Weise ihr Werk selbst her. Das Bauen ist hier im Unterschied zum Pflegen ein Errichten. Beide Weisen des Bauens – bauen als pflegen, lateinisch *colere, cultura*, und bauen als errichten von Bauten, *aedificare* – sind in das eigentliche Bauen, das Wohnen, einbehalten. Das Bauen als Wohnen, d.h. auf der Erde sein, bleibt nun aber [das] für die alltägliche Erfahrung des Menschen im vorhinein, wie die Sprache so schön sagt, «Gewohnte» (Heidegger, »*Bauen, Wohnen, Denken*«, 141).

Bauen bedeutet also einerseits Pflege, auf der anderen Seite Errichten. Zunächst sind diese beiden Vorstellungen getrennt: Auf der einen Seite wird gezüchtet oder kultiviert, auf der anderen Seite etwas Neues errichtet. Beides muss nun aber zusammengedacht werden.

*Bauen als
Pflegen
und
Errichten*

Vergegenwärtigt man sich noch einmal Beispiele misslungener Architektur, dann wird deutlich, dass hier von einem Pflegen oder Kultivieren keine Rede mehr sein kann. Darin liegt auch die Unwürdigkeit und Feindlichkeit misslungener Architektur. Sie kann für sich allein schon negative ethische Konsequenzen auslösen, da Architektur immer schon ein Umgang mit Raum ist und damit gleichsam eine *Handlungsstruktur* hat. Weiter heißt es bei Heidegger:

»1. Bauen ist eigentlich Wohnen. 2. Das Wohnen ist die Weise, wie die Sterblichen auf der Erde sind. 3. Das Bauen als Wohnen entfaltet sich zum Bauen, das pflegt, nämlich das Wachstum, – und zum Bauen, das Bauten errichtet« (Heidegger ›*Bauen, Wohnen, Denken*‹, 142).

Wenn Heidegger sagt, das Wohnen sei die Weise, wie die Sterblichen auf der Erde sind, so klingt dies zunächst pathetisch. Es bringt aber die Tatsache zum Ausdruck, dass wir uns erstens in bzw. auf der Erde einrichten und dass dieses Einrichten immer im Hinblick auf unsere Sterblichkeit verstanden werden muss. Im Wesentlichen entsprechen die drei Punkte dem, was wir auch bei Schmitz über das Wohnen gelesen haben.

Schonen ist Kultivieren, Hegen und Pflegen

Der Begriff des *Schonens* hängt eng mit dem Einfrieden zusammen, was man sich allein schon an der Bedeutung des Wortes *Schonung* verdeutlichen kann: Eine Schonung im Wald stellt eine Art Baumschule dar. Sie dient der Einfriedung und dem Schutz der heranwachsenden Bäume und ermöglicht und gewährleistet ihr Nachwachsen. Auch der Begriff der *Kultur* stammt aus dem Bereich der Land- und Forstwirtschaft.

Wohnen ist Schonen

In einem weiteren Sinn geht es im Begriff des Schonens darum, etwas zu kultivieren. Dabei steht für Heidegger die Pflege des Wachstums im Vordergrund: körperlich, kulturell und denkend. Schonen hat den Sinn des Kultivierens, des Hegens und Pflegens, mit einem besonderen Bezug zum Nachwuchs. Wohnen ist somit das sorgsame Pflegen und der Umgang mit dem, was nachwächst. Denn das Wohnen ist für Heidegger ein Schonen. »*Der Grundzug des Wohnens ist dieses Schonen*« (Heidegger ›*Bauen, Wohnen, Denken*‹, 143).

Eine Form, das Unheimliche zu bewältigen, ohne dabei ein Wohnen oder Schonen zuzulassen, erkennt Schmitz in dem

Anliegen internationaler Hotelkonzerne, ihren Gästen in allen ihren Hotels die gleiche Einrichtung der Zimmer zu präsentieren, um damit in der ganzen Welt eine Form von Vertrautheit und Heimischsein anbieten zu können. So findet man bei bestimmten Hotelketten in Tokyo genau das gleiche Zimmer vor wie in Kapstadt oder im eigenen Land. Immer sind es die gleichen Möbel, die am gleichen Ort stehen.

die Aufhebung des Schonens ...

»Auf diese Weise wird das Unheimliche, Abgründige aber nicht bewältigt, sondern nur entbunden. Das umfriedete Wohnen ist eine Methode, um den Preis der Ausgrenzung des unvertrauten Draußen, die abgründigen Erregungen so zu filtern und zusammenzuziehen, daß sie wenigstens in gewissen Grenzen vertraut und verfügbar werden. Mit der Aufhebung der Grenzen schwindet auch die Chance der Vertrautheit, und die abgründigen Erregungen können ihr Spiel mit den Menschen – namentlich mit Massen von Menschen – ungeahnt und ungebändigt treiben« (Schmitz 1977, 245).

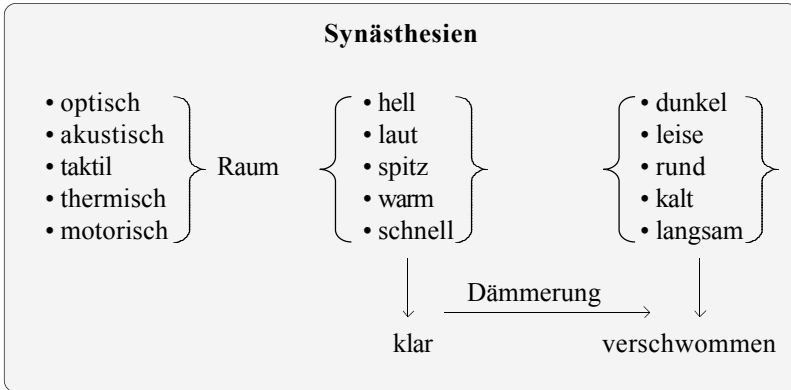
... in der Aufhebung der Grenzen ...

Es ist für Schmitz also ein Irrglaube, mit diesen Arrangements eine Art Umfriedung, Gemütlichkeit, Vertrautheit oder Behaglichkeit geschaffen zu haben. Denn solche Räume sind eben keine gewachsenen, sondern irgendwohin hingestellte Räume. Sie sind nicht organisiert, also nicht eingefriedet in ihr Umfeld. Ihr Versuch der Behaglichkeit ist untauglich und eher gefährlich, weil auf diese Art und Weise das Unheimliche heraufbeschworen wird. Es reicht eben nicht, ein Zimmer oder ein Haus mit Möbeln zu bestücken, um es behaglich und gemütlich zu machen. Es muss als Innen in das Außen, also in die bestehende Umgebung, eingepasst werden. Diese Umgebung ist aber immer eine andere. Deshalb kann das gleiche Zimmer an einem Ort gemütlich, am anderen Ort aber unheimlich sein.

... beschwört das Unheimliche herauf

1.7. Übergänge

1.7.1. Hermann Schmitz: Synästhesien



*Innenräume
sind
synästhetisch
aufgebaut*

Der im oberen Schaubild dargestellte synästhetische Aufbau der Innenräume erweitert noch einmal die von uns im Hinblick auf die Gemütlichkeit dargestellten Bereiche der Raum-Erfahrung um das Taktile und Motorische und führt uns im Weiteren auf die Thematik des Überganges und der Angliederung.

Zunächst aber verweist diese Zusammenstellung, die sich an der Phänomenologie von Hermann Schmitz orientiert, auf die sinnliche Zusammensetzung der Innenraum-Erfahrung. Innenräume sind danach *synästhetisch* aufgebaut, hier kommt es zu einem Zusammenspiel verschiedener Sinne bei der Raum-Erfahrung. Der Raum wird nicht lediglich optisch erfasst, sondern auch akustisch, thermisch, taktil und schließlich auch motorisch. Alle Sinne tragen zur Erfahrung der Dimensionalität des Raumes bei. Die Erfahrung des Raumes beruht also auf allen Erfahrungsquellen, die den Raum in seiner eigenen Ausrichtung bestimmen. Im Schaubild ist das Zusam-

Übergänge

menspiel schematisch dargestellt: Das Optische tendiert von hell bis dunkel. Dem Hellen und dem Dunklen entsprechen im akustischen Bereich das Laute und das Leise sowie in der Dimension des Taktilen das Spitze und das Runde. Die Thermik der Raum-Erfahrung geht auf das Warme und das Kalte. Im motorischen Bereich ist das Schnelle und das Langsame bestimmend. Die einzelnen Spalten des Schaubildes machen dabei ein Ganzes aus; sie sind synästhetische Einheiten, die – das soll der Pfeil nach unten anzeigen – einen Gesamteindruck von Klarheit auf der einen und Verschwommenheit auf der anderen Seite erzeugen.

Was haben nun aber diese synästhetischen Erfahrungen mit Übergängen zu tun? Dieser Frage nähert sich Schmitz mit dem Phänomen der *Angst*: Im Zuge unserer Beschäftigung mit der Gefühlskultur des Wohnens konnten wir sehen, dass klare und definierte Räume als Wohnräume ungemütlich sind. Die Gemütlichkeit hängt maßgeblich damit zusammen, dass die Raum-Grenzen nicht deutlich zu erfassen sind, sondern verschwimmen, dass dabei tendenziell also eine Auflösung der Raum-Grenzen stattfindet. Dadurch kann sich das Außen besser dem Innen nähern und sogar angefügt und eingliedert werden. Entscheidend bei dieser Integration sind also die synästhetischen Raum-Erfahrungen. Eben diesen Aspekt spricht Schmitz in seinem Band *Der leibliche Raum*¹³ an, und zwar im Hinblick auf das Phänomen der Dämmerungsangst.

Gemütlichkeit ist auf die Auflösung der Raum-Grenzen angewiesen

»An einsamen Abenden wird es manchen Menschen unerträglich beklommen zu Mute, besonders, wenn es dämert und sie entweder im Freien sind oder durch das Fenster in den verbleichenden Luft-Raum hinausschauen. Diese Angst unterscheidet sich klar von der eigentlichen Finsternisangst, die in tiefer Dunkelheit namentlich bei Kindern auftritt und meist schreckhafte Züge trägt, sich

auch gern auf ein unheimliches Phantom, einen drückenden Alb konzentriert. Bei der hier gemeinten Dämmerungsangst fehlen nämlich im Allgemeinen die schrillen, sensationellen Züge plötzlich aufzuckender, schreckhafter Angst, die dazu neigt, durch illusionistische Steigerung eines nichtigen Anlasses – z.B. eines Raschelns – so in die Höhe zu schnellen, daß der Atem stockt und das Blut zu gerinnen scheint. Die Dämmerungsangst, die ich hier meine, hat eher etwas Schleichendes als etwas Zuckendes; sie läßt sich nicht, wie die schreckhafte Finsternisangst, auf einen momentanen Anlaß projizieren, sondern erfüllt die ganze Weite des Erlebnisfeldes und entzieht sich ungreifbar in diese Weite, indem sie doch zugleich den Menschen beklemmend einschnürt« (Schmitz 2005, 153–154).

*synästhetische
Auflösung
der klaren
Raum-
Orientierung*

Schmitz unterscheidet hier zunächst die Dämmerungsangst von der Angst im Dunklen bzw. der direkten Angst vor dunklen Räumen oder Umgebungen. Bei ersterer löst nicht das Dunkel selbst, sondern der ›Übergang‹ Angst aus. Was damit gemeint ist, kann man kontrastreich an der Frage beantworten, warum es eigentlich keine Dämmerungsangst am Morgen gibt. Denn in der Morgendämmerung herrschen ja die gleichen Lichtverhältnisse wie in der Abenddämmerung. Die Beantwortung liegt darin, dass die Lichtverhältnisse für die Angst in diesem Fall nicht auslösend sind, weil es im Prozess befindlich heller wird. Die Abenddämmerung und ihr Übergang von hell zu dunkel löst dagegen Angst aus. Die Morgendämmerung ist davon nicht betroffen, da sie in die Helle des Tages übergeht. Deshalb ist nur die Abenddämmerung bedrohlich. Schmitz stellt fest, dass sie aus den synästhetischen Erfahrungen hervorgeht, deren Entstehen an die spezifische Eigenart dieses Überganges gebunden ist: Wenn die synästhetische Gesamtveränderung vom Klaren zum Verschwom-

Übergänge

menen hingeht, das Definierte sich also synästhetisch auflöst, dann kommt es zu einem Verlust an klarer Raum-Orientierung und damit an Sicherheit. Dieser Verlust ist bedrohlich.

»Die zur Angst herausfordernden Qualitäten der Dämmerung sind am Morgen ebenso gegenwärtig wie am Abend; aber am Abend kommt das spezifisch Beklemmende hinzu, daß die Entfremdung des Umgebenden, die den Weiteraum artikuliert, durch schleichende Ablösung des selbstverständlich Vertrauten entsteht« (Schmitz 2005, 164–165).

Wir haben es hier mit einer Auflösung der Grenzen und insofern mit einer schleichenden Ablösung des Vertrauten von der Umgebung zu tun. Durch sie ist die Gefahr des Einbruchs unheimlicher Atmosphären von außen her gegeben. Sie führt zu dem beklemmenden Gefühl des Verlustes von Raum-Sicherheit. Die Begründung der Angst liegt dabei im Zusammenhang synästhetisch verstandener Räume, die in ihrer Erfahrungsgesamtheit den Übergang manifestieren. Wir haben es bei den Synästhesien also nicht lediglich mit einzelnen Erfahrungsquellen zu tun, sondern mit dem Zusammenspiel der optischen, akustischen, taktilen, motorischen oder der thermischen Erfahrungsquellen.

Was hier bereits angedeutet wird, ist die raumzeitliche Bestimmung des Erfahrungs-Raumes. Der Raum kann – wie allein schon die Dämmerungsangst zeigt – nicht nur räumlich verstanden werden, er hat auch in den Synästhesien eine zeitliche Komponente. Das aber heißt wiederum, dass auch die synästhetischen Gegebenheiten nicht bloß auf räumliche, sondern auf zeit-räumliche Erfahrungsquellen zurückgreifen. Der Raum wird immer schon durch zeitliche Komponenten mitbestimmt.

*raum-
zeitliche
Bestimmung
des
Erfahrungs-
Raumes*

1.7.2. Arnold van Gennep: Übergangsriten

Übergangsriten			
	Trennung	Wandlung	Angliederung
Raum:	z.B. Grundsteinlegung		
Zeit:	Geburt, Pubertät, Heirat, Tod		

*Phasen
der rituellen
Bewältigung:*

Arnold van Genneps Buch *Übergangsriten*¹⁴ stellt ein Grundwerk dar. Es spielt nicht nur in der Ethnologie, sondern in vielen Kulturwissenschaften eine Rolle. Da Van Gennep empirisch vorgeht, wird man allerdings nur wenige philosophische Aussagen finden. Im Wesentlichen handelt es sich bei seinen Forschungen um die Beschreibung des rituellen Umgangs Zuge einschneidender und bestimmender Lebensabschnitte, den so genannten *Übergangsriten*. Der Übergang wird von van Gennep in Trennung – Wandlung – Angliederung unterteilt. Die erste Phase ist die Ablösung von dem Alten. Auf die Loslösung folgt eine Art Zwischenphase, die insofern für uns interessant ist, als sie zeit-räumliche Eigenschaften hat. In ihr findet eine Art Wandlung und damit der eigentliche Übergang statt. Erst dann kann sich der Mensch – und das beschreibt dann die dritte Phase – in eine neue soziale Form einpassen.

*Ablösung
vom Alten*

*Wandlung
(zeit-
räumliches
Zwischen)*

*Einpassen in
neue
Sozialform*

Wir haben es hier also mit *Lebensabschnitten* zu tun, die das Leben auf kritische und dramatische Weise unterbrechen und in einzelne Phasen unterteilen. Diese Phasen werden raumzeitlich oder zeit-räumlich verstanden. Die Übergangs-

Übergänge

riten haben damit die Aufgabe einer räumlich-zeitlichen Verkoppelung.

Übergangsriten sind zeit-räumliche Verkoppelungen

Übergangsriten sind demnach solche Riten, die mit der Veränderungen in der Biographie des Einzelnen zu tun haben. Hier finden wir zunächst einmal den Ritus der Geburt. Die Geburt ist mit einem Ritus verbunden, weil sie eine neue Phase und einen neuen Abschnitt im Leben des Menschen bedeutet. Des Weiteren zählt hierzu auch die Pubertät. Auch wenn die offiziellen institutionellen Riten des Überganges vom Jugend- zum Erwachsenenalter heute weitgehend wegfallen, ist die Pubertät ein grundsätzlicher Abschnitt und Übergang im Leben. Dagegen ist im Falle der Heirat das Übergangsphänomen eher noch gegenwärtig, auch wenn heute eine Ehe keine grundsätzliche Bindung mehr darstellt. Der Tod erweist sich in unserer Gesellschaft als äußerst problematischer Übergang, nicht nur, weil die Grenzen des Lebens sich medizinisch verschoben haben, sondern vor allem, weil in den modernen Gesellschaften der Mensch bereits vor seinem Tod ›aussortiert‹ wird und im Ruhestand – mehr oder weniger brauchbar – eine ›Gnadenfrist‹ lebt. Das ist in nicht-modernen Gesellschaften nicht der Fall: Hier bilden die alten Menschen einen sehr wichtigen Teil. In der modernen Gesellschaft ist der alte Mensch weitgehend ›unbrauchbar‹ geworden. Der Tod im Alter wird deshalb nicht mehr als Übergang begangen; das hat sich gewissermaßen schon beim Übergang in die Rente ereignet.

zeitliche Übergänge

Neben den zeitlichen Passagen gibt es auch räumliche Übergänge. Sie müssen jedoch ebenfalls zeitlich verdeutlicht werden, dann etwa, wenn Grenzmarken gezogen werden, Schwellen überschritten oder Grundsteine gelegt werden. Das Überschreiten solcher raumzeitlicher Schwellen ist, wie das Überschreiten der Lebensphasen, mit Angst verbunden. So bedeutet die Haustür eine Öffnung nach außen und stellt

räumliche Übergänge

damit einen sensiblen Punkt des Wohn-Raumes dar. Die Übergangsriten begegnen insgesamt dieser Angst. Sie sind Riten, die mit der Raum-Trennung und mit der Besetzung neuer Räume zu tun haben.

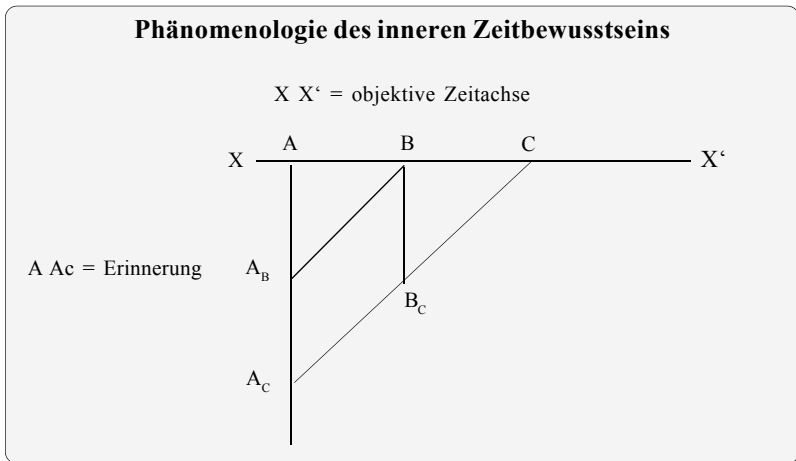
*Bedeutung
der
Übergangs-
riten:
Trennung,
Wandlung,
Neu-
Angliederung*

Wir sind auf die Übergangsriten und ihre Bedeutung eingegangen, weil sie die Trennung, die Wandlung und die Angliederung als raumzeitliche Vorgänge erfassen. Auch wenn sie in offiziellen Riten weitgehend nicht mehr begangen werden, so kann man sie noch in alltäglichen und gleichsam privaten Riten und Umgangsformen vorfinden. Hierbei zeigen sie die Bedeutung lebensweltlicher Grenzen von Raum und Zeit auf. Diese Grenzen sind nicht fest und abgeschlossen, wie der geometrische Raum und die chronologische Zeit, sie weisen die für die Lebenswelt typische Durchlässigkeit auf. Diese Offenheit gilt für den Raum und seine Stimmung und Atmosphäre, sie gilt aber auch für die Zeit, wie wir anhand der Geschichtlichkeit noch sehen werden. Nicht zuletzt gilt diese Offenheit aber für das existentielle Verstehen unseres Daseins. Auch hier werden sie die faktischen Gründe, die kausal feststellbar sind, durch die existentielle Befragung auflösen und das *Loch im Sein* – das *Nichts* – offenbaren. Die Übergänge lassen nicht nur die Schwellen erkennbar werden, sondern zeigen auch Formen des Umgangs mit den Grenzen und Markierungen der Lebenswelt und ihres Zuges.

Wir werden nun also die raumzeitliche Einheit des Zuganges unter dem Aspekt und dem Phänomen der Zeit als Kategorie der Handlung genauer in den Blick nehmen und kehren dazu wieder zu Edmund Husserl zurück.

2. Zeit

2.1. Edmund Husserl: Phänomenologische Dimension der Zeiterfahrung



Husserl hat sich ausgiebig und in wiederholten Anläufen mit der Phänomenologie der inneren Zeiterfahrung befasst, wobei er vorwiegend Fragmente hinterlassen hat, aus denen auch das gezeigte Schaubild stammt.¹ Es zeigt seinen Versuch, die Zeit nach den Koordinaten der chronologischen oder auch physikalischen Zeit einerseits und der erlebten Zeit andererseits, wie sie durch die Erinnerung bestimmt wird, zu differenzieren.

*Differenzierung
zwischen
physikalisch
gemessener
Zeit und
erlebter Zeit*

Die horizontale Achse ist die gemessene physikalische Zeit, die chronologisch erfasst wird, die vertikale Achse ist die erlebte und erinnerte Zeit, die phänomenologisch erfasst

werden kann. Das Schaubild versucht, Zeit in der Verbindung von Messung einerseits und Erinnerung und Erwartung andererseits *dimensional* zu erfassen. Wir werden dieses Schema von Husserl deshalb auch weiterhin zugrunde legen, wenn wir den Zeitbegriff um die Bedeutung der Geschichten und der Schuld erweitern werden.

*erlebte Zeit
ist durch
Erinnerung
und Erwartung
auf
Vergangenheit
und
Zukunft hin
dimensioniert*

Bezüglich der Zeit haben wir nicht nur die Gegenwart als Erfahrungsquelle zu berücksichtigen, die für die bloße Messung der Zeit wichtig ist, wir müssen uns den Erfahrungsquellen der Erinnerung und Erwartung zuwenden, die uns mit Vergangenheit und Zukunft konfrontieren. Husserl hat sich hierbei insbesondere mit der Erinnerung beschäftigt; die Erwartung spielt für ihn keine gleichwertige Rolle. Was letztere betrifft, lassen wir wieder Martin Heidegger zu Wort kommen.

Doch zunächst zu Husserls Untersuchungen zum Thema Zeit. Das folgende Zitat bringt nun den Kern der Erinnerungsarbeit zum Ausdruck:

*Erinnerung
ist in einem
beständigen
Fluss*

»Die Erinnerung ist in einem beständigen Fluß, weil das Bewußtseinsleben in beständigem Fluß ist, und nicht nur Glied an Glied in der Kette sich fügt. Vielmehr wirkt jedes Neue zurück auf das Alte, seine vorwärtsgehende Intention erfüllt sich und bestimmt sich dabei, und das gibt der Reproduktion eine bestimmte Färbung. Hier zeigt sich also eine *a priori* notwendige Rückwirkung« (Hua X, 54).

Nicht nur die Ereignisse allein, sondern auch die Erinnerungen sind demnach einer permanenten Veränderung unterworfen, weil auch Erinnerungen fließen und dabei ein stetes Schichten darstellen. Schauen wir uns mithilfe dieses Zitats das obere Schaubild einmal genauer an: Die Strecken A, B, C stehen für die fließenden Ereignisse auf der chronologischen Ebene.

Versuchen wir das Ganze an einem Beispiel zu verdeutlichen, etwa den Ereignissen des gestrigen Tages:

A = Vormittag in der Universität mit verschiedenen Seminaren

B = Mittagessen in der Mensa

C = Kinobesuch am Abend

Diese Ereignisse lassen sich als eine Reihe von aufeinander folgenden Abschnitten chronologisch auf der horizontalen Zeitachse darstellen. Überdenkt man das Ganze nun vom heutigen Tag aus, dann haben wir nicht nur diese Chronologie, wir sind zusätzlich auch mit Erinnerungen konfrontiert, die sich schon am gestrigen Tag ergeben haben:

A^B = Erinnerung an die Seminare A zum Zeitpunkt des Mittagessens B.

A^C = Erinnern wir uns dann am Abend C nochmals an die Seminare A, dann kommt auch die schon stattgefundenen Erinnerung des Mittags A^B dazu.

So hat sich das Ereignis A um die Erinnerung zum Zeitpunkt B und aus der heutigen Sicht auch um die Erinnerung zum Zeitpunkt C ergänzt. Es besteht also ein Unterschied zwischen Ereignis A zum Zeitpunkt A einerseits und Ereignis A zum Zeitpunkt B oder C andererseits. Wenn das Ereignis A heute noch einmal erinnert wird, ist es um die Erinnerung A^B und A^C angewachsen. Das führt auch weiterhin dazu, dass das Ereignis A, je öfter es erinnert wird, als bloßes A zunehmend verschwindet und gleichsam wie ein Schneeball um die Erinnerungen zum Zeitpunkt B, C etc. anwächst. Husserl verdeutlicht dieses Anwachsen durch das wachsende *Zeitfeld*, das sich als Dreieck aus den Katheten der fortschreitenden chronologischen Zeit einerseits (XX') und der absinkenden Tendenz der Erinnerungssachse (A Ac) andererseits ergibt. Die Erinnerung ist damit das Feld des Dreiecks, welches das aktuelle

ein Ereignis verschwindet als solches, je mehr es erinnert wird

Jetzt hinter sich herzieht, wobei die Hypotenuse den aktuellen Stand der Erinnerung anzeigt. Es ist also nicht so, dass man das Ereignis A durch häufiges Erinnern in seiner Originalität festigen oder vielleicht sogar verbessern würde. Es kommt immer ein Erinnern der Erinnerung hinzu, das das originale Erlebnis verdeckt und umschließt. Dadurch entsteht eine Rückwirkung auf das Vergangene.

Ich erinnere in diesem Zusammenhang an die berühmte Szene in Marcel Prousts *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*: Eine am Geschmack eines Madeleine-Gebäcks spontan auftretende Erinnerung bringt die Zeit der Jugend unvermittelt zurück und wird gleichsam der Auslöser für den Roman und seine Intention, sich auf die ›Suche nach der verlorenen Zeit‹ zu begeben. Der Protagonist fühlt sich plötzlich in seine Kindheit zurückversetzt. Das ist nur deshalb möglich, weil das Ereignis nicht ständig erinnert wurde. Hätte der Protagonist jahrelang regelmäßig Madeleines gegessen und sich in diesem Zusammenhang ständig an das vergangene Ereignis erinnert, wäre diese spontane Erinnerung nicht aufgetreten.

*vergangene
Ereignisse
können
nur als
Geschichte
erinnert
werden*

Was Husserls Schaubild jedoch nicht zum Ausdruck bringt, ist der Umstand, dass wir es bei Erinnerungen an vergangene Ereignisse nicht mit Fakten zu tun haben, sondern mit *Geschichten*. Wenn Ereignis A nur ein Fakt wäre, dann könnte sich A durch die Erinnerung nicht verändern. A bliebe unverändert, wie bei einer elektronischen Speicherung von Daten. Es wäre ein Speicherfehler, wenn die Erinnerung das Ereignis modifizierte und veränderte. A, B und C sind allerdings keine Fakten, die als Daten gespeichert werden könnten, sondern Geschichten. Das zeigt schon das oben angeführte Beispiel, das sich an die Beispiele von Husserl selbst anschließt. So ist Beispiel A (der Morgen des gestrigen Tages in der Universität) ebenso eine Geschichte wie B (Mittag in der Mensa) und C (Abend im Kino). Erinnerungen modifizieren Geschichten,

weil die Erlebnisse selbst schon Geschichten sind, deren Erfahrung – wie wir bei den Synästhesien gesehen haben – ganz unterschiedlich sein kann. Bei der Erinnerung kommt die Zeiterfahrung noch hinzu.

Erinnerung ist immer Erinnerung von Geschichten. Dabei wird eine Geschichte A in eine neue Geschichte B eingebunden. Nur als Geschichten und mit Geschichten können Zeitfelder wachsen. Das Schaubild werden wir nur soweit übernehmen und weiter ausbauen, als es sich bei A, B und C nicht um Daten oder Fakten, sondern um Geschichten handelt – womit wir einen Schritt über Husserls Theorie der Zeit hinaus unternehmen werden.

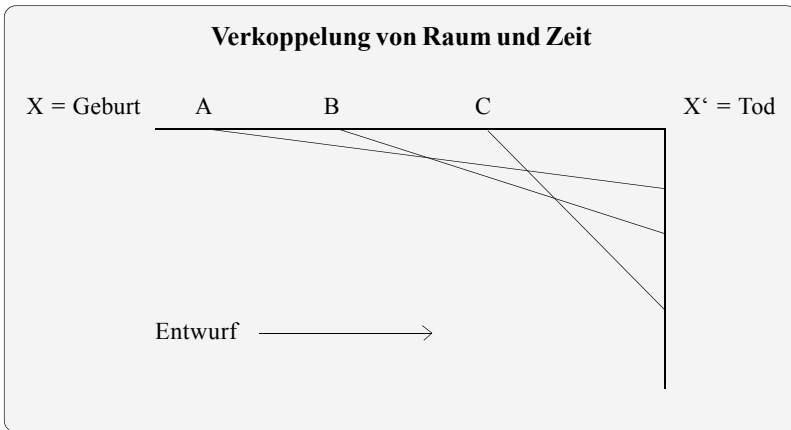
2.2. Martin Heidegger: Existenzielle Bedeutung phänomenologischer Zeiterfahrung

2.2.1. Verkoppelung von Raum und Zeit

Ein grundlegendes Werk, das die Zeit von ihrem lebensweltlichen Ursprung her dargestellt hat, ist Heideggers *Sein und Zeit*. Hier wird der – wie Heidegger sagt – *vulgäre* bzw. allgemein bekannte Zeitbegriff, der vom alltäglichen, aber auch wissenschaftlichen Umgang mit der Zeit geprägt ist, zum Gegenstand einer kritischen Auseinandersetzung. Dabei soll die lebensweltliche Zeit von dem wissenschaftlichen und alltäglichen Verständnis der Zeit differenziert werden. Es geht dabei aber keineswegs darum, den alltäglichen oder wissenschaftlichen Raum- und Zeitbegriff zu verwerfen, vielmehr soll die dahinterliegende und durch diesen Zeitbegriff verdeckte Lebenswelt erschlossen bzw. wiederentdeckt werden. Dazu

*Kritik
des vulgären
Zeitverständ-
nisses*

brauchen wir das Handwerkszeug der Phänomenologie und der Hermeneutik – Methoden, die seit dem Siegeszug der exakten Wissenschaften und deren einseitigen Gebrauches von Raum-Zeit und Kausalität wegen ihrer vermeintlich fehlenden Exaktheit deklassiert worden sind. Es geht bei diesen hier zu klärenden Fragen aber gar nicht um Exaktheit. Exaktheit wird in der Technik benötigt, wenn es um eine exakte Bauweise etwa von Maschinen oder Bauwerken geht. In der Lebenswelt verhält es sich anders. Eine Geschichte kann und soll gar nicht exakt sein. Zwar gibt es Ausnahmen, wie Zeugenberichte, in denen eine möglichst exakte Schilderung erwartet wird – eine hundertprozentige Exaktheit bzw. Objektivität wird jedoch auch in dem Fall eines Zeugenberichtes niemals erreicht. Auch unser Beispiel eines studentischen Alltags würde Befremden auslösen, wenn seine Wiedergabe im Modus des Exakten erfolgen würde.



*Zeiterfahrung
bestimmt
die Raum-
erfahrung*

Heidegger hat uns eine für die Erschließung der Lebenswelt wertvolle Einsicht gegeben, indem er den lebensweltlichen Raum mit der Zeit verkoppelt hat. Seine These lautet, dass der Raum, wie wir ihn erfassen, abhängig von unserer

Zeiterfahrung ist. Die Zeiterfahrung bestimmt demnach die Raumerfahrung. Das *Dasein* bzw. der Mensch als ein verstehendes Wesen richtet sich in einem Raum ein, weil er über ein Zeitverständnis verfügt. Dieses Zeitverständnis schafft den Zugang für das menschliche Raumverständnis und macht für Heidegger die Grundlage allen Verstehens aus. Wenn wir uns die Zeitspanne anschauen, die der Mensch überblickt und aus der heraus er sein Verständnis zieht, dann nehmen wir seine Lebenszeit in den Blick, welche sich von seiner Geburt bis zu seinem Tod erstreckt.

Das obere Schaubild übernimmt den Ansatz Heideggers und versucht eine Angleichung an Husserls Darstellung des Zeitfeldes. Dieses Schaubild findet sich nicht explizit bei Heidegger. Dennoch kann es zu dem Verständnis der Zeit als Feld, oder besser: als Raum beitragen.² Unsere Zeit ist danach die Lebenszeit, die zwischen Geburt und Tod eingespannt ist und zu diesen Grenzpunkten unseres Lebens einen bestimmten *verstehenden Bezug* unterhält. Die Bestimmung dieses verstehenden Bezuges besteht nun darin – und dadurch unterscheidet er sich von anderen Bezügen –, dass er *indirekt* ist. Indirekt bedeutet, dass wir kein unmittelbares Wissen von Geburt und Tod haben. Wir können unsere Geburt nicht so verstehen, wie wir beispielsweise den Stapellauf eines Schiffes verstehen. In diesem Sinne können wir unsere eigene Geburt nicht verstehen, weil wir zu dem Anfang unseres Daseins kein direktes Verhältnis haben. Selbst wenn unsere Geburt gefilmt worden wäre, bliebe nur die Außenperspektive. Der Film würde den Blick eines Anderen repräsentieren und hätte deshalb auch nur einen indirekten Bezug zu uns. Im Hinblick auf unsere Geburt können wir nicht unsere eigenen Zuschauer werden. Zum einen besteht also eine Schwierigkeit darin, das Ereignis der Geburt überhaupt in das eigene Leben einzubringen, zum anderen – und das ist für Heidegger

*lebens-
weltliche
Zeit ist die
Lebenszeit
im indirekten
Bezug
zwischen
Geburt
und Tod*

Unerklärlichkeit des Anfanges als eigentliches Problem der Existenz

der wesentlich wichtigere Punkt – sind wir für diesen Vorgang unserer Geburt überhaupt nicht verantwortlich. Wir wissen gar nicht, wie es gekommen ist, dass wir zu dieser Zeit und an diesem Ort, in diese Umgebung, in diese Familie usw. geboren wurden. Die Unerklärlichkeit und Nicht-Verstehbarkeit des Anfanges ist das eigentliche Problem der Existenz. Die Frage ist nun, warum das überhaupt ein Problem ist.

Das eigentliche Problem der Existenz besteht darin, dass die *Selbstgewissheit* in dieser wichtigen Frage offen und unbestimmt bleibt. Das alltägliche Leben kann sich nicht damit beschäftigen, es ist in eine ausweglose Situation geraten. Dennoch hat auch das alltägliche Leben hierzu einen Bezug. Etwas nicht zu bedenken, heißt noch lange nicht, das Problem gelöst und erledigt zu haben. Es bleibt vielmehr unthematisiert bestehen.

Geworfenheit

Die Gebrochenheit zum Anfang hat Heidegger unter den vielleicht etwas unglücklichen Begriff der *Geworfenheit* gestellt. Wir fühlen uns, als seien wir ›in die Welt geworfen‹. Natürlich ist ›geworfen‹ nicht in dem Sinne zu verstehen, wie man bei Ferkeln von einem ›Wurf‹ spricht. Allein deshalb könnte der Begriff der Geworfenheit schon zu Missverständnissen führen. Heidegger möchte damit die Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit des Anfangs ausdrücken: Wir verstehen den Anfang nicht, wir verstehen aber, dass wir den Anfang nicht verstehen. In diesem *Verstehen des Nichtverstehens* beruht das existentielle Problem.

Unbestimmtheit des Endes als ein weiteres Problem der Existenz

Auch zum Tod haben wir ein indirektes Verhältnis. Auch hier wissen wir nicht genau – es sei denn, wir sind im wörtlichen Sinne zum Tode verurteilt – wann der Tod eintritt. Die Unbestimmtheit dieses Ereignisses ist besonders belastend, weil es unabwendbar bevorsteht und wir über dem Bedenken dieser endlichen und äußeren Grenze zugleich die völlige Unmöglichkeit unseres Existierens denken müssen. Wir ha-

ben dabei auch keine Erfahrung des Todes – genauso wie wir keine eigentliche Erfahrung unserer Geburt besitzen. Wenn wir Andere sterben sehen, machen wir diesbezüglich keine Erfahrungen. Dagegen denken wir unseren eigenen Tod als schlechtinnige Unmöglichkeit zu existieren. Wenn wir uns nun damit zu trösten versuchen, dass es ja möglicherweise eine Wiedergeburt gibt, dann wissen wir – da wir weder Geburt noch Tod kennen – eigentlich gar nicht, worüber wir sprechen. Gewissheit haben wir im Zusammenhang mit dem Eintreten des Todes nur darüber, dass unsere Existenz, so wie wir sie hier und jetzt leben, schlechthin zu Ende ist – die Gewissheit der schlechtinnigen Unmöglichkeit, als *diese* Person weiterzuleben. Im Verstehen dieser Unmöglichkeit liegt ein weiteres existentielles Problem.

In diesem Zeitrahmen des Verstehens ist unsere Zeiterfahrung eingespannt. Alles, was wir bedenken, ist auf diese Endpunkte hin ausgerichtet. Ein reines Jetzt-Erleben ist deshalb nicht möglich. Das reine Jetzt-Erleben, das punktuelle Erleben, wäre eine künstliche Herauslösung aus dem Zeiterleben. Wir erleben aber die Zeit genauso wie den Raum, immer *mit* einer bestimmten Umgebung. Die Umgebung, die wir zeitlich erleben, ist nicht nur der Bezug zurück und vor auf die gesamte Lebenszeit, sie geht auch über die Grenzen von Geburt und Tod hinaus. Denn die Grenzen sind Horizonte, keine Mauern. Über Horizonte ist das Jenseitige – die Zeit vor der Geburt und nach unserm Tod – auch bestimmend für unser Zeitverständnis; auch wenn wir diese Zeit nicht erkennen, so wird sie in unserem Nachdenken darüber dennoch als *das Unheimliche* real. Sie bestimmt nach Heidegger sogar unser Raumverständnis. Diese Interferenz wird deutlich, wenn man die phänomenologisch verstandene Raumerfahrungen noch einmal anführt und dabei an das Unheimliche des Außen und Draußen denkt. Wo kommt das Ungeheure des Außenraumes

*Erleben des
Jetzpunktes
ist unmöglich*

das Unheimliche des Raumes wird von dem Unheimlichen der Zeit hervorgebracht

denn eigentlich her? Hier ist Heidegger aufschlussreich: Das Unheimliche des räumlichen Außen resultiert aus dem Unheimlichen des zeitlichen Außen, denn wir wissen, bildlich gesprochen, nicht, auf welcher Zeitinsel wir uns befinden und was um diese Insel herum geschieht. Das Unheimliche des Raumes wird von dem Unheimlichen der Zeit hervorgebracht. Das Gestimmtsein ist auf die Endpunkte von Geburt und Tod hin bezogen und in diesem Bezug unheimlich. Die Grundstimmungen der Zufriedenheit und der Verzweiflung, die wir bei der Phänomenologie des Raumes behandelt haben, sind damit als allgemeine Grundstimmung des Raumes wesentlich von dem Zeitverständnis und dessen Begrenzungen her bestimmt. Unsere Stimmungen gründen in einem grundsätzlichen zeitlichen Gestimmtsein, das gleichsam wie eine Saite zwischen Anfang und Ende, Geburt und Tod eingespant ist. Dieses Gestimmtsein unterhält die Beziehung zu den Grenzen unseres Lebens.

2.2.2. Grenz-Stimmung als Zeiterfahrung der Lebenswelt

Wie lässt sich die lebensweltliche Zeit erfassen?

Um die lebensweltliche Zeit zu erfassen, sind, genauso wie für den lebensweltlich erfahrenen Raum, auch gewisse Erfahrungsquellen notwendig. Die synästhetischen Erfahrungsquellen der fünf Sinne, die für das Raum-Erleben maßgeblich sind, ermöglichen nur die Gegenwartserfahrung. Für die Erfahrung von Vergangenheit und Zukunft, also für die zeitlichen Dimensionen, sind diese Sinne nicht direkt ›zuständig‹. Was sind also die eigenen Sinne für *Zeit* und gibt es sie überhaupt? So kann man von einem *inneren Sinn* sprechen, wie dies Kant verschiedentlich getan hat.³ Ob es sich dabei allerdings um einen den äußeren Sinnen vergleichbaren und

deshalb neben sie zu stellenden Sinn handelt, muss bezweifelt werden. Viel eher muss hier der Sinn für Rhythmus genannt werden, der sich nicht nur in der Musik und in der Sprache, sondern auch an den biologischen Rhythmen verdeutlichen lässt. Demnach besitzen wir eine *innere Uhr*, die wir mehr oder weniger genau ablesen können, zumeist völlig unbewusst.⁴ Wir werfen also keinen Blick auf diese Uhr oder horchen in uns hinein, sonst wäre der Zeitsinn ja auch ein optischer oder akustischer. Die Wahrnehmung der inneren Uhr ist eine leibliche Wahrnehmung oder Selbstwahrnehmung von rhythmisch verlaufender Spannung und Entspannung. Hierin spiegelt sich der zumeist zyklische Verlauf vieler Lebensrhythmen wieder, beispielsweise der Herzschlag, die Atmung der Wach- und Schlafrhythmus und vieles mehr. Der Rhythmus öffnet ein Zeitfeld, in dem wir uns orientieren können.

Neben den unmittelbar wahrgenommenen Phasen der genannten leiblichen Rhythmen verfügen wir durch Erinnerung und Erwartung aber auch über ein reflektiertes oder reflektierbares Zeitfeld. Hierbei werden die unmittelbaren Wahrnehmungen der inneren Uhr durch bewusste Reflexionen dieser Rhythmen ergänzt. Dazu gehören die Gezeiten, die, wie die Chronobiologie zeigt, bei Pflanzen und Tieren direkt und meist sehr genau abgelesen werden können, während der Mensch hier einen Kalender zu Hilfe nimmt, zunächst ergänzend, dann ausschließlich. Das Gefühl für die eigene Zeit und den eigenen Rhythmus ist dem Menschen weitgehend verloren gegangen, sicherlich auch durch den Gebrauch von Uhren und anderen Zeitmessern. In diesem Sinne kann man mit Marcel Proust tatsächlich von einem *Verlust der Zeit* sprechen. Genauer wäre das Problem allerdings benannt, wenn von einem Verlust des Zeitsinnes oder des Gefühls für den inneren Rhythmus und die innere Uhr die Rede wäre. So sind der Rhythmus und das Rhythmusgefühl *ein eigener Zeitsinn*, der allerdings

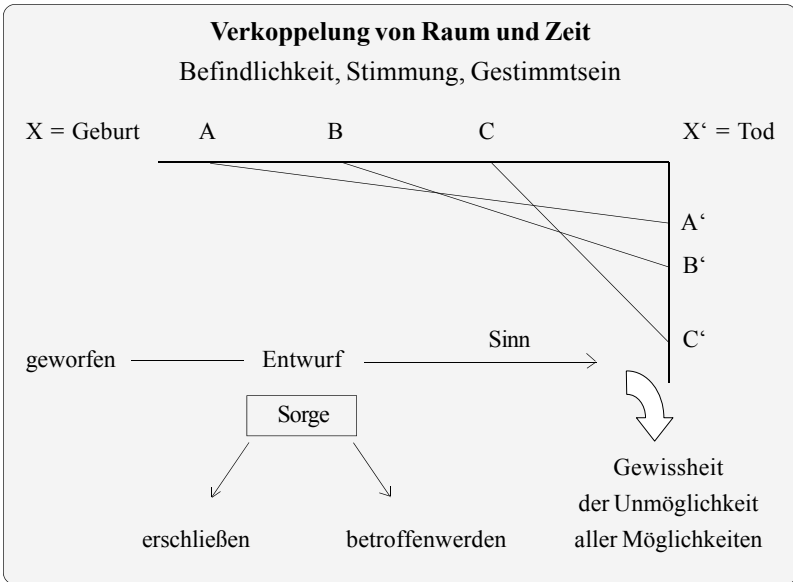
*menschliche
Zeit wird
indirekt
über die
Erinnerung
und
Erwartung
wahrgenom-
men*

dem heutigen Menschen weitgehend abhanden gekommen und durch indirekte Zeitwahrnehmungen ergänzt und ersetzt worden ist. Die menschliche Zeit wird zwar direkt von den Zeitmessern abgenommen, kann jedoch nur indirekt über Erinnerung und Erwartung wahrgenommen werden.

*Verbindung
der
kultivierten
Zeitwahrnehmung
mit der
ursprünglichen
Wahrnehmung*

Doch gerade hierbei zeigt sich die Verbindung der kultivierten Zeitwahrnehmung mit der ursprünglichen Wahrnehmung der inneren Uhr. Bei der Zeitwahrnehmung werden die Gegenwart und damit auch der Raum einem bestimmten Rhythmus zugeordnet oder in ihn eingeordnet. Es wird damit eine Dimension der Zeit eröffnet, die das Jetzt in die Gesamtheit des Zyklus einordnet, spannt und stimmt. Dabei gerät auch die Gesamtheit des Rhythmus in den Blick, vor allem der Rhythmus von Leben und Tod. Für eine kultivierte Zeiterfahrung ist also nicht mehr bzw. nicht mehr allein die innere Uhr maßgeblich, sondern die Spannung und Stimmung, die aus einer gemischten Zeiterfahrung, nämlich der direkt biologischen und der indirekten chronologischen, entstehen. Vor allem die Stimmung ist, wie wir schon bei der Raumerfahrung gesehen haben, von der Positionierung der Gegenwart und des Jetzt in der Zeiterfahrung abhängig. So hat die Morgendämmerung eine andere Stimmung als die Abenddämmerung, weil sie in einer anderen Erwartung steht.

Kommen wir zu Heidegger zurück. Für ihn ist die Zeiterfahrung eine Grund-Stimmung oder ein Gestimmtsein, weil sie über das Jetzt auf Anfang und Ende des Da hinausgreifen kann. Dadurch bekommt die Zeit eine grundsätzlich bestimmende Funktion für die Gegenwart und auch für den Raum, der immer Gegenwart bedeutet. Dieser Zusammenhang soll nun in Anlehnung an das bereits in den Blick genommene Zeitschema Husserls verdeutlicht werden:



Das Schaubild will die Spannung und Stimmung als Quelle der Zeiterfahrung verdeutlichen. Wir hatten bereits gesehen, dass die Zeit den Raum durch Stimmung und Gestimmtsein eintönt und bestimmt. Sie greift – unmittelbar durch den Zeitsinn und ergänzt durch die Zeitmessung – auf Anfang und Ende, also auf Geburt und Tod als die Grenzpunkte, zwischen denen unser Daseins gespannt und eingespannt ist, hinaus. Dieser Vor- und Rückgriff ist gerade wegen der Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit für uns bedrohlich und unheimlich.

*Spannung
und
Stimmung
als Quelle
der Zeit-
erfahrung*

Veranschaulichen wir uns das Schaubild zunächst einmal genauer: Die Horizontale von X zu X' , die von Husserls Graphik übernommen wurde, bezeichnet den Zeitpfeil der physikalischen, chronologischen und abstrakten Zeit und ihre einzelnen Phasen. In diesem Zeitpfeil beziehen wir uns durch unser Zeitverständnis auf ein Ende, das wir allerdings vom

Gerichtetsein
des Entwurfes
auf
die schlecht-
hinnige
Unmöglich-
keit der
Möglichkeit

Zeitpunkt her nicht kennen. Im Ergreifen des auf die Zukunft hin ausgerichteten Entwurfes erfassen wir mit der Tatsache der Begrenztheit und Endlichkeit unserer Existenz jedoch die *Unmöglichkeit der Möglichkeit*. Diese Gewissheit ist, im Unterschied zum Zeitpunkt des Endes, sicher. Diese schlechtinnige Unmöglichkeit der Möglichkeit ist es, worauf sich der Entwurf richtet und an dem er, wie es Heidegger formuliert, *zurückprallt*: Alle Entwürfe werden von der Sterblichkeit zunichte gemacht.

Solange diese Unmöglichkeit der Möglichkeit hinausgeschoben ist – beispielsweise in der Jugend, in der der Tod normalerweise nicht vor Augen steht – ist die Möglichkeit der Verwirklichung des Entwurfes größer. Sie nimmt allerdings immer mehr ab, je näher die Gewissheit des Endes rückt. Auch diesen Sachverhalt soll das Schaubild vermittels der einzelnen verweisenden Linien anzeigen. Die entsprechenden Linien sind eben nicht gerade und horizontal ausgerichtet, sondern neigen sich mit zunehmender Lebenszeit nach unten hin auf die Gewissheit der Unmöglichkeit aller Möglichkeiten. Hier eröffnet sich also eine der Erfahrungsquellen von Zeit: nämlich unser Zeitverständnis von den absoluten Grenzpunkten unserer Existenz, die uns *durch das Gestimmtsein des Verstehens* deutlich wird. Zur Stimmung und zum Gestimmtsein heißt es bei Heidegger:

»Vor aller Psychologie der Stimmungen, die zudem noch völlig brach liegt, gilt es, dieses Phänomen als fundamentales Existenzial zu sehen und in seiner Struktur zu umreißen« (Heidegger SuZ, 134)

Gestimmtsein
des Selbstver-
stehens als
Existenzial

Vor einer Befassung mit den Stimmungen gilt es also, das Phänomen der Stimmung bzw. des Gestimmtseins als fundamentales Phänomen der Zeiterfahrung, d.h. als *Existenzial* zu sehen. Existenzial meint in diesem Zusammenhang, dass das

Bewusstsein durch die Eigenart, Seinsgewissheit bzw. Wissen von Sein zu sein, der eigenen Existenz eine bestimmte inhaltliche Richtung gibt.

»Der ungestörte Gleichmut ebenso wie die gehemmte Mißmut des alltäglichen Besorgens, das Übergleiten von jenem in diesen und umgekehrt, das Ausgleiten in Verstimmungen sind ontologisch nicht nichts, mögen diese Phänomene als das vermeintlich Gleichgültigste und Flüchtigste im Dasein unbeachtet bleiben. Daß Stimmungen verdorben werden und umschlagen können, sagt nur, daß das Dasein je schon immer gestimmt ist. Die oft anhaltende, ebenmäßige und fahle Ungestimmtheit, die nicht mit Verstimmung verwechselt werden darf, ist so wenig nichts, daß gerade in ihr das Dasein ihm selbst überdrüssig wird [z.B. in der Langeweile, S.G.]. Das Sein des Da ist in solcher Verstimmung als offenbar geworden. Warum, *weiß* man nicht. Und das Dasein kann dergleichen nicht wissen, weil die Erschließungsmöglichkeiten des Erkennens viel zu kurz tragen gegenüber dem ursprünglichen Erschließen der Stimmungen, in denen das Dasein vor sein Sein als Da gebracht ist« (ebd.).

Das *Da*, die Faktizität unseres Daseins wird durch die Stimmung erschlossen. Sie stellt eine Art von Vorwissen dar. Es handelt sich hierbei nicht um ein genaues, sicheres Wissen, es handelt sich um nichts, was ich konkret angeben könnte. Was sich erschließt, ist die Tatsache, *da* zu sein. Mit diesem Da erschließen sich auch das *Woher* und das *Wohin*, also die Bezüge zum Ursprung und zum Ende des Lebens als diffuses Vorwissen. Diffus deshalb, weil ich ja von den Grenzen des Lebens – das hatten wir in Kapitel 2.2.1. behandelt – weder konkrete Kenntnis besitze noch erlangen kann. Dieses Vorwissen ist eigentlich ein Gefühl, welches aber zur Grundlage

*Faktizität
unseres
Daseins
wird durch
die Stim-
mung
erschlossen*

allen Verstehens wird. Denn es *entsteht* etwas in dem bloßen Gefühl, da zu sein. Über dieses Da wird alles Weitere erschlossen.

»In der Gestimmtheit ist immer schon stimmungsmäßig das Dasein als *das* Seiende erschlossen, dem das Dasein in seinem Sein überantwortet wurde als dem Sein, das es existierend zu sein hat« (ebd.).

*Überantwortung
als fundamentaler
Zwang zum
Existieren*

Im Zentrum dieses zugegebenermaßen etwas überfrachteten Satzes steht der Begriff der *Überantwortung*. Er bringt zum Ausdruck, in das Dasein ohne eigene Initiative versetzt zu sein und es als solches leben zu müssen. Wir können uns zwar wünschen oder vorstellen, ein Anderer zu sein und in einem anderen Zeitalter zu leben, wir mögen auch in Rollen schlüpfen und als Schauspieler andere Menschen, andere Situationen und andere Geschichten spielen, aber all das bleibt ein zeitweiliges Ausweichen vor der Überantwortung, da zu sein. Dieses Sein, das wir sind, übernehmen und wieder zurückgeben zu müssen, ist ein fundamentaler *Zwang zum Existieren*. Das ›Dass es ist‹ ist Faktizität, das heißt: nicht aufzuhebende Notwendigkeit.

»Und gerade in der gleichgültigsten und harmlosesten Alltäglichkeit kann das Sein des Daseins als nacktes ›Daß es ist und zu sein hat‹ aufbrechen. Das pure ›daß es ist‹ zeigt sich, das Woher und Wohin bleiben im Dunkel« (ebd.).

Plötzlich bricht das ›Dass es ist‹ des Da auf: Dies stellt kein intellektuelles Geschehen dar, sondern ein Gefühlsgeschehen bzw. ein Stimmungsgeschehen. Plötzlich bricht auf, *dass* wir ins Sein gezwungen sind. Gleichzeitig mit diesem zwanghaften, notwendigen Aufbrechen der Faktizität bleiben die Grenzen, das *Woher* und das *Wohin*, verhüllt.

Hier haben wir nun eine sehr interessante Analogie zu un-

seren Überlegungen den lebensweltlichen Raum betreffend. Auch dort haben wir uns mit einer Innen- und mit einer Außenseite beschäftigt. Jetzt, durch die Faktizität des existenziellen Gestimmtheits, erhellt sich uns der Sinn dieser Aufteilung von Innen und Außen: Die Innenseite stellt die Faktizität des Sein-Müssens dar – jetzt und hier als dieser und jener. Die Außenseite hingegen kündigt die unheimlichen Bestimmungen, die das Innen wesentlich mitbestimmen, an: das Woher und das Wohin, das unbekannt, dunkel, in seinem ›Warum‹ und ›Wieso‹ nicht erkennbar, nicht bestimmbar und unheimlich ist.

*Innen/Außen
der Raum-
erfahrung
stimmt
sich im
Seinmüssen
und Woher/
Wohin der
Zeiterfahrung*

Der Hinweis von Heidegger, dass das Raumbewusstsein durch das Zeitbewusstsein gestimmt und damit bestimmt wird, macht also plausibel, warum sich der formale geometrische Raumbegriff als gegen die zeitliche Bestimmung abgrenzt, und warum der Raum im Alltag und in den Wissenschaften – außer natürlich in der modernen Physik – ohne die Zeit begriffen und zugrunde gelegt wird. Das Motiv liegt in der Entladung des Raumes von seiner Gestimmtheit, besser gesagt im Versuch, dies zu tun. Aber jeder Raum, auch der Raum, in dem Experimente ausgeführt werden, ist ein zeitlich bestimmter und gestimmter Raum und von daher nie leer, neutral oder sachlich.

Das Raumbewusstsein mit seinem Gegensatz von Innen und Außen und den damit gesetzten Inszenierungen des Vertrauens und des Unheimlichen entsteht in der existenziellen Tiefe der Zeit und kommt aus ihr hervor. Der Gegensatz von *unheimlich* und *vertraut* steigt also aus dem zeitlichen Bewusstsein auf. Im Alltäglichen kämpfen wir gegen das Unheimliche an und konstruieren den Raum mit reiner Gegenwart, auch um unser Leben als Wohnen zu organisieren. Dieser vom Unheimlichen weitgehend abgeschiedene Raum lässt uns unsere alltäglichen Angelegenheiten verrichten und ge-

*Raum-
bewusstsein
entsteht
in der
existenziellen
Tiefe der Zeit*

stalten. Wir versuchen dabei aber, den Raum weiter zu neutralisieren, weil der Raum durch das Zeitbewusstsein ständig bedroht bleibt. Diese weiteren Abstraktionen führen dann zu einem von der Zeit abgetrennten geometrischen Raum.

Das Zeitbewusstsein erschließt das Woher und das Wohin, Ursprung und Tod, und vergegenwärtigt diese Grenzen auf unheimliche Weise. Für Heidegger ist allerdings das Wohin maßgeblicher als das Woher, was eine Beschneidung der von ihm dargelegten Perspektive auf die Zeitdimensionen darstellt. Denn das Dasein wird nicht nur vom Wohin, vom Tod, sondern ebenso vom Ursprung bedroht. Wir kommen darauf noch zu sprechen.

Durch die Stimmung und ihren Bezug zu Anfang und Ende erkennen wir unser Da, vom Anfang her in die Welt geworfen und vom Ende her aus der Welt herausgerissen zu sein. Wir entwerfen uns aus der Situation des *Geworfenseins* in einen konkreten Lebensplan hinein und müssen uns dabei wiederum an dem Ende orientieren. Der Sinn dessen, was erschlossen wird, bezieht also im Entwurf das Geworfensein auf die äußerste Grenze. Dieses *An-die-Grenze-Stoßen* gibt dem Sinnbezug eine eigenartige Rückwirkung und bewirkt die primären Reflexionen des eigenen Daseins.

*Sinn kann
nur bio-
graphisch
erschlossen
werden*

Bereits hier erkennen wir, dass solche Sinnbezüge immer an einer Biographie ausgerichtet sind. *Der Sinn kann nur biographisch erschlossen werden.* Es gibt keinen Sinn zwischen bloßen Vorkommnissen, wenn sie nicht im Rahmen eines Lebensentwurfes auftauchen oder eingebunden werden. Der Sinn bezeichnet immer das Sinnhafte von Handlung und entsteht aus dem Zeitbewusstsein und dessen Bezug zu den Grenzen des Lebens. Diese Grenzpunkte sind nicht nur formale Bestimmungsgründe, welche den bloßen Beginn und Abschluss der Linie eines Zeitpfeils bilden, sie sind nicht absolut. Es handelt sich vielmehr um Grenzen einer Geschich-

te, die – wie wir noch sehen werden – fließend ineinander übergehen. Geburt und Tod werden als Grenzen einer Geschichte, nicht als Eckpunkte eines Zeitpfeils gesehen.

*Geburt
und Tod
als Grenzen
einer
Geschichte*

Wichtig ist dabei in unserem Zusammenhang, im Auge zu behalten, dass sich, auch für Heidegger, das Dasein in seiner Geworfenheit zunächst einmal von seiner Bestimmung abkehrt und vor dieser Befindlichkeit ausweicht. Auch das ist eine für unsere Untersuchung wichtige Tendenz des Daseins, die dafür verantwortlich ist, dass wir es nicht mit offenen, sondern mit verdeckten Strukturen zu tun haben. Sie treten nicht zutage, weil sie unangenehm sind. Wir haben es hier also mit einer Gewissheit zu tun, die paradoxerweise erst erschlossen werden muss, weil wir in einer ausweichenden Weise mit ihr umgehen.

Das Ausweichen beginnt bereits damit, dass ich mich voll und ganz der Alltäglichkeit zuwende und mich ihr überlasse. Das ist die *alltägliche* Art und Weise, dem Grundverständnis des Selbst auszuweichen. Die andere Art ist eher *intellektuell* und zeigt sich darin, dass ich den existenziellen Zeitbegriff selber neutralisiere, indem ich Lebenszeit physikalisch verstehe. Was dabei neutralisiert wird, ist für Heidegger die Gewissheit unseres *Seins zum Tode*. Über Heidegger hinaus kann man ergänzen, dass mit der physikalischen oder chronologischen Zeit auch das Woher und die daraus entstehende Belastung eines geborenen Daseins neutralisiert wird.

*alltägliche
und
intellektuelle
Art und
Weise, dem
Grund-
verständnis
des Selbst
auszuweichen*

Beim Verstehen werden gerade solche Sinnstrukturen erfasst. Verstehen hat deshalb immer einen lebensgeschichtlichen Hintergrund. Heidegger stellt in *Sein und Zeit* in dem wichtigen Paragraphen 31 diesen Zusammenhang von Lebenszeit und Verstehen her, indem er das Verstehen auf die Stimmung bzw. auf das Gestimmtsein bezieht. Der entscheidenden Satz lautet: »Verstehen ist immer gestimmtes« (Heidegger SuZ, 142).

*Verstehen
ist Erfassen
von Sinn-
konstruktionen*

Das Gestimmtsein unterscheidet das Verstehen von logischen Vorgängen des Begreifens. Das Verstehen greift neben einem inhaltlichen Erfassen von logischen Zusammenhängen immer die Lebenszeit und ihren Bezug zu den Grenzen des Lebens mit auf.

*Verstehen
heißt das
Erschließen
des Zeit-
zusammen-
hanges*

Heidegger nimmt hier methodisch die hermeneutische Tradition des Verstehens auf, deren Grundfrage lautet: *Was heißt Verstehen?* Das Verstehen als zentrale Methode der Geisteswissenschaften bezieht Sinnzusammenhänge auf die Lebenszeit. Heidegger führt diesen Gedanken weiter, indem er Zeit zu einer Kategorie macht, aus der alles Verstehen hervorgeht. *Verstehen heißt das Erschließen des Zeitzusammenhanges.* Dieser Zusammenhang wird über die Stimmungen zugänglich. Ich verstehe also etwas, wenn ich nicht nur den Inhalt einer Angelegenheit verstehe, sondern wenn es ebenso in einen Lebenszusammenhang eingebunden werden kann. Diese Einbindung ist nur über das Gestimmtsein möglich, da nur die Stimmungen den Bezug zu Anfang und Ende – die ja faktisch nicht gegeben sind – herstellen. Deshalb ist die Stimmung, gerade wenn sie diffus ist, von zentraler Bedeutung für das Verstehen. Ohne Stimmungen kann es kein Verstehen geben. Gehe ich nun davon aus, wie Heidegger es getan hat, dass die Zeitlichkeit auch derart bestimmend für die Stimmung des Raumes ist, dann ist Zeit als Quelle primär für das Selbstverstehen.

*Zeit ist für
das Selbst-
verstehen
primär*

Wie *erfahren* wir also die Zeit? Natürlich nicht, indem wir auf die Uhr schauen. Denn im Messvorgang haben wir es mit einer Form von neutralisierter Zeit zu tun. Auch der Blick auf die biologische Uhr vermittelt keine Zeiterfahrung, zumal uns dieser Blick zumeist verwehrt bleibt. Die Zeit ist aber ein offensichtliches Phänomen und als Stimmung Quelle unseres Da. Durch die Stimmung bzw. das Gestimmtsein wird das eigene Leben als Da erfasst. Im Ausgang von dem Da, also der

Erkenntnis, da zu sein, ergibt sich die *Faktizität*. Sie ist die Grundlage für das Faktische, welches diesen Ursprung aus der Stimmung jedoch nicht mehr zu erkennen gibt.

Kommen wir nun auf den Sinnbegriff zu sprechen, wie ihn Heidegger in *Sein und Zeit* entwickelt hat:

»Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird« (Heidegger SuZ, 151).

Sinn ergibt sich aus der strukturellen Ausrichtung des Entwurfes hin auf Zukunft

Sinn umfasst alle Maßnahmen des nach vorne gerichteten Seins: etwas *vor-haben*, etwas *vor-sehen*, auf etwas hin *vor-greifen*. Sinn ist das auf die Zukunft gerichtete, zeigende Woraufhin des Entwurfs, aus dem etwas *als* etwas verständlich wird; nicht, indem ich es einem Oberbegriff oder einen Sachzusammenhang logisch zuordne. Verstehen heißt, etwas in den zeitlichen Zusammenhang stellen. Nur auf diese Weise wird überhaupt etwas verstanden. Verstehen ist das Einordnen in den Zeitzusammenhang und grenzt sich somit gegen alle anderen Formen des Begreifens und Übernehmens ab.

Die *Sorge* ist deshalb die umfassende Verstehensform, wie in der unteren Zeile des oberen Schaubildes zu finden ist: Sorge fasst Geworfensein, Entwurf und Sinn zusammen. Sie ist das strukturierte Woraufhin in seiner Gesamtheit. Die Sorge als Grundbegriff Heideggers bezieht sich dabei nicht allein auf das konkrete Besorgen. Grundsätzlicher versteht sich unter dem Begriff Sorge die vollständige Ausrichtung auf die Zukunft. Sie bildet den Begriff, welcher von der alltags-sprachlichen Verwendung (sich kümmern, sich kümmern um etwas oder jemanden) ausgeht, um den Zusammenhang, der sich in diesem konkreten Gebrauch schon zeigt, auf den grundlegenden Sinnzusammenhang des Verstehens zu erweitern. Die Sorge ist damit ein Begriff für das existenzielle Zeitverstehen. Aus dieser Perspektive muss jedes Verstehen als

Sorge als umfassende Verstehensform

Zeitverstehen verstanden werden.

Die Sorge hat einerseits erschließenden Charakter, denn sie eröffnet uns das, was wir zu tun haben, was uns bevorsteht, was wir planen und umsetzen wollen. Andererseits aber verweist sie darauf, dass wir unmittelbar in eine Angelegenheit verwickelt sind. Sorge meint also auch die Tatsache, dass uns überhaupt etwas betreffen kann. Für Heidegger ist das nur möglich, weil wir uns immer schon zeitlich verstehen. *Betroffenheit* ist eine Reaktion aus einem zeitlichen Situationsverständnis: Etwas macht uns betroffen, weil wir es im zeitlichen Zusammenhang der Grundstimmung verstehen. Wenn uns etwas bewegt, so ist unsere Betroffenheit nicht nur inhaltlich bestimmt, sondern durch ein tiefergehendes zeitliches Bezugnehmen, wie es die Stimmung leistet, gekennzeichnet.

Betroffenheit macht uns deutlich, dass wir in Geschichte leben

Die Betroffenheit macht uns auch deutlich, dass wir *in Geschichte leben*. Die Geschichte ist ein Phänomen, das nur unserem zeitlichen Verständnis zu verdanken ist. Die folgende Aussage Heideggers werden wir später noch einmal aufgreifen und kritisch betrachten. Zunächst aber gilt es, zu verstehen, was Heidegger zur Geschichte sagt.

»Die Analyse der Geschichtlichkeit des Daseins versucht zu zeigen, daß dieses Seiende nicht ›zeitlich‹ ist, weil es ›in der Geschichte steht‹, sondern daß es umgekehrt geschichtlich nur existiert und existieren kann, weil es im Grund seines Seins zeitlich ist« (Heidegger SuZ, 376).

Geschichte ist Folge unseres ursprünglichen Zeitbegriffes

Wir können Geschichte also nur erfahren, weil wir Zeit erfahren und einen Zeitbegriff haben. Geschichte meint nun nicht nur die Rekonstruktion der Ereignisse. Wir geben uns oder suchen keine Geschichte, so wie man für Sachverhalte eine Geschichte sucht oder für die Natur eine Naturgeschichte bzw. eine Evolution sucht. Es ist umgekehrt: Weil wir zeitli-

ches Bewusstsein haben, denken wir geschichtlich und verstehen Geschichte. Geschichte ist eine Art des Verstehens und auf diese Art und Weise eine Folge unseres ursprünglichen Zeitbegriffes. Heidegger bereitet damit einen Geschichtsbegriff vor, der für unsere Untersuchung von großer Tragweite ist. Wir leben in Geschichte und, wie wir hier schon ergänzen können, *in Geschichten*, weil wir ein Zeitverständnis haben, das unsere Existenz erschließt.

Das Zeitbewusstsein ist maßgeblich, um Geschichte zu erleben und zu verstehen. Dieser Zusammenhang gilt auch umgekehrt: Wenn wir Einzelheiten bzw. irgendwelche Ereignisse in der Geschichte verstehen wollen, dann können wir sie nur zeitlich verstehen, wie wir alles nur zeitlich verstehen können. Das heißt wiederum, dass wir auch alles, was wir zeitlich verstehen, geschichtlich verstehen. Dies gilt auch dann, wie wir noch sehen werden, für Zusammenhänge, die wir rein kausal zu verstehen meinen; auch sie sind von einem lebensgeschichtlichen Zusammenhang abgeleitet.

Ein letztes Zitat fasst das Konzept der Zeitlichkeit bei Heidegger noch einmal zusammen:

»Nur Seiendes, das wesenhaft in seinem Sein zukünftig ist, so daß es frei für seinen Tod an ihm zerschellend auf sein faktisches Da sich zurückwerfen lassen kann, das heißt nur Seiendes, das als zukünftiges gleichursprünglich gewesen d ist, kann, sich selbst die ererbte Möglichkeit überliefernd, die eigene Geworfenheit übernehmen und augenblicklich sein für ›seine Zeit‹. Nur eigentliche Zeitlichkeit, die zugleich endlich ist, macht so etwas wie Schicksal, das heißt eigentliche Geschichtlichkeit möglich« (Heidegger SuZ, 385).

Der Zeitbegriff ist für Heidegger allem voran an der Zukunft orientiert. Wir richten uns zeitlich nach vorne und geraten so

*Schicksal
ist Reflexion
auf Zeit und
Geschichte*

an unsere Grenze, die uns zurückwirft oder zurückprallen lässt. Dieses Zurückprallen ist eine Reflexion, welche uns über das gesamte Dasein in seiner zeitlichen Erstreckung samt seinem Woher und Wohin nachdenken lässt. Hierdurch wird das eigene Leben als eine Art *Schicksal* erfasst. Schicksal meint etwas anderes als bloße Zeit oder Geschichte. Schicksal ist schon die Reflexion der Zeit und der Geschichte. Sie versucht, dem Leben eine Deutung aus einem Grund heraus zu geben, der nicht erfasst oder erfahren werden kann. Es sind die Grenzen des Lebens und die damit gegebene Einbindung in die Geschichte.

Man spricht normalerweise von Schicksal, wenn gewaltige oder negative Ereignisse eintreten. Heidegger zeigt aber, dass das Verstehen des eigenen Lebens immer unter der Prämisse des Schicksalhaften steht. *Bevor wir ein Ereignis als Schicksalsschlag bewerten, haben wir unser Leben immer schon als Schicksal vorverstanden.* Die letzte Stufe des zeitlichen Verstehens oder des Selbstverstehens besteht deshalb darin, das eigene Leben ganz und gar in das Licht des Schicksals oder des Schicksalhaften zu rücken.

Stimmung ist schicksalhaft

Der Schicksalsbegriff entsteht für Heidegger durch das besorgende Nach-Vorne-Schauen, durch das Abprallen und das Zurückgeworfenwerden auf die Unbestimmtheit des eigenen Ursprungs. In dieser Kreisbewegung der Reflexion stimmt sich das eigene Dasein als schicksalhaft ein. Damit ist die Stimmung, in der wir uns verstehen, noch einmal von ihrem letzten Grund aus zum Ausdruck gebracht: sie ist *schicksalhaft*.

2.2.3. Erfahrungsquellen der Zeit

Wir sind in unserer Auseinandersetzung mit dem lebensweltlichen Zeitbegriff bei der Frage angelangt, wie die Lebenswelt durch den Zeitbegriff aufgeschlüsselt und aufgeschlossen werden kann. Der Zeitbegriff gehört mit zu den schwierigsten Themen einer philosophischen Auseinandersetzung. Das Problem liegt darin, dass wir keinen klar definierbaren Zeitsinn haben. Zeit ist deshalb schon lebensweltlich ein komplexes Phänomen, denn hier vermischt sich ein unmittelbarer Zeitsinn (Rhythmus) mit einem reflexiven Zeitsinn (Erinnerung, Erwartung). Dazu kommt das eigentlich gravierende Problem, dass der physikalische Zeitbegriff wie selbstverständlich der Lebenswelt zugrunde gelegt wird, so dass die erlebte Zeit normalerweise völlig verborgen bleibt. Da beide Begriffe, der physikalische wie der lebensweltliche, – wie schon im Falle des Raumes – ebenfalls vermischt sind, haben wir große Schwierigkeiten nicht nur beim Verstehens und Verständnis der eigenen Lebenswelt, sondern auch beim Umgang mit alltäglicher Zeit. Sie ist für uns ein fremdes, nicht fassbares und unheimliches Phänomen, das den Eindruck eines sinnlosen Verrinnens hinterlässt. Versuchen wir deshalb, uns dem Problem eingehender zu nähern.

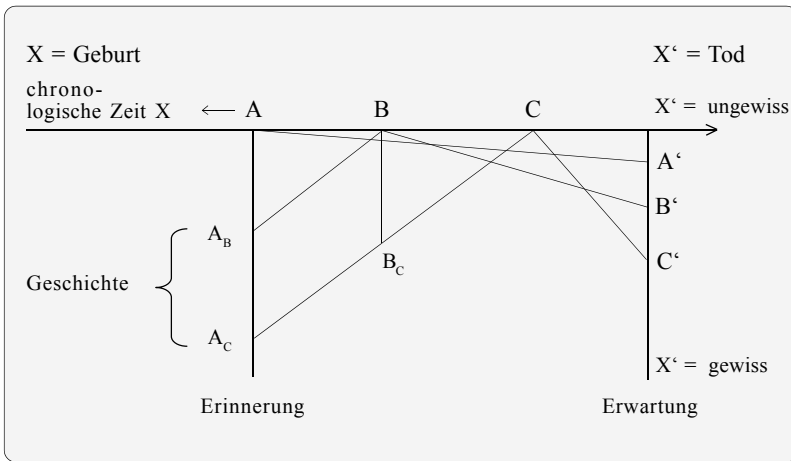
*Probleme
im Umgang
mit der
alltäglichen
Zeit*

Das Schaubild auf der nächsten Seite fasst die beiden vorangegangenen Schaubilder zusammen: Auf der linken Seite haben wir die Erinnerungsarbeit, die Husserl in seinen Überlegungen zum Zeitbegriff als *Absinken* der Erinnerung verstanden hat. Erinnerung beutet dabei keine Wiederholung feststehender Daten, sondern beschreibt den Komplex, innerhalb dessen bestimmte Ereignisse in der Zeit immer wieder als Geschichten oder als kleine Episoden in Erinnerung gerufen und dabei variiert und modifiziert werden. Im Zuge der Erinnerung

*Erinnerung
als
Modifikation
des
geschichtlichen
Ereignisses*

Die Kategorien der Handlung: Zeit

an ein Ereignis des gestrigen Tages, etwa an den Kinobesuch am Abend, findet eine Modifikation statt – allerdings keine Modifikation des Zeitpunktes, sondern eine Modifikation des Ereignisses in seiner geschichtlichen Dimension. Selbstverständlich bleiben auch im Wiederholen der Erinnerung die Daten – etwa der Filmbeginn um 20 Uhr – fest und variieren nicht. Was modifiziert wird, ist vielmehr das Ereignis, das zu diesem Zeitpunkt stattgefunden hat.



Auch Husserl argumentiert in seinen Beispielen immer mit Episoden, die in der Erinnerung aufgearbeitet werden, nicht mit Daten – auch wenn er diesen Zusammenhang nicht erkennt und die Episoden so behandelt, als ob es um Daten ginge. Wenn wir Husserl nun in diesem Punkt besser verstehen wollen, kommen wir zur Einsicht, dass es bei seinen Untersuchungen gerade nicht um irgendein bestimmtes Datum geht, wie etwa um die Uhrzeit gestern Abend, sondern um das Ereignis, das zu dieser Uhrzeit stattgefunden hat.

Wir haben es also bei der Erinnerung mit Episoden zu tun, die sich in und mit der Erinnerung verändern. Diese Epo-

Zeit der Lebenswelt ist zwischen Erinnerung und Erwartung eingespannt

den, insofern wir sie (im Schaubild ausgehend von den Punkten B oder C) auf der chronologischen Zeitskala betrachten, sind Momente, die sowohl von der Erinnerung (A_B ; A_C) und der Wiedererinnerung (B_C) bestimmt werden (verdeutlicht durch die abfallenden Linien), als auch durch die Erwartung, wie wir es im Zusammenhang mit Heidegger und seiner Analyse der Zeit herausgestellt haben. Die Erwartung ist dabei zunächst die grundsätzliche Erwartung des Endes. Diese Erwartung, bei der C von C' zurückprallt, ist zwar nicht als solche zu bestimmen, sie findet aber ihre Konkretisierung in der Ausrichtung des Entwurfes auf den endlichen Horizont, der das Leben begrenzt und bestimmt. Die lebensweltliche Zeit ist damit eingespannt in die beiden Horizonte der Erinnerung samt deren Modifikationen einerseits und der auf die Endlichkeit ausgerichteten Erwartung andererseits. Ihr bestimmender Faktor ist diese Spannung.

Die chronologische Zeit bildet diese Erfahrung nur abstrakt ab. Sie stellt eine Festlegung dar und ist ein Übereinkommen von bestimmten Einteilungen. Zwar vermag sie den äußeren Rahmen abzugeben, aber sie sagt überhaupt nichts über die erlebte Zeit aus, durch welche sich die Lebensgeschichte aufbaut. Auch diesen Sachverhalt versucht das Schaubild im unteren Bereich zu verdeutlichen: Die chronologische Zeit ist dabei nur ein Pfeil, der ins Ungewisse geht. In chronologischer Hinsicht verfügen wir zwar über sichere Daten, allerdings nicht über die Daten unseres eigenen Endes. Es handelt sich also um einen ungewissen Horizont, während wir im Falle der erlebten Zeit eine zunehmende Gewissheit bekommen, dass unser Leben begrenzt ist.

Bereits die Erwähnung des Begriffs Geschichte zeigt allerdings, dass die Zeit einer weiteren Bestimmung bedarf: Zeit braucht als lebensweltliche Zeit bzw. als Zeit in der Lebenswelt und als Erfahrungsquelle für den lebensweltlichen Um-

*chronologische Zeit
ist die
Konvention
bestimmter
Einteilungen*

*Geschichte
ist nicht
gleichbedeu-
tend mit Zeit*

gang diese weitere Dimension, die zur Bestimmung dessen, was Zeit ist, hinzukommen muss. Die Bestimmung der Zeit aus etwas anderem heraus werden wir im Folgenden jedoch vertiefen müssen, denn: *Geschichte ist nicht gleich Zeit.*

Heidegger versteht den Begriff der Geschichte ganz im Sinne des alltäglichen Gebrauchs, nämlich als Zeitgeschichte, als Ablauf von Epochen usw. Die letzten Zitate von Heidegger machten allerdings bereits deutlich, dass wir die Zeitgeschichte nur verstehen, weil wir ein Zeitverständnis haben, weil wir also Zeit existenziell von den Grenzen her verstehen. Wir verstehen Zeit immer schon als von der Erinnerung gespeiste und mit Erwartung auf konkrete Ziele und auf das allgemeine Ziel hin ausgerichtete Zeit. Nur weil wir die Zeit in dieser Art und Weise denken, so Heideggers These in *Sein und Zeit*, können wir Geschichte verstehen; und wenn wir Geschichte verstehen, dann verstehen wir sie als Schicksal. Die Zeit als Schicksal zu verstehen heißt, sie nicht als einfachen Ablauf von Epochen – Altertum, Mittelalter, Neuzeit – zu verstehen, sondern als ein Ineinandergreifen von einzelnen Geschichten und ihren Auswirkungen – letztlich also als ein lebendiges Gewebe von Geschichten.

*Geschichte
als
lebendiges
Gewebe von
Geschichten*

Dennoch ist dieses Verständnis Heideggers nur das Verständnis von Geschichte als Zeitgeschichte, als Epoche usw. Geschichte hat aber noch etwas Eigenes, das durch Zeit – auch durch existenziell verstandene Zeit – nicht erschlossen ist. Hier stoßen wir auch an die Grenze der Zeitphilosophie Heideggers: Zwar können wir durch die Zeit das Schicksalhafte oder das Geschick erfassen, aber wir erkennen es nur. In dem *aktiven* Moment von Schicksal und Geschick liegt aber das Eigentümliche, das der Zeitbegriff nicht erschließen kann.

Heidegger hat selbst bemerkt, dass die Geschichte über den Zeitbegriff hinausgeht. In seiner späteren Philosophie lehrt er, dass das Denken, wenn es die Zeit denkt, in eine

Kehre gerät und mit eine solcher Kehre das Sein von seiner Geschichte her denkt. Heidegger hat hierbei aber den Geschichtsbegriff mystifiziert, wie überhaupt das Denken seiner späten Phase gegenüber den Ausführungen in *Sein und Zeit* an Prägnanz und Präzision verliert. Deshalb wollen wir uns hier auf *Sein und Zeit* beschränken, auch wenn dieses Werk den Geschichtsbegriff noch nicht in seiner Eigenständigkeit erfasst, sondern auf das Zeitverstehen reduziert. Dennoch bleibt der Zeitbegriff, wie ihn Heidegger hier vorgelegt hat, für den Begriff der Geschichte eine wichtige Voraussetzung: Denn lediglich das Zeitverstehen ermöglicht es, Geschichte überhaupt *erkennend in den Blick zu bekommen*. Kommen wir somit zu der Auslegung von Schicksal und Geschick:

Geschichte geht über den Zeitbegriff hinaus

»In ihm [dem Schicksal, S.G.] gründet mit das Geschick, worunter wir das Geschehen des Daseins im Mitsein mit Anderen verstehen. Das schicksalhafte Geschick kann in der Wiederholung ausdrücklich erschlossen werden hinsichtlich seiner Verhaftung an das überkommene Erbe. Die Wiederholung macht dem Dasein seine eigene Geschichte erst offenbar« (Heidegger SuZ, 386).

Was Heidegger hier zu erkennen gibt, geht bereits über seinen eigenen Zeitbegriff hinaus. Das Geschick des Schicksals oder das, was uns die Geschichte zu bieten hat, erschließen wir nämlich nicht durch das Zeitverstehen, sondern durch die *Wiederholung des Geschehens*, d.h. indem wir erinnern immer wieder durchgehen, was passiert ist, sei es, dass wir Geschichten hören oder uns mit der Zeitgeschichte beschäftigen, uns also auf diese Art und Weise mit dem Schicksal und mit dem Geschick auseinandersetzen. Diese Dimensionen erfassen wir nicht mehr mit dem Zeitbegriff, sei er physikalisch, phänomenologisch oder existentiell. Dazu ist es not-

Geschick und Geschichte erschließen sich durch Rekonstruktion

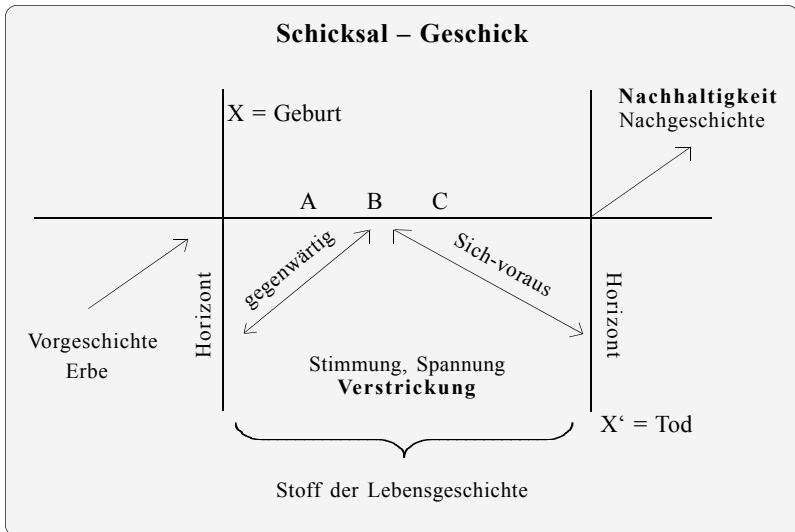
wendig, das Geschehen zu wiederholen. In der Wiederholung wird das Geschehene zur Geschichte und zu Geschichten des Historikers, des Erzählers oder des Filmemachers. Sie wiederholen das Geschehene und gestalten es dabei gleichzeitig neu. Die Geschichte oder das *In-Geschichten-sein* wird zusätzlich noch explizit gemacht und bekommt damit nicht nur ein eigenes Gebilde, sondern wird auch als solches, als eigenes geschichtliches Gebilde, herausgehoben und deutlich gemacht. Diese Verwandlung des Geschehens in Geschichte leistet nicht das Zeitverstehen allein. Geschichte wird in der ausdrücklichen Nachbearbeitung dessen, was geschehen ist, erschlossen. Die Nachbearbeitung verwandelt Lebenszeit zu Geschichte.

2.3. Der geschichtliche Horizont existenzieller Zeiterfahrung

2.3.1. In-Geschichte(n)-sein

*Zeitgeschichte
setzt sich
aus
Geschichten
zusammen*

Das Schaubild, das sich mit dem Phänomen des *In-Geschichte-seins* befasst, soll nicht nur den Unterschied zwischen chronologischer und lebensweltlicher Zeit, sondern auch den Unterschied zwischen Geschichte und Geschichten herausstellen. Der auf die Zeitgeschichte bezogene Geschichtsbegriff, den wir normalerweise in der Schule oder an der Universität als Fach kennenlernen, lässt nicht oder nicht mehr deutlich werden, dass wir selbst *in Geschichten* leben, dass die umfassende Geschichte bzw. die so genannte Zeitgeschichte also ausschließlich aus diesen kleinen Geschichten besteht. Bestenfalls ergibt sich dieser Zusammenhang, wenn wir die naheliegende Vergangenheit betrachten, soweit sie durch die Geschichten der Zeitzeugen noch dokumentiert



wird. Wenn wir jedoch im alltäglichen Umgang davon sprechen, dass wir *in Geschichte* leben, meinen wir damit die umfassende Zeitgeschichte und schließen darin selten die Vorstellung ein, dass sich diese Geschichte aus Geschichten zusammensetzt. Ganz ausgeschlossen aber scheint uns die Vorstellung, dass wir auch aktuell, im Jetzt, in Geschichten leben. Diese Erkenntnis gehört nicht zu dem alltäglichen Repertoire der Besinnung, auch nicht zum Repertoire der philosophischen Besinnung. Ausgenommen ist hier jedoch die Philosophie Wilhelm Schappas, mit der wir uns im Folgenden beschäftigen werden.

Auch das obere Schaubild ist noch orientiert an Husserls Schema. Es soll den Zusammenhang von Zeit und Geschichte andeuten. Über das Schema der Zeit hinaus werden dabei die einzelnen Lebensgeschichten in den Gesamtzusammenhang von Geschichte(n) eingespannt. Geschichte wird nicht mehr aus der Perspektive des Ich betrachtet, die das Außen

*persönliche
Geschichte
fängt
in der
Geschichte
von
Anderen an*

und die Außenbereiche zu unheimlichen Randbezirken werden lässt. Vielmehr werden die Verbindungs- und Verknüpfungspunkte der Geschichten ins Auge gefasst, welche die eigene Lebensgeschichte mit früheren und späteren verbinden. Dabei werden die biologischen Grenzen und Abschnitte zu geschichtlichen Grenzen und Schwellen. Damit wird der biologische Vorgang der Geburt oder der Zeugung in eine Geschichte eingebunden – angefangen bei der Vorgeschichte wie etwa die Liebesgeschichte der Eltern. Der biologische Vorgang der Zeugung oder der Geburt steht nicht geschichtslos im Raum, auch wenn eine naturwissenschaftliche Sichtweise es gern so hinstellen möchte, um auf diese Weise die Grenzen des Lebens zu bestimmen. Vielmehr gehen wir leibhaftig aus Geschichten hervor, aus den Lebens- und Liebesgeschichten unserer Eltern. Wie auch immer diese Vorgeschichte sich darstellen mag, es ist immer eine Geschichte, die zu unserer leiblichen Geburt geführt hat. Insofern können wir nicht sagen, dass es einen Nullpunkt gibt, von dem aus wir in die Welt treten. Die persönliche Existenz fängt in der Geschichte von Anderen an. Diese Vorgeschichte bildet den Hintergrund oder Horizont für die eigene Geschichte.

Von Horizonten wurde bereits im Zusammenhang mit Raum und Zeit gesprochen. Im Gegensatz zu einer festen Grenze oder gar zu Nullpunkten ist der Horizont – ähnlich der Umfriedung von Räumen – etwas Abschließendes und Durchlässiges gleichzeitig. Auch Geschichten sind abgeschlossen und gehen dennoch weiter. Die persönliche Geschichte, die biologisch mit der Zeugung oder Geburt anfängt, was sich allerdings als eine kulturelle Verabredung und willkürliche oder abstrakte Festlegung erweist, beginnt real in der Geschichte der Ahnen.⁵

Der persönliche Horizont beginnt mit der Geburt und reicht bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt – nennen wir diesen einmal

B. Er ist nicht verschwunden, auch wenn er der Erinnerung nicht gegenwärtig ist und eventuell auch nie gegenwärtig gemacht werden kann. Es ist nur abgesunken. Auch der andere Horizont, das Ende, auf das hin wir uns entwerfen, ist gegenwärtig – allerdings im Modus des *Sich-voraus-seins*, wie sich noch zeigen wird.

*persönlicher
Horizont
als geschicht-
liche
Gegenwart
der Geburt
und
des Todes*

Nach dem Tod ist die persönliche Geschichte des Einzelnen natürlich zu Ende, aber sie geht als Geschichte in der Geschichte Anderer weiter – etwa derjenigen, die mit dem Verstorbenen bekannt waren oder in irgendeiner Beziehung mit ihm standen. Seine Geschichte setzt sich fort, wenn auch in modifizierter Art und Weise, nämlich als die Nachgeschichte – als das, was von dem Einzelnen oder von der ganzen Generation in die nächste Generation übergeht. In der unteren Mitte des Schaubildes steht deshalb unser eigenes Leben als der *Stoff der Lebensgeschichte*.

Mit Wilhelm Schapp wollen wir nun unser Schaubild noch weiter verdeutlichen. Schapp ist gerade für die Thematik des *In-der-Geschichte-seins* einschlägig. Der Titel seines wichtigsten Werkes lautet demgemäß: *In Geschichten verstrickt* ⁶.

2.3.2. Wilhelm Schnapp: In Geschichten verstrickt

2.3.2.1. Erkenntnistheoretischer Umbruch: Der Grundstoff – Geschichte

Die Grundlage von Schapps Buch bildet seine These, die er uns gleich zu Beginn vorstellt:

»Wir Menschen sind immer in Geschichten verstrickt«
(Schapp, 1985, 1).

Was ist mit diesem einfach anmutenden Satz ausgesagt?

›Wir Menschen sind immer in Geschichten verstrickt.‹

Es wird damit nicht viel und gleichzeitig alles gesagt. Wir müssen unser gewöhnliches Denken umstellen, wenn wir diesen Satz in seiner Aussage nachvollziehen wollen, weil wir es gewohnt sind, substanzielle oder funktionelle, nicht aber geschichtliche Zusammenhänge zu denken. Wenn wir diesen Satz zu Grunde legen, er also zum *Grundsatz unseres Denkens* wird, dann wird sich ein völlig neues Bewusstsein einstellen. Dann sehen wir nämlich die Ereignisse nicht substanziell oder funktionell, sondern *in Geschichten verstrickt*. Es gibt dann nichts mehr außerhalb der Geschichten bzw. außerhalb dieses Mediums, in dem wir uns befinden. Wir sind in Geschichten verstrickt. Das bedeutet keineswegs, dass wir in irgendwelchen Geschichten vorkommen, sondern wir sind in sie *verstrickt* und eng an diese Geschichten gebunden. ›Verstrickung‹ ist ein Begriff, der diese enge Verbundenheit und Verbindlichkeit zum Ausdruck bringen soll.

Versuchen wir einmal, uns diesem äußerst schwer zu fassenden Zusammenhang schrittweise anzunähern. Schauen wir uns dafür zunächst ein Zitat an, das sich mit der Zeitthematik befasst.

1. der naturwissenschaftliche Zeitbegriff kann Geschichte nicht erschließen

›Bei allen Versuchen, die Zeit in ein Verhältnis zur Geschichte zu setzen oder Zeitmomente in der Geschichte aufzuweisen, müssen wir uns hüten, naturwissenschaftliche Vorstellungen von der Zeit als Ausgangspunkt zu nehmen‹ (Schapp 1985, 142).

Das ist der erste wichtige Hinweis: Wenn wir die naturwissenschaftliche Zeit zugrunde legen, kommen wir nicht an den Geschichtenbegriff heran. Das ist unvorbereitet nicht leicht zu verstehen, für uns aber durch die Beschäftigung mit Heidegger etwas erleichtert. Denn Heidegger hatte ja auch versucht, den lebensweltlichen Zeitbegriff, diesen Zeitbegriff des Verstehens, von seiner alltäglichen und wissenschaftlichen Umdeutung zu befreien, um ihn aus den Stimmungen

heraus vorzustellen.

Wenn wir versuchen, von dem physikalischen Zeitbegriff zur Geschichte zu gelangen oder gar der Geschichte den physikalischen Zeitbegriff zugrunde zu legen, was die übliche Vorgehensweise ist, dann verfehlen wir die Geschichte und Geschichten und erfassen lediglich *Daten* – ein ähnliches Phänomen, wie wir es bei unserer Auseinandersetzung mit der Erinnerung beobachten konnten. Wir haben es hier mit einem ähnlichen Phänomen zu tun, wie bei der Erinnerung. Daten sind kein Geschehnis. Also müssen wir den Zeitbegriff modifizieren und von der Geschichte als etwas Eigenem und Eigenständigen ausgehen, wovon die Zeit erst bestimmt wird.

»Gegenüber solchen Versuchen [naturwissenschaftlich vorzugehen, S. G.] müssen wir darauf verweisen, daß diese Zeitvorstellungen [der Naturwissenschaften, S. G.] ein Gebiet betreffen, welches erst aus Geschichten abgeleitet ist. Diese Vorstellungen von Zeit können daher nicht den Ausgangspunkt bilden, wenn wir untersuchen wollen, was Geschichte selbst und was Zeit in ihr bedeutet« (ebd.).

Der Zeitbegriff ist nun durch das In-Geschichten-sein begründet und erfordert die genauere Betrachtung dessen, was Verstrickung heißt.

Ein weiteres wichtiges Moment der Annäherung an den Geschichtenbegriff besteht darin, dass wir in unserem Umgang mit den Menschen mit Geschichten in Berührung kommen. Wenn wir einen Menschen verstehen wollen, wenn wir uns ein Bild von einem Mitmenschen verschaffen wollen, müssen wir etwas über seine Geschichte erfahren, müssen wir seine Geschichte kennenlernen.

2. um den Menschen zu verstehen, müssen wir seine Geschichte kennen

»Das Wesentliche, was wir von den Menschen kennen, scheinen ihre Geschichten und die Geschichten um sie

herum zu sein. Durch seine Geschichte kommen wir mit einem Selbst in Berührung. Der Mensch ist nicht der Mensch von Fleisch und Blut. An seine Stelle drängt sich uns seine Geschichte auf als sein Eigenliches« (Schapp 1985, 105).

der menschliche Leib ist eine Geschichte

Der Mensch ist also nicht primär Fleisch und zudem von einer Geschichte begleitet, sondern der Mensch *ist* eine Geschichte, die durch Zeugung und Geburt in Fleisch und Blut übergegangen ist. Wenn wir von einem leibhaftigen Menschen reden, meinen wir allerdings nicht Fleisch und Blut als Substanzen oder Funktionen, sondern wir haben stets Geschichten im Sinn. Wir erfassen die Welt um uns herum durch die Geschichten, in denen sie vorkommt. Nichts ist außerhalb solcher Geschichten. Hier erfährt der Begriff der Geschichte also eine maßgebliche Modifikation und Erweiterung.

»Ebenso wie wir den Zugang zum Menschen nur über seine Geschichten suchen können und das Leibliche vom Menschen von diesen Geschichten aus erst Platz und Sinn im Ganzen erhält und nach jeder Richtung sinnlos und ins Leere fallend sein würde, wenn nicht der Mensch mit seinen Geschichten darüber oder dahinter stände, so meinen wir, daß wir auch zum Baum oder zur Pflanze oder zum Tier nur einen Zugang erhalten, indem sie als in Geschichten verstrickt vor uns auftauchen. Wir wollen uns dabei nicht auf den Ausdruck ›Zugang erhalten‹ festlegen. Von allem Anbeginn an stehen Baum, Pflanze und Tier als in Geschichten Verstrickte vor uns. Wir können diese Geschichten nicht abziehen und untersuchen, was dann etwa übrigbleibt, weil die Geschichten das sind, was das Ganze hält« (Schapp 1985, 134)

Das Konzept des *In-Geschichten-seins* mutet uns einen völlig neuen Begriff von Objekt oder Ding zu. Der Gegenstand

ist nicht das Objekt, das vor uns in irgendeiner Weise neutral auftaucht und vor uns steht, sondern ein Widerfahrnis in unserer Geschichte mit einer eigenen Geschichte. Deshalb sind die Dinge um uns herum in erster Linie Geschichten in unserer Geschichte. Wir sprechen aus diesem Grund, wie Schapp anführt, auch vom *Schicksal von Dingen* – etwa dem Schicksal eines Baumes. Wir reden vom Schicksal eines Baumes, weil wir sein Dasein als Geschichte verstehen. Zwar handelt es sich dabei um eine Übertragung des geschichtlichen Verständnisses unseres eigenen Daseins, doch das In-Geschichten-sein betrifft das Dasein des Baumes. Es gibt nichts, was der ›Baum an sich‹ wäre. Auch seine biologischen Bestandteile werden durch den Zugang über die Geschichte erfasst. Es gibt nichts, was außerhalb seiner Geschichte wäre. Alles ist innerhalb von Geschichte und in Geschichte verstrickt.

*Dinge sind
Geschichten
in unserer
Geschichte*

Wir müssen uns allerdings noch mit der Frage auseinandersetzen, was *Verstricktsein* bedeutet und worin genau eigentlich diese Stricke bestehen: Dinge tauchen in Geschichten auf und nur durch die Geschichten werden sie für uns bedeutsam. Diese Einsicht grenzt sich gerade gegen den wissenschaftlichen Umgang mit Dingen ab, der versucht, diese Bedeutsamkeit zu verdecken und so zu tun, als fände eine solche Verstrickung nicht statt. Innerhalb des In-Geschichten-seins können wir also eine alltägliche und eine wissenschaftliche Flucht vor dieser Verfassung feststellen. Das ist darauf zurückzuführen, dass das In-Geschichten-sein als Gewissheit und Bedeutsamkeit eine Belastung darstellt. Geschichten lösen immer Betroffenheit aus, betreffen und berühren uns in einer Weise, die sehr tief werden kann. Diese Tatsache können wir, sobald wir mit ihnen in Berührung gekommen sind, so wenig ausschalten, wie wir uns selber aus Geschichten heraushalten können. Wir können auch nicht in

*nur in
Geschichten
werden
Dinge
bedeutsam*

*biologische
Menschen-
bilder sind
Versuche,
vor der
Vorgeschichte
zu fliehen*

eine andere Geschichte eintreten oder Teile dieser Geschichte einfach wegnehmen, sondern wir leben in unserer Geschichte.

Dem In-Geschichten-sein eignet gerade deshalb die Tendenz zur Flucht vor der eigenen Geschichte. Biologische Menschenbilder und Modelle stellen genau wie Nullpunktstrategien eine solche Fluchtbewegung vor Geschichte dar. Hier soll illusioniert werden, der Mensch würde mit seiner leiblichen Zeugung beginnen und lebte sein Leben als ein Gemisch aus gesellschaftlichen Bestimmungen und genetischen Veranlagungen. Solche Nullpunktstrategien versuchen die Vorgeschichte auszublenden. Diese Vorgehensweise ist allerdings äußerst bedenklich: Sie zeigt nicht nur die *Geschichtsvergessenheit*, sondern verhindert den verstehenden Zugang zu uns selbst, aber auch zu Anderen und zu den Dingen unserer Umwelt.

»Der einzige Zugang zu uns selbst erfolgt über die Geschichten, in die wir verstrickt sind. Der Zugang zu den anderen Menschen über die Geschichten, in die diese verstrickt sind, der Zugang zu den Tieren über deren Geschichten, und der Zugang zu den Pflanzen entsprechend über deren Geschichten. Den Ausdruck ›Zugang‹ dürfen wir dabei nicht von außen her nehmen, deswegen setzen wir statt Zugang besser den Ausdruck Mitverstricktsein, indem wir davon ausgehen, daß jede Fremdverstrickung, auch die Verstrickung der Tiere und Pflanzen, nur als Mitverstrickung auf der Grundlage der Mitverstrickung auftaucht. Die Tiere und Pflanzen sind ebensowenig aus Stoff wie der Mensch, der in Geschichten Verstrickte, aus Stoff ist. Bei den Wozudingen [den Dingen, die uns umgeben bzw. das ›Zeug‹ im Sinne Heideggers, S. G.] hat es Sinn, davon zu sprechen, daß sie aus Stoff seien. Bei den in Geschichten Verstrickten wird dies sinnlos. Der Stoff und das Stoffliche tauchen

erst in Geschichten auf, taucht erst aus Geschichten auf«
(Schapp, 1985, 136).

Der Stoff, mit dem wir uns befassen, ist eigentlich der Stoff der Geschichten. Auch wenn wir naturwissenschaftlich arbeiten, bleibt das Medium immer die Geschichte, nicht ein Neutrum oder das objektive Erkennen. Der Zugang zum Gegenstand geht über die Geschichte. Auch das Experiment im Labor ist eine Geschichte. Aus solchen Geschichten tauchen dann auch Ergebnisse auf, die das entsprechende Produkt des Umganges mit diesen Geschichten bedeuten.

*Zugang
zum Gegen-
stand erfolgt
über die
Geschichte*

Kommen wir noch kurz zu dem Sachverhalt des *Sich-Voraus-seins*. Schapp führt in diesem Zusammenhang eine Geschichte aus der *Odyssee* an:

*Sich-
Voraus-sein*

»Odysseus ist in die Höhle des Cyclophen geraten. Er sitzt mit seinen 12 Gefährten in der Falle. Der große Felsblock, den nicht einmal die Gespanne von 22 starken Wagen von der Stelle schleppen könnten, liegt vor dem Eingang der Höhle und wird solange dort liegenbleiben, bis der Menschenfresser Odysseus mit seinen 12 Gefährten gefressen hat ... Er könnte den Cyclophen nachts mit seinem Schwerte durchgraben, da, wo Zwerchfell und Leber sich treffen, aber damit hätte er sich selbst und seine Gefährten dem schrecklichen Tode geopfert. Sie vermochten ja nicht von der hohen Pforte den mächtigen Fels abzuwälzen, den der Riese davorschob. Aus all den Entwürfen schält sich schließlich einer heraus, der Rettung verheißt. Man muß den Riesen trunken machen, ihm in der Trunkenheit das Cyclophenauge ausbohren und versuchen, morgens mit der Herde Schafe aus der Höhle herauszukommen« (Schapp 1985, 158–159).

Schapp kommt auf diesen Mythos zurück, weil er zeigt, dass Geschichten nur von ihrer Ganzheit und Vollständigkeit her

verständlich werden. In der vorliegenden Geschichte handelt es sich um eine zunächst ausweglose Situation, eine Situation, die nur über eine List gelöst werden kann. Jeder Schritt in dieser Geschichte ist auf die Lösung hin ausgerichtet und diese Lösung entscheidet über Leben und Tod. Dieses Beispiel zeigt sehr anschaulich, wie Geschichten nicht nur an ihrem Woher, sondern auch an ihrem Wohin orientiert sind; in diesem Fall an der Lösung einer scheinbar ausweglosen Situation. Hierdurch baut sich eine Spannung auf, die auf die Nachgeschichte übergreift. Zunächst entsteht diese Spannung durch die Frage, ob es überhaupt eine Nachgeschichte gibt, ob Odysseus aus dieser Geschichte überhaupt herauskommt, oder ob es die finale Geschichte seines und seiner Gefährten Lebens ist. Die Fragen, ob und wie Geschichten weitergehen, greifen mit der so erzeugten Spannung aber nicht nur auf die weitere Geschichte über, sondern auch auf den Leser. Die Spannung, die die Geschichte in Bezug auf ihre Nachgeschichte und den Leser hat, ist ein wesentliches Merkmal des *Jetzt*. Sie bündelt die Erinnerung und Erwartung, ohne die es keine Geschichten gäbe, ohne die wir aber auch gar nicht leben könnten.

2.3.2.2. Der Gegenstandsbezug: Das Unsinnliche des Sinnlichen

*lebens-
weltliche
Horizonte*

Ausgehend von der gerade beschriebenen Bedeutung der Spannung können wir feststellen, dass wir in unserer bisherigen Untersuchung den Horizont unserer Lebenswelt immer weiter aufgespannt haben: Ausgegangen sind wir vom *Jetzt*, von der sinnlichen Gegenwart der Dinge um uns herum. Hier wird aus den synästhetischen Erfahrungsquellen geschöpft. Die sinnliche Gegenwart schafft die notwendige, aber nicht

zureichende Vergegenwärtigung des Jetzt, es wird ergänzt durch die Spannung, welche das Jetzt in die Geschichte einbindet und damit zeitliche Vergegenwärtigung schafft. Diese damit geschaffene Ausweitung der Horizonte bedeutet kein Verlieren ins Unbestimmbare und Diffuse. Denn wir konnten sehen, dass die äußeren Horizonte das Leben maßgeblich bestimmen; bei ihnen haben wir es nicht mit Zusätzen zu tun, die zu einem Kerngeschehen, zu dem augenblicklichen oder gegenwärtigen Erleben, hinzukommen. Sie wirken vielmehr unmittelbar und gleichzeitig auf das Geschehen ein und bestimmen damit das Jetzt wesentlich mit.

Wir versuchen nun im Folgenden darzustellen, dass diese äußeren Horizonte gerade durch und aufgrund ihrer Unsinnlichkeit und Unfasslichkeit bestimmende Momente darstellen, die in unserer Lebenswelt Orientierung schaffen. Die Faktizität des Unbestimmbaren erweist sich so als die maßgebliche und nachhaltige Bestimmung für unser persönliches Leben.

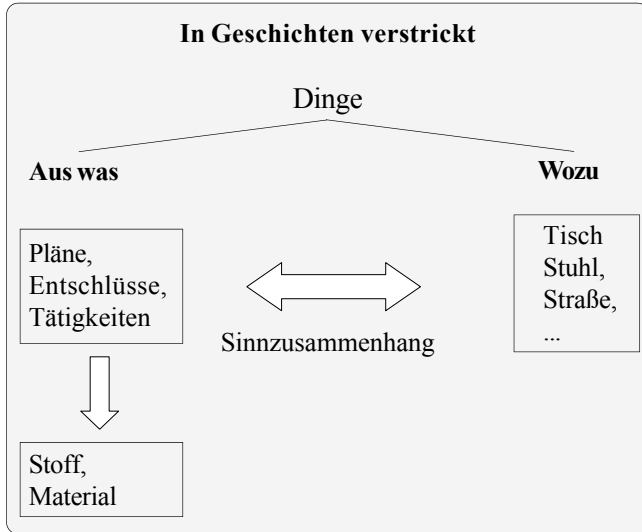
Die Biographie ist die Lebensgeschichte, die das Jetzt nicht nur in die eigenen Grenzen einspannt, sondern selbst in andere Lebensgeschichten eingespannt wird, angefangen bei der Vorgeschichte der Eltern und der Vorfahren. In dem Augenblick, in dem wir verstehen, dass wir uns ausschließlich in Geschichten bewegen, dass wir aus Geschichten hervorgehen und Geschichten hinterlassen, wird uns deutlich: Geschichten sind maßgeblich, weil erst sie die raumzeitliche Einheit unseres Erlebens und somit unseren Objektbezug begründen.

Gerade in der philosophischen Besinnung müssen wir uns zuerst durch die nähere Bestimmung des Gegenstandsbegriffes hindurcharbeiten. Die Gegenstände werden dabei zunächst so verstanden, als tauchten sie aus dem Nichts unmittelbar vor den Sinnen auf. Alles Geschehen, auch das Auftauchen von Gegenständen und ihr Gegebensein, hat eine Geschichte

*bio-
graphische
Horizonte*

*alles
Geschehen
ist durch das
In-Geschich-
ten-sein
bestimmt*

und ist primär durch das In-Geschichten-sein bestimmt. Die geschichtliche Bestimmung betrifft also auch die Dinge unserer Umwelt und Welt. Genau das hat Schapp in seinem Buch *In Geschichten verstrickt* gezeigt.



*Dinge
als Erscheinungen
innerhalb
von Ge-
schichten*

Die Dinge, die uns begegnen, sind danach nicht zuerst Gegenstände, sondern zunächst Erscheinungen innerhalb von Geschichten. Wie lässt sich das genauer verstehen?

Die gewöhnliche Auffassung ist, um es noch einmal zu wiederholen, diese: Die Dinge begegnen uns als objektive Gegenstände. Von ihrer Geschichte erfahren wir erst dann, wenn wir uns mit ihr beschäftigen. Die Geschichte kommt also gemäß dieser Vorstellung zur objektiven Gegebenheit hinzu. Dieses Modell ist äußerst kritisch zu bewerten. Denn im Zusammenhang mit der Raum- und Zeitbestimmung der Erfahrung zeigte sich, dass mit einem naiven Begriff der *Sinnlich-*

keit noch kein Zugang zu den Dingen geleistet werden kann. Ein solcher Zugang ist erst möglich, wenn die Sinnlichkeit von ihren Erfahrungsquellen her betrachtet wird, aus denen sich Bedeutung und Sinn der *Sinn*-lichkeit und der Dinge erst bildet. Wir nähern uns den Dingen also über die Bedeutung, die sie in der Lebenswelt haben. Genau dies ist auch der Fall, wenn nicht eine ungeklärte Sinnlichkeit, sondern die Geschichte zur Erfahrungsgrundlage wird:

Dinge tauchen im lebensweltlichen Bedeutungszusammenhang auf

»Wir möchten die Untersuchung nicht damit belasten, daß wir von Sehen, Hören, Fühlen, Tasten reden, und unsere Untersuchung nicht von vornherein mit diesen Ausdrücken, die wir erst wieder klären müßten, beschweren« (Schapp 1985, 11).

Die sinnlichen Fähigkeiten: Sehen, Hören, Fühlen und Tasten, sind normalerweise der Ausgangspunkt nicht nur des naiven Nachdenkens, sondern auch der wissenschaftlichen Untersuchung. Ein solches Herangehen an die Wirklichkeit erweist sich allerdings als problematisch. Denn diese sinnlichen Qualitäten kommen in einem synästhetischen Zusammenhang vor. Dessen Bedeutung hat wiederum seinen Ursprung in Stimmung, Gestimmtheit und Spannung, durch welche die Sinnlichkeit wesentlich bestimmt ist. Ein unvoreingenommenes Herangehen durch die Sinnlichkeit im Sinne des Sehens, Fühlens, Hörens und Tastens ist somit unmöglich. Der Zugang zur dinglichen Wirklichkeit vollzieht sich für Schapp – und hier orientiert er sich an Martin Heideggers Begriff des *Zeug-Zusammenhanges*⁷ – über das *Wozu* der Dinge.

Zugang zur Wirklichkeit ist nur indirekt über das Wozu der Dinge möglich

Wenn wir von einem Stuhl, einem Tisch oder von einer Straße reden, dann sind dies gewöhnlich Objekte im Sinne von Substanzen oder Funktionen. Reflektieren wir jedoch dieses Reden in einer philosophischen Besinnung, finden wir Gegenstände vor, die sich uns durch ihr *Wozu* eröffnen: Der

Stuhl erscheint als Sitzgelegenheit, der Tisch als Unterlage für weitere Tätigkeiten und Verwendungen. *Die Dinge insgesamt erscheinen als Verwendungszweck und zeigen sich deshalb als Gegenstände erst in ihrem Wozu.* Das Wozu beschränkt sich dabei nicht lediglich auf den Zweck als *ausgesprochenes* oder zumindest *vorgestelltes* Wozu in einem definierten Verwendungszusammenhang. Die Dinge erscheinen zumeist in einem *verdeckten* Wozu. Dabei verweisen sie unausgesprochen und indirekt auf einen Zweck.

»Maßgebend für das Auftreten dieser Bestimmtheit als Wozuding ist auch nicht, daß wir den Zweck des Wozudinges kennen. Die Wozudinge können den Charakter als Wozuding in unbestimmter Form haben, wie dies z.B. bei Kultgegenständen aus fremden Kulturkreisen der Fall ist« (Schapp 1985, 15).

*das Wozu
der Dinge
ist ein Sinn-
zusammen-
hang*

Wozudinge müssen also nicht unbedingt Zweckgegenstände sein. Bei Stühlen oder Tischen ist normalerweise sofort erkennbar, welchen Zweck sie erfüllen; der Zweck tritt hier offen zutage. Doch auch dann, wenn der Zweck nicht offen zutage tritt, erkennen wir die Dinge in ihrem möglichen oder wirklichen Sinn- oder Zweckzusammenhang. Er bildet die eigentliche Grundlage unserer Ding-Erkennntnis. Der Zweck muss nicht unbedingt offenbar sein, um Dinge in ihrem Sinnzusammenhang zu erkennen. Wenn dieser Zweck noch nicht offen vor uns liegt, dann zeigt er sich als noch zu erkennender oder noch zu erforschender Zweck.

*Stoff
kommt erst
durch das
Wozu über
das Auswas
in den Blick*

Das Wozu ist also eine Bedeutung, ein Sinnzusammenhang, der den Gegenstand in einen weiteren Zusammenhang, nämlich einen Geschichtenzusammenhang, eingliedert. Jedes Wozu verweist durch den Sinnzusammenhang auf eine Geschichte. Dies zeigt sich zunächst in dem Verweis auf die Ursache, die Schapp das »Auswas« (Schapp 1985, 15) nennt. Das *Auswas* ist direkt mit dem Wozu verbunden. Auswas, das

sind Pläne, Entschlüsse, Tätigkeiten, Vorhaben, welche die Wirklichkeit der Gegenstände von der Konstruktion bis hin zur Weise der Aufstellung und Inszenierung bestimmen. Indem das Wozu der Dinge in dieser unterschiedlichen Weise auf ihren Ursprung zurückweist, kommt erst der Stoff und das Material in den Blick. Erst jetzt taucht der Stoff oder das Material auf. In dieser Reihenfolge finden wir wieder das genaue Gegenteil von dem, was wir von der naiven und auch wissenschaftlichen Betrachtung der Dinge her kennen.

Gehen wir von dem naiven erkenntnistheoretischen Ansatz aus: Zuerst liegt uns der Stoff, die Materie vor. Wie kommt nun der Stoff zum erkennenden Subjekt bzw. wie kommt das Subjekt zu seinem Erkenntnisobjekt? Das erweist sich als äußerst schwierige und unlösbare Frage. Warum? Weil sie den falschen Weg geht. Auf diese Art und Weise werde ich nie erfassen, was Dinge eigentlich sind. Das Material verschwindet ganz und gar in seiner sogenannten Gegebenheit. Hier lässt sich schwerlich von neutral gegebenen Dingen sprechen, denn der Stoff kommt erst durch das Wozu über das Auswas in den Blick; wie etwa der Tisch, der als Konzept, als Wozu, sich sein Material sucht.

Gewiss kann man nun einwenden, diese Art von Stofflichkeit treffe ja nur für *Kulturprodukte* zu, da nur diese über die Weise eines Verwendungszwecks erscheinen. Wie verhält sich aber diese Folge der Erkennung bei natürlichen Gegenständen – etwa bei Bäumen? Wo zeigt sich bei natürlichen Dingen der Verweisungszusammenhang? Natürliche Dinge begegnen uns nicht in der Verwendung, sondern sie begegnen uns unvermittelt. Ein Baum steht plötzlich in der Landschaft, scheinbar ohne ein Wozu.

Zunächst scheint es sich bei natürlichen Dingen, wie etwa bei einem Baum, nicht um ein Wozuding zu handeln. Es könnte wohl, so meinen wir, ein solches werden, wenn wir sein

*auch
natürliche
Dinge
sind nicht
unvermittelt
einfach da*

Holz verwenden. Schapp kann allerdings zeigen, dass natürliche Dinge in eben derselben Weise wie Kulturgegenstände in einem Verwendungszusammenhang vorkommen, weil – und das ist der Punkt, der über Heidegger hinausführt – sie in Geschichten vorkommen. Sie haben in unseren Geschichten und durch unser In-Geschichten-sein ein geschichtliches und kein natürliches Vorkommen.

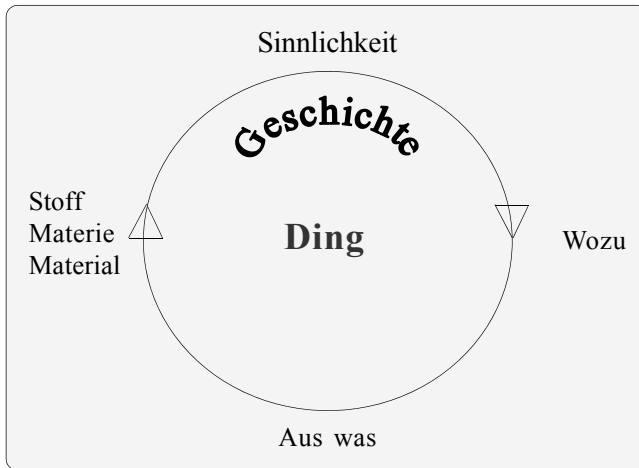
Wenn wir auf einen Baum treffen, sehen wir ihn eben gerade *nicht* unvermittelt als bloßen Gegenstand, sondern wir sehen ihn als ein Ding in einer Geschichte und damit wie ein *Wozuding*. Er ist für uns immer schon in einem Sinnzusammenhang und damit in eine Geschichte eingerückt.

Den Sinnzusammenhang erkennen wir also nicht nur an Kulturgegenständen, wo uns der Zweck mehr oder weniger erscheint oder sogar offenbar ist, sondern wir legen ihn immer zugrunde. Wir erkennen dabei auf formale Weise, dass die Dinge *für* etwas da sind und *aus* etwas entstanden sind. Das gilt auch für den Baum als scheinbar natürlichen Gegenstand.

*Wozudinge
sind
Charaktere
mit einer
Geschichte*

»Die Wozudinge tauchen in oder mit ihren Bestimmtheiten, mit ihren Charakteren auf. Damit steht in engem Zusammenhang, daß sie nicht in einer punktuellen Gegenwart oder als nur punktuell gegenwärtig auftauchen, sondern mit einer Vergangenheit, mit einer Geschichte, mit einem Alter. Diese Vergangenheit, diese Geschichte wird immer mit gegenwärtig. Wir brauchen dafür die Redeweise, daß die Vergangenheit im Horizont auftaucht. Dieser Horizont kann im Auftauchen immer mehr oder weniger ausgefüllt werden. Er ist aber auch ohne Ausfüllung irgendwie vorhanden. Die Tasse, aus der ich täglich trinke, hat einen Riß. Gestern war dieser Riß noch nicht da. Im Horizont tritt jetzt die Frage auf, wie es zu diesem Riß gekommen ist. Damit bildet sich im Horizont, der stets vorhanden ist, gleichsam eine Insel« (Schapp 1985, 17).

In diesem Zitat geht Schapp noch einen Schritt weiter: Wir haben es bei dem bloßen Auftauchen eines Gegenstandes nicht lediglich mit etwas Gegebenem zu tun, sondern mit *Charakteren*.



Der Wozu-Zusammenhang, der immer zugrunde liegt, wenn ich Gegenstände erfasse, führt dazu, dass sie wie Charaktere in einer Geschichte auftauchen. Die Geschichte ist um den Gegenstand angelagert und wird im *Wozu*, das auf ein *Auswas* verweist, mit erfasst. Da keine Gegenstände, sondern immer nur Wozudinge erfasst werden, die auf ihr Auswas und auf den Stoff usw. (im oberen Schaubild als Kreis dargestellt) verweisen, ist die Geschichte immer präsent – wenngleich auch nur im Hintergrund. Ich kann nun dieser Geschichte nachgehen und sie explizit hervorholen. Dann suche ich die Geschichte des Dinges. Sie ist aber ohnedies immer schon angelegt durch die Erfassung des Dinges als Wozu eines Auswas. Die Geschichte bildet immer den Hintergrund und Horizont, der hervorgeholt werden kann oder nicht.

geschichtlicher Wozu-Zusammenhang ist für Erkenntnis grundlegend

Zum Beispiel kann ich mich anhand einer Tasse fragen, wo sie herkommt. Wenn sie nicht gekauft ist, wurde sie möglicherweise als Geschenk überreicht oder sie stammt aus vererbten Beständen. Wenn sie einen Riss hat, kann ich mich fragen, wie er in die Tasse gekommen ist. Das Vorleben einer Tasse kann durchaus vielsagend sein. Kümmere ich mich um dieses Vorleben, ist die Geschichte der Tasse plötzlich da. Natürlich kann mir die Vorgeschichte der Tasse auch völlig gleichgültig sein. Das bedeutet jedoch nicht, dass sie nicht da wäre und sich, wenn auch verdeckt, präsentieren würde. Der geschichtliche Horizont ist immer – zumeist im Hintergrund – da. Die Vorgeschichte bildet den Horizont, dem ich immer weiter nachgehen kann und den ich dabei immer weiter in die Vergangenheit verschiebe. Er bleibt immer als Hintergrund bestehen, wie der Horizont am Himmel, wenn ich auf ihn zugehe. Bei Tassen mag ein Forschen und Suchen eines Hintergrundes normalerweise uninteressant sein, aber es gibt viele andere Dinge, bei denen die Vorgeschichte unser Interesse weckt und für die wir uns auf die Spur des Sinnzusammenhangs begeben. Dabei orientieren wir uns immer an dem Wozu-Auswas-Zusammenhang, der uns als Horizont der Geschichte vorgegeben ist.

*es gibt
keinen Stoff
außerhalb
der Ge-
schichtlich-
keit*

»Das Wozuding verweist irgendwie auf Pläne, Entschlüsse und körperliche Betätigung eines Menschen. Weiter zurück kann es noch auf Stoffe verweisen, aus denen es hergestellt ist, oder die zu seiner Herstellung gebraucht sind, und auf die Gewinnung dieser Stoffe zur Vorbereitung der Herstellung. Der Charakter des Wozudinges kann nun schon abfärben auf die Stoffe, aus denen es gemacht ist. Diese Stoffe können einen abgeleiteten Wozucharakter erhalten. So spannt sich ein Bogen von der Herstellung des Wozudinges bis zu dem heutigen Zustand, in dem es mir entgegentritt« (Schapp 1985, 17–18).

Festzuhalten bleibt, dass der Stoff erst mit dem Verweis auf Herstellung oder natürliche Entstehung überhaupt erst *als* Stoff auftaucht. Er taucht als dinglicher Stoff oder als Material erst in einer Geschichte auf, er ist nicht unabhängig als bloßer Stoff da, wie eine positivistische Betrachtungsweise gern behauptet. Der Stoff taucht dabei in einem Sinnzusammenhang auf. Es ist wie bei der Herstellung eines Gegenstandes: Auch hier ist erst das Wozu (der Plan), dann die Ausführung, die sich das Auswas (das Material) sucht.

»Das Wozu, das Werk, ist das Primäre gegenüber dem Stoff und hebt erst den Stoff über die Tätigkeit aus dem Nichts heraus« (Schapp 1985, 21).

Erinnern wir uns an Michelangelo, von dem gesagt wird, dass er seine Figuren bereits im noch rohen Marmorblock erkannt hätte. Das ist ein schönes Beispiel für die geniale Vorgehensweise eines Künstlers, es lässt sich jedoch auch auf das alltägliche Erfassen von Dingen übertragen.

Wir betreiben hier also eine völlige Verkehrung des normalen Verständnisses von Stoff und Form: Der Stoff wird nicht durch die Tätigkeit, Herstellung oder Gestaltung überformt, sondern erst durch und in der Gestaltung gefunden. Er tritt also in der logischen Reihenfolge erst an zweiter Stelle auf. In dem Kapitel ›Die Wozudinge und die andern Dinge‹ heißt es entsprechend:

»Wenn es richtig ist, daß erst mit den Wozudingen das Auswas der Wozudinge, der Stoff, auftaucht, so kann Stoff für sich allein nicht auftauchen« (Schapp 1985, 31).

Es gibt keinen Stoff, der als Stoff ganz für sich auftaucht, um dann nach Gestaltung zu rufen. Der Stoff alleine kann nicht auftauchen, sondern kommt nur in diesem Sinnzusammenhang vor.

*Stoff wird
erst in der
Gestaltung
gefunden*

»Der Stoff ist ein Derivat, ein Abkömmling der Wozudinge. Die Wozudinge sind nicht Dinge zwischen anderen Dingen, sie sind überhaupt nicht Dinge, sie können auch nicht als etwas rein Stoffliches auftreten, sondern der Stoff ist immer nur das Auswas der Wozudinge« (ebd.).

Es gibt also Aspekte, die im Zusammenhang mit einem Ding stehen und bei dieser Gelegenheit ein Interesse an seiner Geschichte in mir erwecken. Um noch einmal auf das Beispiel der Tasse zurückzukommen: Ich kann fragen, *aus was* sie eigentlich ist? Dieser Frage kann ich spontan nachgehen oder weil ich einen Riss in der Tasse entdeckt habe. Dann bemerke ich: Die Tasse hat einen Sprung, weil sie aus Porzellan hergestellt ist, einem Material, das leicht zerbrechlich ist, d.h. ich komme dann auf die Spur von Porzellan und damit zu dem Stoff der Tasse und dessen eigener Geschichte.

Diese Sichtweise ist ungewohnt und keineswegs selbstverständlich. In dem Augenblick, in dem wir das Buch zuschlagen, das diese Sichtweise verdeutlicht, werden wir wahrscheinlich wieder *andersherum* denken. Auch Schapp bemerkt, dass hier plötzlich die Welt gleichsam auf den Kopf gestellt wird. Uns geht auf, dass wir dieses In-Geschichten-sein normalerweise gar nicht bemerken. Vielmehr gehen wir davon aus, die Realität sei die Realität und dann gäbe es in dieser Realität auch noch Geschichten, die man sich am Abend erzählen kann.

*Wozudinge
verweisen
auf ein In-
Geschichten-
sein und
tauchen nur
in Geschich-
ten auf*

Das Verständnis dafür, dass wir immer in Geschichten sind, ist allerdings nur über das Verständnis der Wozudinge möglich, wobei Schapp versucht, dies mit Hilfe eines Kreises zu verdeutlichen.

»Unsere Meinung ist vielmehr, daß der Stoff für sich nichts Selbständiges ist, sondern nur in dem Kreis auftritt und auftreten kann, den wir beschrieben haben, daß

er damit auch nicht zu einem selbständigen Teil des Kreises wird, sondern nur aus dem ganzen Kreise heraus verständlich wird und außerhalb dieses Kreises nichts mehr bedeutet« (ebd.).

Die Unselbständigkeit des Stoffes hat Auswirkungen auf die Erkenntnistheorie, die Schapp in einem weiteren Buch mit dem Titel *Philosophie der Geschichten*⁸ zum Ausdruck bringt und die ich hier kurz anführen möchte. Er sagt dazu:

»Die Philosophen haben sich große Mühe gegeben, die Irrtumsquellen [der Erkenntnis, S. G.] aufzudecken. Sie richten dabei ihr Hauptaugenmerk von Anfang an auf die Anschauung und dabei zunächst auf die Wahrnehmung ... Wenn man diese Ansicht auf die Wozudinge anwendet, so versagt sie oder führt nicht weit genug. Die Wozudinge stehen in einer Geschichte und diese Geschichte kann man nicht sinnlich wahrnehmen« (Schapp, 1959, 174–175).

Geschichten sind nicht-sinnlicher Natur, obwohl sie erlebt werden und dabei einen hohen Sinnlichkeitsgrad erreichen können. Der Zugang zu Geschichten ist aber ein anderer: Er erfolgt nicht über die Sinne, sondern über das Verstricktsein. Deshalb kann Schapp von einer Unsinnlichkeit von Geschichten sprechen und damit auf einen Umstand verweisen, der die Philosophie und Erkenntnistheorie, soweit sie einen sensualistischen Ansatz verfolgen, bis heute in die Irre geführt hat. Wir können die gesamte Wirklichkeit nicht allein über die Sinne, sondern nur über die Geschichten erfassen, in denen erlebt und natürlich auch sinnlich wahrgenommen wird.

Geschichten sind nicht über die Sinne erfahrbar und dennoch maßgeblich bestimmend und bedeutend. Die Dinge werden sinnlich, wenn sie in den Kreiszusammenhang eintreten, der durch das Wozu eingeleitet wird und durch den sie zu dem Auswas und dem Stoff gelangen. Deshalb ist der Stoff

*Verstehen des
In-Geschichten-seins:*

*erkenntnis-
theoretische
Erweiterung
gegenüber
dem
Sensualismus*

nicht nur das Material – am Beispiel der Tasse das Porzellan – sondern die Vorgeschichte, welche das Material hervorbringt, nämlich der komplizierte Vorgang der Herstellung von Porzellan selbst, der selbst eine Geschichte hat, u.a. die Firmengeschichte des Porzellanherstellers usw. bis hin zur Herstellung und dem Verkauf der Tasse selbst. Die Tasse taucht also nicht einfach und ohne Vorgeschichte als Material auf, sie ist nicht plötzlich da, auch wenn es den Anschein haben mag. Entsprechend bemerkt Schapp:

»Das Wozuding kann aber gar nicht anders auftauchen als in seiner Geschichte« (Schapp 1985, 80).

*Realität des
Realen ist die
Geschicht-
lichkeit*

Das Wozuding, etwa die Tasse, ist eng mit ihrer Geschichte verbunden, ohne dass diese Geschichte explizit gemacht werden müsste. Die Realität der Tasse ist ihre Geschichte. Dennoch bleibt die Frage: Was ist eine solche Geschichte, wenn sie nicht erst explizit, sondern schon implizit, im Dasein der Gegenstände, gegeben ist?

Schapp versucht, uns dies am *Phänomen des Traums* zu verdeutlichen. Im Traum tauchen zwar auch Gegenstände auf, aber auf andere Weise als im Wachzustand. Im Wachzustand sind die Geschichten durch die leibliche, sinnliche Berührung verdeckt. Der Traum ist dagegen eine reine Geschichte, in ihm wird die Realität ohne Widerstand als reine Geschichte deutlich. Die Gegenstände als Widerstand, als Gegen-Stände, treten dabei in den Hintergrund. Im Vordergrund des Traumes stehen also die Geschichten.

»Wenn wir uns nun zunächst dem Traum zuwenden, so ist beim Traum das Eigentümliche, daß in ihm nicht in erster Linie Gegenstände auftauchen oder Gegenstände nach Art des Traumes vorgestellt werden. Das Schwerkraft des Traumes scheint vielmehr darin zu liegen, daß wir Geschichten träumen. Häufig mögen nur Bruchstücke von Geschichten auftauchen, die wieder von an-

deren Bruchstücken, von anderen Geschichten abgelöst werden. Häufig sind es aber auch komplette Geschichten. Es kann sich um Geschichten handeln, bei denen wir nur Zuschauer sind. Es kann sich auch um Geschichten handeln, an denen wir selbst beteiligt sind« (Schapp 1985, 81).

Das Bruchstückhafte und Fragmentarische spricht nicht gegen Geschichten. Im Gegenteil! Oft erkennen wir Geschichten gerade an Bruchstücken, ja an einem einzelnen Stichwort. Wenn etwa der Name ›Rotkäppchen‹ fällt und wir mit den Märchen vertraut sind, tritt uns sofort die Geschichte von Rotkäppchen vor Augen. Auch Titel von Büchern, ja selbst einzelne Kapitelüberschriften sind solche Stichworte, welche die Geschichte in ihrem Wesen und ihrer Eigentümlichkeit charakterisieren, ihren Gehalt markieren und gleichsam hervorziehen. Doch nicht nur geschriebene, sondern auch erlebte Geschichten können aufgrund solcher Stichworte auftauchen. Hört man etwa ›Mein erster Schultag‹, so taucht die entsprechende Geschichte am Horizont auf. Es geht dabei also gar nicht um Vollständigkeit und Abgeschlossenheit, sondern um das Eigene und Unverwechselbare dieser erlebten Geschichte. Das ist auch typisch für geträumte Geschichten. Sie sind weder vollständig noch abgeschlossen und können dennoch eine unverwechselbare Eigentümlichkeit besitzen, deren Aussage uns nachhaltig beschäftigen kann. Schapp führt nun weiter aus:

»Im Traum treten Gegenstände auf oder, wenn man so will, auch Vorstellungen von Gegenständen, aber nur in Geschichten oder in Bruchstücken von Geschichten. Wenn man den Traum also näher untersuchen und ihn in Beziehung bringen will zu dem, was im wachen Zustand auftaucht, so wird das nur möglich sein, wenn man zunächst geklärt hat, was dies eigentümliche Gebilde

der Traum kehrt die erkenntnistheoretische Fragestellung um:

Geschichte eigentlich ist ... Vielleicht liegt die Sache gerade umgekehrt, daß wir nämlich zugeben müssen, daß jede Traumvorstellung irgendwie in Geschichten eingebettet und abhängig ist von Geschichten und daß wir diesen Zusammenhang im Traum verhältnismäßig leicht verfolgen können, daß es sich aber bei dem, was an Gebilden im wachen Zustand auftaucht, ähnlich verhält, daß auch die sogenannten Wahrnehmungen im wachen Zustand stets eingebettet sind in Geschichten, so daß die Frage nach dem, was Wahrnehmung eigentlich ist, sich verwandelt in die Frage nach dem, was Geschichten eigentlich sind« (Schapp 1985, 81–82).

*Wahrnehmung
ist primär
Wahrnehmung
von
Geschichten*

Die Wahrnehmung, die wir im Traum haben, ist in erster Linie die Wahrnehmung von Geschichten. Hier haben wir also das seltene Beispiel einer als reine Geschichte wahrgenommenen Geschichte. Das macht den Traum nicht nur faszinierend oder auch belastend, hier zeigt sich auch die Möglichkeit der Selbsterkenntnis, die der Traum anbietet und die sich etwa die Psychotherapie zueigen macht. Traumgeschichten sind ein Königsweg zum eigenen oder anderen Selbst, allein schon deshalb, weil sie reine Geschichten sind, die sich über das Gegenständliche hinwegsetzen. Wenn ich etwas über mich oder den Anderen erfahren will, dann muss ich mir Geschichten anhören, wie wir oben schon festgestellt haben. Das kann durch die Bedeutung der Traumgeschichte ergänzt werden. Über den Traum erfahren wir etwas über einen Menschen, weil im Traum seine eigene Geschichte und sein Verstricktsein in diese Geschichte in ihrer reinen Form zum Vorschein kommen.

2.3.3. Leben als Roman: Möglichkeit und Anspruch

Wenn der Traum den Idealtypus einer Geschichte darstellt, dann bleibt gerade hier das Problem bestehen, dass sich Realität und Geschichten unterscheiden. Denn aus dem Traum gibt es im Gegenzug zum realen Leben ein Entkommen – das Erwachen.

*Traum als
Idealtypus
einer
Geschichte*

Jedoch zeigt der Umstand, dass wir das Erwachen in diesem Zusammenhang als Entkommen verstehen, nicht nur das In-Geschichten-verstrickt-sein an, sondern auch die Möglichkeit, die eigene Geschichte *als* Geschichte zu betrachten. Damit kündigt sich im Verstrickt-sein paradoxerweise eine gewisse *Freiheit* an, etwas, das uns erlaubt, das Verstrickt-sein *als solches* – quasi von außen – zu betrachten. Auf diesem Wege können wir unter anderem auch versteckte Probleme des eigenen Lebens entdecken, wie es in der Psychotherapie – etwa in der Psychoanalyse – praktiziert wird.

Aus dem Umstand, dass wir innerhalb dessen, dass wir sind, auch auf dieses Sein schauen und es betrachten, entsteht nicht nur eine sachliche Perspektive, sondern auch Verbindlichkeit. Um ihr gerecht zu werden, muss eine Deutung dieses Umstandes stattfinden: Diese Deutung bezieht sich auf das In-Geschichten-sein. Die Deutung des Seins ist die Deutung des In-Geschichten-seins. Wir werden in unserem In-Geschichten-sein von diesem als solchem angesprochen. Daraus folgt, sich dieser Verbindlichkeit zuzuwenden. Die Selbsterkenntnis hat sich deshalb mit der Verbindlichkeit dieser Verstrickung auseinanderzusetzen. Sie ist nicht unverbindlich oder sachlich, wie gern geglaubt wird, sondern stellt einen Anspruch an das *Können* und das *Sollen*. Wir können und sollen uns darüber bewusst werden, dass das Leben in Geschichten geschieht und dass wir dabei im Anspruch ste-

*Verbindlich-
keit des In-
Geschichten-
seins*

hen, diese Geschichten wie ein Autor, wenngleich nicht zu erfinden, dennoch mit zu gestalten.

Ein bekannter Aphorismus aus dem philosophisch-theoretischen Werk⁹ von Novalis dokumentiert diese Ansicht des Lebens:

»Das Leben soll kein uns gegebener, sondern ein von uns gemachter Roman sein« (Novalis, Werke Bd. II, 563).

Die romantische Vorstellung vom Leben als einem Roman ist also nicht nur bildlich oder übertragen zu verstehen, sie vermag den Zusammenhang von Lebensgeschichte und fiktiver Geschichte herzustellen.

Lebensgeschichten und fiktive Geschichten unterscheiden sich allein darin, dass wir als Autoren in der Lebensgeschichte einen anderen Platz einnehmen als in einer frei erfundenen Geschichte. Letztere ist in ihrer Gestaltung nicht beschränkt, während die Lebensgeschichte dagegen an enge Vorgaben gebunden ist. Die Frage, *wie* das Leben ›ein von uns selbst gemachter Roman‹ werden kann, lässt sich also nicht mit der bloßen Behauptung begründen, *dass* wir dazu in der Lage sind. Sie muss im Hinblick auf ihr *Wie* analysiert und präzisiert werden: 1. *Wie wird erkannt, dass wir in Geschichten leben*, dass unser Leben, unser Alltag und auch die Lebenswelt in Geschichten stattfindet und dass die maßgebliche Form der Erfahrung die Geschichten sind, wie das Schapp ausführlich gezeigt hat? 2. *Wie kann ich zeigen, in welcher Geschichte wir dann auch leben?* Denn es geht ja bei diesem das Leben bestimmenden Verstricktsein nicht nur um Geschichten überhaupt bzw. um Geschichtlichkeit, sondern das Leben ist immer durch *die konkrete Geschichte* bestimmt. Eine Geschichte wird nicht nur durch den formalen Rahmen des In-Geschichten-seins vorgegeben, sondern durch die konkrete Geschichte, in der wir leben.

Diese zwei Fragen werden uns über unsere Auseinander-

Wie kann das In-Geschichten-sein erkannt und konkretisiert werden?

setzung mit Schapp hinaus beschäftigen. Denn Schapp geht zwar davon aus, dass wir in Geschichten sind, aber es bleibt bei ihm offen, *wie* wir dies erkennen und *wie* wir erkennen, um welchen Plot es sich handelt.

Dazu müssen wir uns zunächst mit der Problematik des *Autors* befassen. Denn der Autor einer Geschichte darf mit dem Autor der Lebensgeschichte aufgrund der unterschiedlichen Grenzen und Vorgaben keinesfalls verwechselt werden. Gemeinsam ist ihnen allerdings, wie wir es in der Philosophie Paul Ricœurs wiederfinden werden, die Frage nach der *narrativen Identität*.

2.3.4. Paul Ricœur: Zeit und Erzählung

2.3.4.1. Narrative Identität

In ihrem Werk *Vita Activa*¹⁰ legt Hannah Arendt die Grundlagen eines Zuganges zur narrativen Identität, indem sie die Frage nach dem Autor einer Geschichte, nach der Person oder der Identität stellt. Wenn ich etwas über die Identität eines Menschen bzw. seine Persönlichkeit erfahren will, dann kann ich nicht nach Eigenschaften fragen. Selbst wenn ich den gesamten biologischen und sozialen Hintergrund abkläre und eine möglichst exakte Analyse eines Menschen vornehme, werde ich niemals etwas über ihn selbst erfahren. Die Identität eines bestimmten Menschen ist nur über seine Geschichte erschließbar, wie es auch ein bekanntes Zitat von H. Arendt zum Ausdruck bringt.

*Identität
eines
Menschen
ist nur
über seine
Geschichte
zu
erschließen*

»*Wer* jemand ist oder war, können wir nur erfahren, wenn wir die Geschichte hören, deren Held er selbst ist, also seine Biographie« (Arendt 1999, 231).

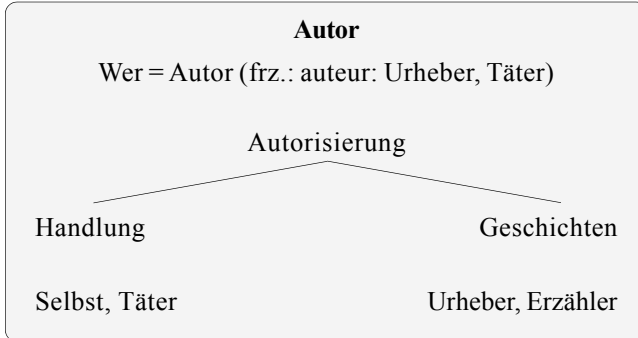
*Autor ist der
Urheber und
zugleich der
Täter seiner
eigenen
Geschichte*

Die Identität eines Menschen hat nichts mit den sachlich feststellbaren Eigenschaften der Person zu tun, sondern ist nur aus der Geschichte seines Lebens heraus ergründbar. Jede Geschichte hat einen Protagonisten. Die Hauptperson ist gleichzeitig Held oder Heldin der eigenen Biographie. Die Tatsache, dass Biographien den einzigen Zugang zu einem Menschen eröffnen, ist eigentlich ein Gemeinplatz. Denn wir wissen aus alltäglichen Erfahrungen, dass wir nur dann etwas über Menschen erfahren, wenn wir Geschichten von ihnen und Geschichten über sie hören. In gewissem Maß gilt das auch heute noch für die Medizin, auch wenn sie sich von der in früheren Zeiten unabdingbaren gründlichen Anamnese zu einer reinen Apparatedizin hin bewegt. Nur über die Biographie kommen wir an einen Menschen bzw. an das *Wer* dieser Geschichte als den Kern einer Person heran. Alles andere gibt nichts von der Person wieder, sondern nur von den Umständen, in denen diese Person befangen ist. Auch das ist wiederum ein Indiz dafür, dass allein die Geschichten uns Aufschluss darüber geben, wer der Mensch ist. Das *Wer* einer Geschichte ist der Autor. Der Autor ist der Urheber und zugleich der Täter seiner eigenen Geschichte. Paul Ricoeur hat diesen Gedanken im dritten Band seines Werkes *Zeit und Erzählung*¹¹ ausgeführt:

»Die Identität eines Individuums oder einer Gemeinschaft angeben, heißt auf die Frage antworten: *wer* hat diese Handlung ausgeführt, *wer* ist der Handelnde, der Urheber?« (Ricoeur 1991, 395).

Schauen wir uns diesen Zusammenhang einmal genauer an: Der Autor der Geschichte ist der Urheber der Geschichte, derjenige, der etwas erzählt und etwas darstellt, das möglicherweise auch seiner eigenen freien Phantasie entsprungen ist. Der Autor ist zugleich aber auch als Selbst der Täter der Handlung. In dem Begriff des Autors verschmelzen – gerade

in dem französischen Wort – Handlung und Geschichten zu einem engen Zusammenhang, wie ihn die deutsche Sprache in dieser Weise nicht zum Ausdruck bringen kann: Der Autor



ist einerseits die Person, die als Täter die Handlung *autorisiert*. Andererseits kann diese Handlung und Täterschaft nur in Geschichten erfahren werden, durch die das tätige Selbst als Urheber und Erzähler dieser Geschichten identifiziert wird. Wir können also von dem Autor nicht nur etwas über den Urheber einer Geschichte erfahren, sondern auch über den Täter, der als *Wer* oder Selbst der Geschichte die Handlung hervorbringt. In beiden Fällen ist eine Erforschung der Autorisierung nur über die Erzählung möglich.

*der Autor
verantwortet
eine Hand-
lung, deren
geschichtli-
cher Urheber
er ist*

2.3.4.2. Narrative Zeit – Menschliche Zeit

Mit folgendem Zitat aus Paul Ricœurs *Zeit und Erzählung*, kommen wir zu einem Höhepunkt unserer Überlegungen, die die Zeit als Kategorie der Handlung betreffen. Dieses Zitat steht nicht nur im Mittelpunkt der folgenden Kapitel, sondern stellt auch die These der Untersuchung Paul Ricœurs in besagtem Werk dar:

*Zeit ist
nur erlebbar,
insofern sie
erzählt wird*

»Die Zeit wird in dem Maße zur menschlichen, wie sie narrativ artikuliert wird; umgekehrt ist die Erzählung in dem Maße bedeutungsvoll, wie sie die Züge der Zeiterfahrung trägt« (Ricoeur 1988, 13).

Für Ricoeur ist die *erzählte Zeit* der einzige Zugang zur Zeit, und damit auch zur Lebenszeit und zur Biografie des Menschen. Die Zeit wird nur in dem Maße zur menschlichen Zeit, d.h. zur erlebten Zeit bzw. zur Lebenszeit, insofern sie narrativ, also durch Erzählung, artikuliert wird. Dabei geht es uns nicht nur darum, wie Zeit als menschliche Zeit in der Erzählung das Selbst, das Wer, den Autor oder Täter der Erzählung zum Vorschein bringt. Die Erzählung sagt auch etwas über das Leben in der Zeit überhaupt aus: *Wir leben in einer ausschließlich durch Erzählung darstellbaren Zeit*. Durch diese Aussage wird deutlich, dass wir die Zeit allererst über die Narration bzw. über die Erzählung in menschliche Zeit verwandeln.

*menschliche
Zeit kann
nur durch
Erzählung
rekonstruiert
werden*

Wir hatten unsere Untersuchungen zum Thema Zeit damit begonnen, dass wir das naturwissenschaftliche oder alltägliche Verständnis von der Zeit mit einem Zeitbegriff konfrontierten, der für die Praktische Philosophie bedeutsam ist. An dieser Stelle können wir unsere Aussage begründen, dass die physikalische oder die chronologische Zeit in gewisser Weise »unmenschlich« ist: Diese Formen eines Zeitverständnisses lassen uns nichts über die menschliche Zeit erfahren. Die menschliche Zeit – Lebenszeit und Biographie – kann nur durch Erzählung rekonstruiert werden. Nur über Erzählzusammenhänge können wir in das Zeitproblem eintauchen. Selbstverständlich gehen wir ganz allgemein von dem physikalischen und alltäglichen, chronologischen Verständnis der Zeit aus, wenn wir unser eigenes Dasein betrachten: Wir zählen beispielsweise die Jahre unseres Lebens, um zu sehen, in welchem Lebensalter wir stehen. Doch allein dies zeigt bereits,

dass wir von der reinen Anonymität des Zählens und Quantifizierens abrücken, indem wir Einteilungen vornehmen, welche im Gesamtzusammenhang einer Geschichte – letztlich im Zusammenhang der Biographie – stehen. *Auch die chronologische Zeit wird, wenn sie zum Verständnis von Lebenszeit beitragen soll, über die Erzählung erfasst.*

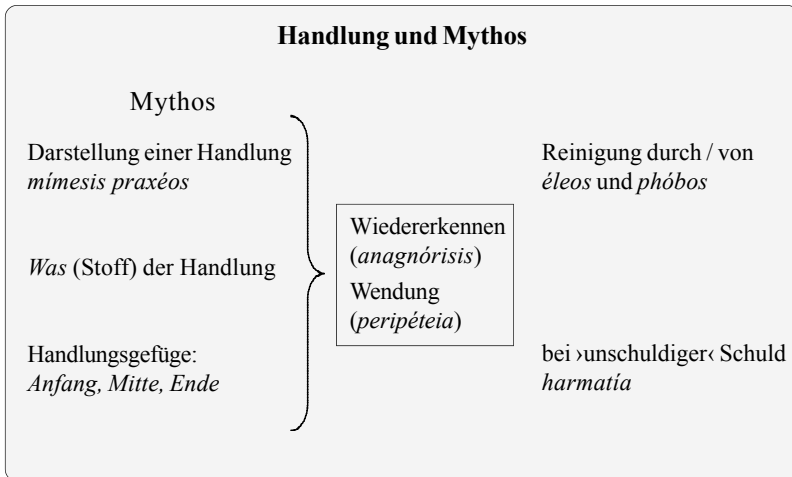
Ricœurs *Zeit und Erzählung* stellt eine *moderne Poetik* dar, die die Formen der Dichtung in den Verbindungen von erzählter Zeit und Lebenszeit aufsucht. Im ersten Band des genannten Werkes¹² bezieht sich Ricœur auf Aristoteles und seine *Poetik*¹³, worauf wir nun auch eingehen werden.

2.3.5. Aristoteles: Handlung und Mythos

2.3.5.1. Handlung und ihr Effekt: Mimesis und Katharsis

Die Philosophie der Geschichten sieht in der Handlung ein Handlungsgefüge und erkennt die Bedeutung dieses Gefüges in den Handlungszusammenhängen. In seiner *Poetik* hat Aristoteles diese Zusammenhänge durch seine berühmte Formulierung der *Katharsis* in ihrer Bedeutsamkeit für das Leben herausgestellt. Damit hat er die philosophische *Poetik* bis heute beeinflusst. Denn diese sucht und thematisiert die Verbindung von dargestellten und erzählten Geschichten mit der realen und erlebten Geschichte. Es geht dabei also nicht bloß um eine interne Interpretation von Handlung oder von Geschichten, sondern um diejenige Geschichte, die in erster Linie als gut konzipierte Geschichte auf den Rezipienten wirkt. Der Aufbau und die Gestalt der Geschichte sind deshalb für die Wirkung von Geschichten maßgeblich.

*philosophische Poetik
und die
Frage nach
der Bedeutung
von
Geschichten*



*Frage nach
den
Bedingungen
einer
Katharsis*

Aristoteles hat in erster Linie eine Formenlehre für die Dichtung verfasst. Er hat aber auch gerade mit seinen Bemerkungen zur Katharsis versucht, den Zusammenhang zwischen einer dargestellten Handlung und dem Effekt zu finden, den diese dargestellte Handlung für den Zuschauer oder den Zuhörer hat. Unter dieser Perspektive wollen wir nun auf seine Untersuchung zugehen: Es geht uns nach wie vor um das In-Geschichten-sein überhaupt und den Einfluss, den Geschichten auf uns ausüben. Dabei ist die Art des Mediums nur von untergeordneter Bedeutung – mögen es Hörgeschichten, Theaterstücke, Filme oder Bücher sein.

Aristoteles untersucht die Frage, wie Geschichten eigentlich aufgebaut und strukturiert sein müssen, damit sie die Wirkung der Katharsis nicht verfehlen. Denn erzählte oder dargestellte Geschichten können zwar im Leben des Betrachters und Zuhörer aufgehen, können sich in sein Leben übertragen, aber diese Auswirkung ist sehr unterschiedlich und hängt davon ab, welchen Aufbau und welchen Inhalt (Plot) sie aufweisen. Schauen wir uns zunächst die entscheidende

Stelle zur Frage der Wirkung bei Aristoteles an, die im sechsten Abschnitt zu finden ist:

»Die Tragödie ist die Nachahmung einer guten und in sich geschlossenen Handlung von bestimmter Größe, in anziehend geformter Sprache, wobei diese formenden Mittel in den einzelnen Abschnitten je verschieden angewandt werden – Nachahmung von Handelnden und nicht durch Bericht, die Jammer und Schaudern hervorruft und hierdurch eine Reinigung von derartigen Erregungszuständen bewirkt« (Aristoteles 1994, 19).

Das Wesen der Tragödie besteht danach in der Nachahmung im Sinne der *Darstellung*, nicht in der Nachahmung im Sinne des bloßen Nachmachens, der Imitation oder des Nachäffens. Der Begriff hierfür ist *mimesis*. Der Mime ist derjenige, der eine vorgegebene Handlung nachvollzieht. Auch geht es in der *mimesis* nicht um die Darstellung *irgendeiner* Handlung, sondern um die einer guten, und vor allen Dingen einer abgeschlossenen Handlung von einer bestimmten Größe und einer gewissen Länge. Aristoteles bezieht sich hier insbesondere auf die Tragödie, wobei diese grundlegenden Elemente für ihn auch im Hinblick auf das Epos gelten.

Wesen der Tragödie besteht in der nachahmenden Darstellung

Als weiteren wichtigen Punkt stellt Aristoteles heraus, dass *mimesis* nicht den Bericht über ein Ereignis meint, sondern dass eine ganz konkrete Handlung vorgestellt werden soll.

Mit Hilfe von *éleos* und *phóbos*, also durch Jammer und Schrecken, wird eine Reinigung von eben diesen Zuständen ermöglicht. Die Tragödie ist also die Darstellung einer Handlung, eine *mimesis praxéos*, die durch sprachliche und künstlerische Möglichkeiten bestimmte Situationen erzeugt, in denen *éleos* und *phóbos* herrschen. Diese Darstellung soll aber auch zur Auflösung von *éleos* und *phóbos* führen.

Katharsis: Reinigung durch Jammer und Schrecken von eben diesen Zuständen

Damit *éleos* und *phóbos* aber erst entstehen können, müssen wir Anteil an der Handlung nehmen, müssen wir als Zu-

*tragische
Handlung
ist Bedin-
gung des
Ange-
sprochen-
seins*

schauder, Zuhörer oder Leser gewissermaßen Teil dieser Handlung werden. Wir alle kennen den Umstand, dass ein Buch, ein Film oder ein Theaterstück uns nur dann fasziniert, wenn wir uns, im eigentlichen Sinn des Wortes, auch ›angesprochen fühlen‹. Wann aber genau werden wir durch die Darstellung einer Handlung gefühlsmäßig wirklich angesprochen? Die Erzeugung ganz bestimmter Situationen ist dabei das eigentliche Mittel. Aristoteles bemerkt hierzu:

»Man darf nicht zeigen, wie makellose Männer einen Umschlag von Glück ins Unglück erleben; dies ist nämlich weder schaudererregend noch jammervoll, sondern abscheulich ... Man darf auch nicht zeigen, wie Schufte einen Umschlag vom Unglück ins Glück erleben; dies ist nämlich die untragischste aller Möglichkeiten, weil sie keine der erforderlichen Qualitäten hat: sie ist weder menschenfreundlich noch jammervoll noch schaudererregend ... Andererseits darf man auch nicht zeigen, wie der ganz Schlechte einen Umschlag vom Glück ins Unglück erlebt. Eine solche Zusammenfügung enthielte zwar Menschenfreundlichkeit, aber weder Jammern noch Schaudern. Denn das eine stellt sich bei dem ein, der sein Unglück nicht verdient, das andere bei dem, der dem Zuschauer ähnelt, der Jammer bei dem unverdient Leidenden, der Schauder bei dem Ähnlichen. Daher ist dieses Geschehen weder jammervoll noch schaudererregend. So bleibt der Held übrig, der zwischen den genannten Möglichkeiten steht. Dies ist bei jemandem der Fall, der nicht trotz seiner sittlichen Größe und seines hervorragenden Gerechtigkeitsstrebens, aber auch nicht wegen seiner Schlechtigkeit und Gemeinheit einen Umschlag ins Unglück erlebt, sondern wegen eines Fehlers« (Aristoteles 1994, 39).

Zunächst einmal muss die dargestellte Handlung eine komplexe, schicksalhafte Handlung sein und nicht ein bloßer Sachverhalt. Ein Umschlagen von Glück in Unglück soll aber nicht anständige und gute Menschen betreffen, denn dies erzeugt nicht *éleos* und *phóbos*, sondern Widerwillen. Wenn glückliche Menschen in den Abgrund gestürzt werden, dann wird bloßer Abscheu erzeugt und nicht der pädagogische oder didaktische Höhepunkt erreicht, auf den Aristoteles hinaus will. Auch soll nicht vorkommen, dass Schurken vom Unglück ins Glück kommen – auch das läuft der Sache zuwider und ist weder menschenfreundlich noch mitleiderregend, sondern ebenfalls bloß abscheulich. Es bleibt also nur die Möglichkeit übrig, dass jemand, der weder durch herausragende Tugend oder Gerechtigkeit noch durch Schlechtigkeit und Gemeinheit ausgezeichnet ist, ins Unglück gerät, dabei also nicht durch sein eigenes Verschulden unglücklich wird, sondern dieses Unglück durch irgendeinen Fehler erleidet. Aristoteles lässt sich allerdings nicht weiter darüber aus, worum es sich genau bei diesem Fehler handeln könnte, sondern führt das Ganze noch einmal zusammen:

»Die gute Fabel (*mythos*) muß also eher einfach sein ..., und sie darf nicht vom Unglück ins Glück, sondern sie muß vielmehr vom Glück ins Unglück umschlagen, nicht wegen der Gemeinheit, sondern wegen eines Fehlers entweder eines Mannes, wie genannt wurde, oder eines besseren oder eines schlechteren« (Aristoteles 1994, 39–40).

Der Protagonist des Mythos bzw. der Fabel ist damit kein herausragender Heros, sondern vielmehr eine Gestalt ›wie du und ich‹, der plötzlich, aufgrund eines Schicksalsschlages ohne wirklich eigenes Verschulden vom Glück ins Unglück gerät. Würde der Protagonist aus eigenem, selbst verantwortetem Verschulden ins Unglück geraten, dann bliebe auch der gewünschte Effekt aus. Denn das eigene Verschulden ent-

tragische Handlung als komplexe, schicksalhafte Handlung

Held der Tragödie muss unverschuldet ins Leid geraten

*Schicksal
des Helden
weist auf
alte Ver-
strickungen
hin*

springt aus dem eigenen Handlungsplan, dessen Autor und Urheber der Täter allein ist. Das ist nicht die Art solcher vorbildlicher Handlungen, die einen reinigenden Effekt auf den Zuschauer ausüben. Einen solchen Effekt erzielen nur Handlungen, die nicht selbstverschuldet sind, sondern bei denen ein Schicksal einbricht, wobei deutlich werden muss, dass dieser Schicksalsschlag kein blindes Schicksal bedeutet, sondern eine alte Verbindung oder Verstrickung zu erkennen gibt.

Das Wiedererkennen dieser Verstrickung wird durch den griechischen Begriff der *anagnórisis* deutlich, der eine doppelte Verneinung zum Ausdruck bringt: *áгноia* bedeutet schon Unwissen; *anagnórisis* ist die Aufhebung des Unwissens, sie ist ein Wissend-Werden. Das Durchschauen des Schicksalsschlages ist also ein Wiedererkennen durch Aufhebung von Verblendung und Vergessen. Damit ist die *anagnórisis* der platonischen *anámnēsis*, der Wiedererinnerung, vergleichbar, die für Platon die Quelle des Wissens bedeutet. Beides sind Formen des Wiedererkennens, wobei hier – im tragischen Fall der *anagnórisis* – eine furchtbare Verstrickung plötzlich und schonungslos offengelegt wird. So wird König Ödipus in furchtbarer Weise deutlich, dass er sich mit seiner vermeintlichen Rettungsaktion in das größte Unglück gestürzt hat: Er hat seinen Vater getötet und sich mit seiner Mutter verheiratet.

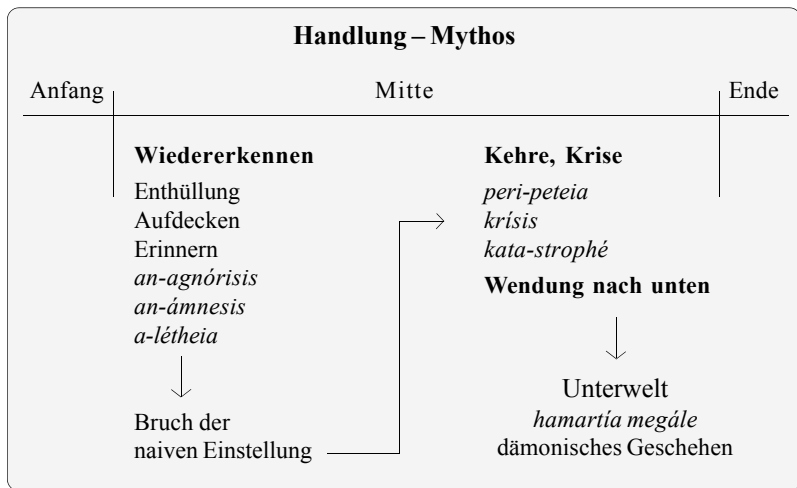
*Selbst-
erkenntnis
des Verstrickt-
seins in der
eigenen
Geschichte*

In der *anagnórisis* werden geschichtliche Verstrickungen entdeckt. Wir erkennen unser eigenes Verstricktsein in Geschichten durch furchtbare Erfahrungen.

Diese Erkenntnis verliert somit in und mit der Tragödie ihre formale Bestimmung und wird eine grausame Realität. Die Wendung, die *peripeteia*, ist deshalb nicht bloß die Erkenntnis der Figuren des Dramas, die das eigene Verstricktsein in das Zusammenspiel von Geschichten entdecken, sondern gleichsam die Selbsterkenntnis der eigenen geschichtlichen

Dimension und ihrer Schuld, die sich im Betrachter regt. Genau das ist es, was bei den Zuschauern *éleos* und *phóbos* hervorruft: das Sich-Wiederfinden in der eigenen Geschichte. Es handelt sich dabei nicht um ein Wiedererkennen von Geschichte und Geschichten überhaupt, sondern um das Wiedererkennen der *eigenen* Geschichte. Wir erkennen, dass wir nicht einfach in eine Welt geworfen sind und von Null auf starten können, sondern dass wir in einer Geschichte leben, die eine Vorgeschichte hat. Das ist der Wiedererkennungseffekt, der Entsetzen auslöst.

2.3.5.2. Handlung und ihre Idealform: Ereignis und Bedeutung



Der Mythos der Tragödie, den Aristoteles im Wesentlichen behandelt, ist allgemein in drei Bereiche aufzuteilen: Die Handlung hat einen Anfang, eine Mitte und einen Schluss. Anfang

*Maß und
Geschlossen-
heit der
Handlung
als Bedin-
gungen der
Katharsis*

und Ende der Handlung sind entscheidend, um das Handlungsgefüge zu begrenzen und um ihm damit eine Form zu geben. In der Mitte der Handlung findet dann das Ereignis statt, welches für die Wirkung und vor allem für die Nachwirkung maßgeblich ist. Damit irgendein Geschehnis zum wirkungsmächtigen Ereignis werden kann, muss es in eine *geformte* Handlung eingefügt sein. Maß und Geschlossenheit der Handlung sind für die reinigende Wirkung, die auf den Rezipienten ausgeübt werden soll, unabdingbar.

Wie einleuchtend diese Überlegungen auch sein mögen, so schwer nachvollziehbar sind sie in einem Informations- und Nachrichtenzeitalter geworden. Im Unterschied zu Erzählungen, die eine Mitteilung in den durch besagte Form vermittelten Zusammenhang stellen, werden unsere Nachrichten meist unvermittelt, formlos und aus ihrem Zusammenhang herausgerissen mitgeteilt. Damit verliert sich auch die Bedeutsamkeit einer solchen Nachricht, und führt dazu, dass nur diejenigen Nachrichten von Interesse sind, deren Qualität von sich aus schon bedeutsam zu sein scheint. Wirkmächtige Nachrichten sind dann vorwiegend katastrophale Nachrichten: Die ›Katastrophe‹ trägt als heilloses Ereignis ihre Bedeutsamkeit gleichsam an sich. Doch im Handlungszusammenhang, der zugleich Lebenszusammenhang ist, wird auch ein katastrophales Ereignis erst bedeutsam, wenn es über sich selbst hinausgeht. Erst im Zusammenhang der gesamten Handlung zeigt ein Ereignis seine Bedeutsamkeit. Aus diesem Grund können Katastrophen auch heilsam und ›gut‹ sein.

Die Begrenzung also formt die Handlung und unterscheidet sie schon damit grundsätzlich von anderen Vorgängen, die einen nicht begrenzten Verlauf aufweisen. Der Anfang *initiiert* ein Geschehen, das Ende schließt dieses Initiierte ab. Die Initiation einer Handlung ist kein beliebiger Beginn,

denn sie setzt eine Differenz zum Vorhergehenden. Mit dieser Absetzung wirkt der Anfang auch auf das Folgende ein. In der Mitte der Handlung ereignet sich dann das Entscheidende, nämlich das Wiedererkennen, die Enthüllung oder die Erinnerung eines Fehlers, eines Problems oder einer Verstrickung.

Dieses Wiedererkennen wird von Aristoteles als *anagnórisis* bezeichnet. Sie führt als das die Mitte bestimmende Erkennen und Entdecken zum *Bruch der naiven* Einstellung. In der *anagnórisis* findet eine Unterbrechung des normalen Lebens statt, es kommt zu einer Krise bzw. zu einer Kehre. Im Schaubild sind – über Aristoteles und seiner *Poetik* hinaus – die Begriffe der *anámnēsis* und der *alétheia* hinzugefügt. Sie betreffen in der Philosophie Platons den vergleichbaren Vorgang der Enthüllung und Entdeckung und können daher als Synonyme der *anagnórisis* bezeichnet werden. Der bekannte Begriff der *anámnēsis* als Wiedererinnerung findet sich in Platons *Menon*. Er kennzeichnet dort unser Lehren und Lernen als ein Wiedererinnern von altem Wissen, welches aus unserem Vorleben stammt.¹⁴ Der Begriff der *alétheia* ist in jüngerer Zeit von Martin Heidegger aufgegriffen worden, worauf wir aber in Kapitel zur *Kausalität* (B 3) noch eingehen werden.

Wieder-
erkennen
der Verstri-
ckung als
Bruch der
naiven
Einstellung

Die *peripetēia* ist eine Wendung bzw. eine Umkehrung und insofern nichts anderes als eine Krise. Dies kommt auch in dem von Aristoteles verwendeten Begriff der *katastrophé* zum Ausdruck. *Katastrophé* meint genau diese Wendung des Geschehens nach unten und bezeichnet somit eine Kehre oder Umkehr im Sinne einer *Krise*, genauer: eine Kehre in Richtung der Unterwelt. Damit wird das Geschehen in ein *dämonisches Geschehen* verwandelt. Im modernen Verständnis von »Katastrophe« dagegen bricht zwar auch etwas Unvorhergesehenes und Furchtbares in die gewohnte Welt ein, es wird aber

nicht als Wendung nach unten und als Eingriff dämonischer Mächte verstanden.

*unschuldige
Schuld*

Die Tragödie zeigt uns ein Geschehen, über das wir selbst keine Gewalt mehr besitzen, das auch außerhalb unseres Vermögens liegt, verantwortlich zu handeln. Das *Tragische* der im Mythos der Tragödie dargestellten Handlung liegt darin, dass sie den Menschen unverschuldet ins Unglück stürzt. Die *hamartía megále* bedeutet ein ›großes Unglück‹ und wird oft mit dem Begriff ›Schuld‹ übersetzt. Diese Übersetzung führt aber, gleichwohl sie ihre Berechtigung hat, zu Missverständnissen, da Schuld für unser heutiges Verständnis eine moralische, politische oder rechtliche Verfehlung bedeutet. In der Tragödie gehört es aber, und das ist mit der Wendung nach unten angedeutet, um eine nicht verantwortete oder verantwortbare Schuld, gleichsam um eine *unschuldige Schuld* – ein Verhängnis und ein Schicksal, das sich unserer Verfügung entzieht.

Die Übersetzung von *hamartía* mit ›Fehler‹ ist auch keine richtige Lösung, da der Begriff Fehler, wenngleich er noch am meisten das Unpersönliche der Verschuldung herausstellt, die Konnotation mit der Schuld völlig ausblendet, die aber im Tragischen durchaus vorliegen muss. Man sollte hier also am besten den Begriff der *unverschuldeten, unschuldigen* oder der *schuldlosen Schuld* verwenden.¹⁵ Die Wendung nach unten wird durch die schuldlose Schuld herbeigeführt. Sie stellt als zentrales Ereignis im eigenen Leben und in der eigenen Biographie eine entscheidende Herausforderung dar, die bewältigt werden muss.

2.3.6. Joseph Campbell: Der Monomythos – die Heldengeschichte

Die Bewältigung der Schuld ist das Thema des Mythos und der so genannten *Heldengeschichte*. Mit dem Gegenstand des Mythos und insbesondere mit der Thematik der Heldengeschichte habe ich mich schon an anderer Stelle auseinandergesetzt.¹⁶ Dennoch werden wir noch einmal in knapper Form auf diesen Komplex zu sprechen kommen, insofern er Relevanz für unsere Untersuchungen besitzt.

*Frage
nach der
Bewältigung
existenzieller
Schuld*

In diesem Zusammenhang ziehen wir die Untersuchungen des amerikanischen Mythenforscher Joseph Campbell heran, der verschiedene Mythen aus unterschiedlichen Ländern und Zeiten miteinander verglichen hat.¹⁷ Campbell fand heraus, dass die meisten Mythen ein ganz bestimmtes System mit festgelegter Struktur aufweisen. Diese Struktur hat er den *Monomythos* genannt. Der Begriff lässt erkennen, dass Mythen einen idealtypischen Verlauf der Handlung aufzeigen.

Schaut man sich den von Campbell schematisch dargestellten Verlauf der Reise des Helden genauer an (vgl. hierzu das Schaubild auf Seite 163), so zeigt sich, dass diese Reise zunächst in der alltäglichen Welt beginnt:

Der Held wird durch ein Ereignis – wir können jetzt sagen: durch eine Katastrophe – aus seiner eingewohnten Welt herausgerissen. Dieses Ereignis hat die Bedeutung einer Berufung. Damit beginnt, der Wendung nach unten – einer Katastrophe – folgend, der Gang in die Unterwelt. Die Handlung im Mythos beinhaltet immer diesen Gang. Ohne eine Unterweltfahrt ist eine Handlung nicht mythisch und hat auch keine kathartische Wirkung. Beim Gang in die dämonischen Bereiche werden verschiedene Prüfungen bestanden. Das Ziel ist die Lösung eines Problems, die offenbar nur dort in der Unterwelt bei den Toten zu finden ist. So steigt auch in der

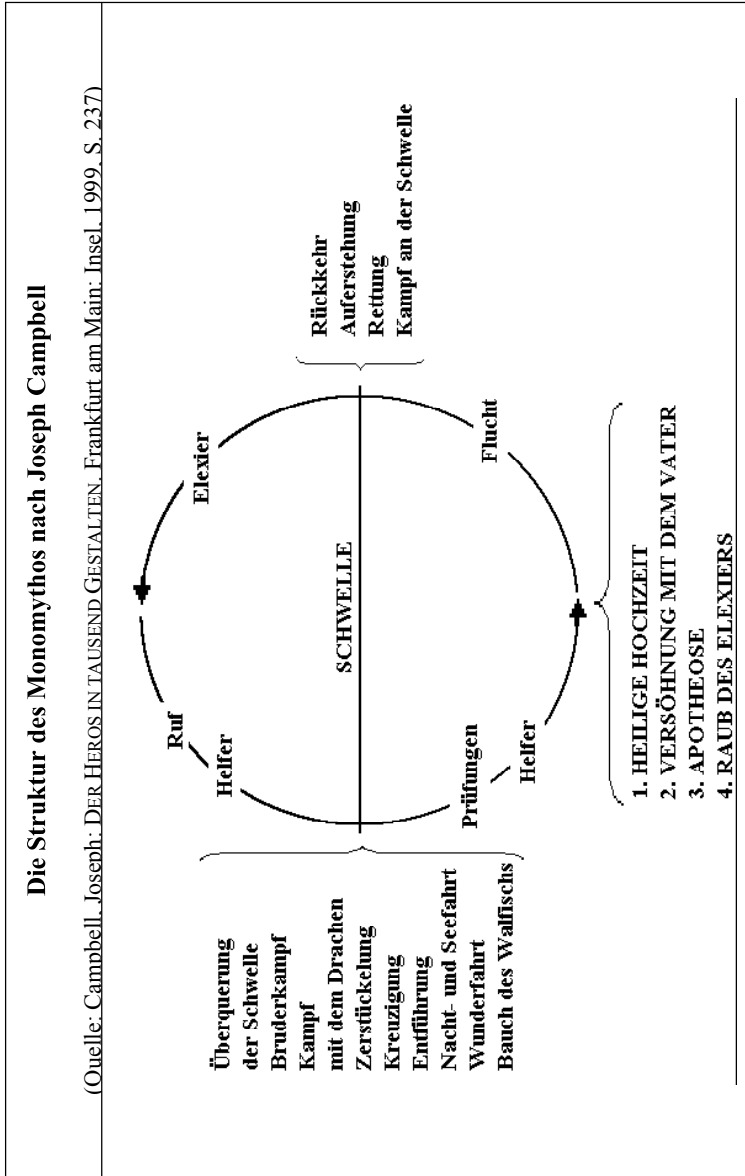
*Heldentat:
Versöhnung
mit den
Toten
zur Rettung
aller*

Odyssee Odysseus in die Unterwelt hinab, um von dem Seher Teiresias sein weiteres Schicksal und das seiner Gefährten zu erfahren. Interessant dabei ist, dass sein Schicksal nicht vorherbestimmt ist, sondern wesentlich von dem Gehorsam, dem Befolgen oder Nichtbefolgen der Ratschläge des Teiresias abhängt. Er trifft dort auch andere Verstorbene, die ihm weitere Ratschläge und Auskünfte geben. Die Unterweltfahrt ist ein Angebot des Schicksals, dem Bösen zu entgehen oder es zu besiegen. Die Heldentat dient damit nicht dem persönlichen Ansehen des Helden, sondern ist eine Wohltat und Rettung für alle. In der *Odyssee* misslingt dies allerdings, da die Gefährten des Odysseus die Ratschläge missachten; hier bleibt nur Odysseus selbst vor dem Bösen bewahrt.

Ablösung
und
Auflösung
einer
unschuldigen
Schuld durch
den Helden

Indem sich der Held in die Unterwelt begibt, dort das Schicksal befragt und erfährt – und sich dadurch mit den Toten versöhnt –, trägt er zu *Wiederherstellung aller* bei, zur *apokatastasis*.¹⁸ Der Held ist ein Nothelfer, der die Lösung eines eigentlich unlösbaren Problems herbeiführt, nämlich die Ablösung und Auflösung einer unschuldig zugestoßenen Schuld.

Die Struktur des Mythos ist bei Campbell etwas differenzierter dargestellt als bei Aristoteles. Doch stimmen beide Darstellungen im Wesentlichen darin überein, dass im Mythos eine typische Dramaturgie zu finden ist. Sie zeigt die Katastrophe, die Wendung nach unten, als den entscheidenden Schritt im Leben an, von dem aus eine Bewältigung und damit auch das *Verstehen des Lebens* ihren Ausgang nehmen. In Campbells Strukturanalyse findet sich zudem noch eine typische *Rollenverteilung*, die dem Helden in seiner Aufgabe als Helfer oder Nothelfer seinerseits Zuhelfer, Mentoren und Boten zuteilt. Durch sie wird die Schwäche des Helden in Anbetracht der unlösbaren Aufgabe und seine Angewiesenheit auf andere deutlich. Der Held ist nicht der Übermensch, als der er gern auch in zeitgenössischen Dra-



maturgien dargestellt wird. Er ist der schwache Mensch, das Individuum, das als einzelnes und einsames Wesen auf Helfer angewiesen ist.

2.3.7. Aufbau und Funktion des Mythos: Wiedererkennen des In-Geschichten-seins

Figur des Helden ist Stellvertretung unserer eigenen Person und Biographie

Legen wir nun unsere eigenen Überlegungen zugrunde und bedenken wir insbesondere das von Hannah Arendt angeführte Zitat, welches besagt, dass der Mensch immer der Held seiner eigenen Biographie bzw. seiner eigenen Geschichte ist, so haben wir es bei der Figur des Helden und in der Heldengeschichte mit uns selbst und unserer eigenen Biographie zu tun. Die Geschichte des Helden ist also der *Roman der Seele*, die Geschichte des Individuums. Das Bedeutsame an der Struktur der Heldengeschichte besteht deshalb gerade darin, dass sich jeder Einzelne in dieser Struktur wiederfinden kann. Darin begründet sich die beeindruckende Wirkung der Heldengeschichte auf den Leser bzw. auf den Zuschauer: Er erkennt sich selbst wieder. Die wichtige Frage, warum fiktive Geschichten für die lebendige Geschichte eine Verbindlichkeit und damit auch eine weiterführende Bedeutung haben, kann also durch die Dramaturgie der Geschichte beantwortet werden.

dramaturgische Gestalt einer fiktiven Geschichte bestimmt ihre wirkliche Bedeutung

Obwohl wir selbst in Geschichten leben, ist uns das In-Geschichten-sein bzw. das *In-Geschichten-leben* zunächst und normalerweise nicht bewusst. Wenden wir uns aber fremden Geschichten zu, so führen uns diese fremden Geschichten auf die eigene Geschichte zurück. Als Anknüpfungspunkte fungieren die Krisen und ihre Bewältigung. Auch das eigene In-Geschichten-sein ist wesentlich dadurch bestimmt, dass Verhängnisse und Geschehnisse unverschuldet einbrechen und zu Krisen führen. Da die Bewältigung solcher Krisen das ei-

Aufbau und Funktion des Mythos

gentliche Thema des Mythos ist, werden diese mythischen Geschichten auch als erzählte oder bloß fiktive Geschichten bedeutsam.

Aufbau des Mythos		
Vorgeschichte	Kerngeschichte	Nachgeschichte
Paradies und Vertreibung	Abenteuer	Heimkehr
Abschied	Kampf und Überwindung	Versöhnung
Bruch	Sieg über das Böse	Heilung
Trennung		

Fassen wir die wesentlichen Momente des Mythos noch einmal abschließend zusammen: Der Ausgang ist der paradiesische Zustand. In diesen Zustand bricht das Verhängnis ein, das nicht selbstverschuldet und damit nicht allein auf die eigene Verantwortung zurückzuführen ist. Das Verhängnis ist eine Katastrophe und damit eine Wendung nach unten. Sie bedeutet die Vertreibung aus dem Paradies. Mit dem Gang nach unten beginnt die Kerngeschichte, die den Kampf gegen das Verhängnis zum Ziel hat. Es geht dabei aber nicht nur um Abschied, Bruch und Trennung. Der Gang nach unten bedeutet vielmehr auch die Auseinandersetzung mit dem Verhängnis, in dem sich die geschichtlichen Verstrickungen spiegeln. Das Verhängnis ist also nicht einfach *böse*, es birgt ein altes Vergehen, ein Problem, das gelöst werden kann und mit dessen Lösung der Mensch sein eigenes, geschichtlich un-

Die Kategorien der Handlung: Zeit

belastetes Selbst erwirbt. Heimkehr, Versöhnung und Heilung sind deshalb das Ziel der erzählten Geschichten, aber auch das Ziel der gelingenden Lebensführung, die zu einem freien und eigenen Selbst führen soll.

3. Kausalität

In vorigem Kapitel B 2 zeigte sich, dass wir für das Verständnis von Zeit normalerweise vom physikalischen Begriff ausgehen und ihn auf die Lebenswelt anwenden. Damit gelangen wir aber nicht zu einer Erschließung der zeitlichen Zusammenhänge in der Lebenswelt. Leben in der Zeit, so zeigte sich, ist eigentlich Leben in der erzählten Zeit. Denn Leben in der Zeit ist nur durch die Erzählung darstellbar. Nur über die Erzählungen und Geschichten kommen wir dem Problem der lebensweltlichen Zeit näher.

Frage nach der Verbindlichkeit der Geschichten

Über die Klärung des Zeitproblems sind wir zur Bedeutung der Geschichten und des In-Geschichten-Seins gekommen. Allerdings gibt es noch offene Fragen: Worin gründet die Wirkung der Geschichten, wodurch wird die Verstrickung des Autors mit seiner Geschichte verbindlich? Das Problem dieser Verbindlichkeit werden wir im Folgenden unter dem Titel der Kausalität und dem damit angesprochen Komplex der Schuld behandeln.

Die Kausalität stellt in der Philosophie eine Grundkategorie dar, die vor allen Dingen in der Philosophie der Neuzeit – im Rationalismus, im Empirismus und insbesondere im Skeptizismus David Humes – einer grundsätzlichen Kritik zugeführt worden ist. Hume kam dabei aufgrund seiner skeptischen Grundhaltung zu dem Ergebnis, dass wir zu gar keinen streng allgemeingültigen und notwendigen Erkenntnissen im Hinblick auf die Verknüpfung einer Ursache mit ihrer Wirkung gelangen können. Unsere Verbindung zwischen Ursache und Wirkung ist für ihn deshalb niemals streng allgemeiner und notwendiger Art, sondern in letzter Konsequenz zufällig und

Kausalität als Grundkategorie

assoziativ. Alles, was wir im Hinblick auf ein Ereignis A und ein Ereignis B beobachten können ist, dass auf das Ereignis A das Ereignis B folgt. Dass diese Verbindung Notwendigkeit aufweist, lässt sich aus der Erfahrung gar nicht begründen. Deshalb konnte Hume bei seiner Kritik des Kausalgesetzes bemerken, dass für die *Folge* keine Notwendigkeit in der *Ursache* zu erkennen sei. Ob die Sonne morgen noch aufgeht oder nicht, ist nicht mit *Notwendigkeit* festzustellen, wie er richtig bemerkt.

Bei dem Begriff der Kausalität haben wir es also mit einer Problematik zu tun, die der des Raumes und der Zeit vergleichbar ist: Auch hier stoßen lebensweltliches und wissenschaftliches Verständnis aufeinander. Im Falle der Kausalität wird der von der klassischen Physik entnommene Begriff auf die Lebenswelt angewendet. Mit diesem Begriff wäre – abgesehen von der Überholtheit dieses Modells in der modernen Physik – auch gar kein Problem verbunden, würde er nicht auch außerhalb der technischen Welt in einer grundsätzlichen und geradezu paradigmatischen Weise auf die Lebenswelt übertragen. Hierbei entsteht ein pseudowissenschaftliches Verständnis der gesamten Lebenswelt. Sie wird nach Standards der Wissenschaftlichkeit verstanden und ausgelegt, ohne durch diese letztlich begründbar zu sein.

Im Falle der Kausalität ist dies nun von besonderer Schwierigkeit, da in einzelnen Denkakten und Argumentationen die kausale Vorgehensweise auch im hohen Maße berechtigt ist. Das ist aber nicht der Fall, wenn das gesamte *In-der-Welt-sein*, das aus Sinnzusammenhängen und Verstehenszusammenhängen besteht, nach geometrischen und physikalischen Modellen ausgelegt wird.

Ein derart, nicht in Raum sowie in Zeit geometrisiertes und mathematisiertes, sondern auch durch den physikalischen Kausalitätsbegriff technisiertes *In-der-Welt-sein* ist mit

*Eröffnung
eines
lebens-
weltlichen
Kausalitäts-
begriffs:*

dem Problem der Erfahrungs- und Besinnungslosigkeit konfrontiert. Denn – wie es schon bei Raum und Zeit der Fall war – im Zuge der Anwendung idealisierter Begriffe auf die Lebenswelt werden deren Erfahrungsquellen nicht mehr herangezogen. Auch bei der Kausalität ist das der Fall. Wir werden deshalb auf die gleiche Weise, wie wir es bereits im Hinblick auf Raum und Zeit getan haben, zunächst untersuchen, wie der physikalische Begriff der Kausalität mit dem lebensweltlichen Begriff vermischt ist. Auch hier müssen wir beide Wissensformen, nämlich das Wissen der wissenschaftlichen Welt und das Wissen der Lebenswelt, voneinander abtrennen. Über die wissenschaftliche Form der idealisierten Kausalität lässt sich bereits folgendes sagen: Mit ihrer Methodik der Bewährung von Hypothesen stellt sie ein Vorgehen dar, welches sich zwar im alltäglichen Verstehen bewährt, jedoch nicht zu einem Verständnis der Lebenswelt führt.

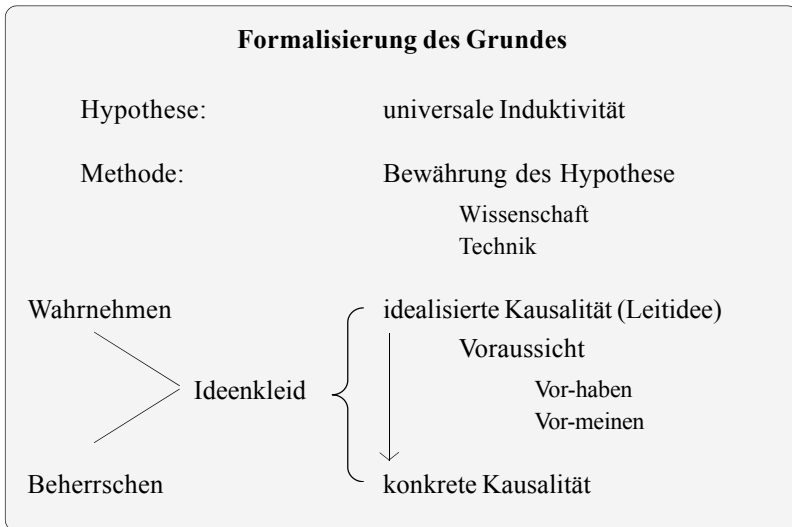
Was die lebensweltliche Form der Kausalität angeht, gestaltet sich ein erstes Urteil zunächst schwieriger. Auch im Falle der Kausalität stellt sich das Problem, dass im Zuge einer Idealisierung der ursprüngliche lebensweltliche Begriff verschüttet gegangen ist. Eine maßgebliche Aufgabe der Praktischen Philosophie ist es deshalb, die lebensweltliche Begrifflichkeit zu rekonstruieren, indem die Erfahrungsquellen thematisiert und damit freigelegt werden. Im Falle der Kausalität sind diese die ursprüngliche Erfahrung des Grundes und darin die grundsätzliche Erfahrung von Schuld.

*Erfahrung
des Grundes
als Schuld-
erfahrung*

3.1. Die lebensweltliche Dimension

3.1.1. Edmund Husserl: Formalisierung des Grundes – Universelle Induktivität

Wir kommen nochmals auf Husserls Werk *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* zurück und untersuchen zunächst, wie er das Problem der Kausalität behandelt hat. Husserl verweist im Zusammenhang mit Kausalität auf das Problem der *universellen Induktivität*



Die universelle Induktivität stellt eine Formalisierung des Grundes und seines Verstehens dar. Der neuzeitliche Wissenschaftsgeist, der für Husserl im Wesentlichen mit der Naturkonzeption Galileis anhebt, versteht die Welt unter der Hypothese einer universellen Induktivität: Alle einzelnen Fak-

ten sehen und integrieren wir in einem übergeordneten Zusammenhang.

Universale Induktivität: neuzeitliche Formalisierung des Grundes als Weltzusammenhang

Die Methode, deren sich die Wissenschaften dabei bedienen, ist diejenige der experimentellen Bewährung von zuvor aufgestellten Hypothesen. Dabei werden Hypothesen verifiziert und falsifiziert. Das eigentliche Problem dabei ist nicht dieses Verfahren selbst, sondern die idealisierten Kausalitäten, die zugrunde gelegt werden. Wir verstehen danach die Welt so, als sei sie immer schon kausal geordnet, als liege ihr immer schon eine kausale Ordnung zugrunde, die alles miteinander verbindet und im einzelnen Fall nur nachgewiesen, bewiesen und belegt werden müsste. Hypothesen bewähren sich also im Nachweis dieser Idealkausalität in der Welt.

Wir haben es bei dieser Methode mit einer fraglosen und naiven Annahme zu tun. Sie bezieht sich auf die »Selbstverständlichkeit einer universalen exakten Kausalität, die natürlich nicht durch Induktion allererst aus der Nachweisung einzelner Kausalitäten zu gewinnen ist, sondern allen Induktionen besonderer Kausalitäten vorangeht und sie leitet« (Hua VI, 38). Diese Selbstverständlichkeit ist also nur eine vermeintliche Selbstverständlichkeit, die sich aus der Leitidee der kausalen Verknüpfung ergibt. Sie führt nicht zum Verstehen des Grundes.

methodische Naivität der Fraglosen Annahme einer universalen exakten Kausalität führt nicht zum Verstehen des Grundes

Was aber leisten wir, wenn wir das praktische Leben mit dieser neuen Form des Wissens konfrontieren? Husserl bemerkt hierzu:

»Diese wirklich anschauliche, wirklich erfahrene und erfahrbare Welt, in der sich unser ganzes Leben praktisch abspielt, bleibt, als die sie ist, in ihrer eigenen Wesensstruktur, in ihrem eigenen konkreten Kausalstil, was immer wir kunstlos oder als Kunst tun. Sie wird also auch

Vorausberechnung und Vorhersehung des Lebens

nicht dadurch geändert, daß wir eine besondere Kunst, die geometrische und Galileische Kunst erfinden, die da Physik heißt. Was leisten wir durch sie wirklich? Eben eine ins Unendliche erweiterte Voraussicht. Auf Voraussicht, wir können dafür sagen, auf Induktion beruht alles Leben. In primitivster Weise induziert schon die Seinsgewißheit einer jeden schlichten Erfahrung. Die ›gesehenen‹ Dinge sind immer schon mehr als was wir von ihnen ›wirklich und eigentlich‹ sehen. Sehen, Wahrnehmen ist wesensmäßig ein Selbsthaben in eins mit Vorhaben, Vor-meinen. Alle Praxis mit ihren Vorhaben impliziert Induktionen, nur daß die gewöhnlichen, auch die ausdrücklich formulierten und ›bewährten‹ induktiven Erkenntnisse (die Voraussichten) ›kunstlose‹ sind, gegenüber den kunstvollen ›methodischen‹, in der Methode der Galileischen Physik in ihrer Leistungsfähigkeit ins Unendliche zu steigernden Induktionen« (Hua VI, 51).

*Idealisierung
der Welt
als offene,
zu berechnende
Unendlichkeit*

Bei einer solchen Übertragung des wissenschaftlichen Verständnisses auf die Lebenswelt legen wir der Wirklichkeit, wie Husserl sagt, ein *Ideenkleid* an.

»In der geometrischen und naturwissenschaftlichen Mathematisierung messen wir so die 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, d.i. wir konstruieren in einer (wie wir hoffen) wirklich und bis ins Einzelne durchzuführenden und sich ständig bewährenden Methode zunächst bestimmte Zahlen-Induzierungen für die wirklichen und möglichen sinnlichen Füllen der konkret-anschaulichen Gestalten der Lebenswelt, und eben damit gewinnen wir Möglichkeit

ten einer Voraussicht der konkreten, noch nicht oder nicht mehr als wirklich gegebenen, und zwar der lebensweltlich-anschaulichen Weltgeschehnisse« (ebd.).

Das obere Schaubild soll diesen Zusammenhang verdeutlichen: Durch die Induktivität der idealisierten Kausalität werden die Einzelheiten des alltäglichen Lebens ins Unendliche gesteigert, so dass sich eine fast prophetische Weltsicht ergibt. Die konkreten Dinge werden auf diese Art und Weise idealisiert.

Diesen Zusammenhang und seine Konsequenzen hatten wir auch bei dem Raum- und Zeitproblem entdeckt. Die alltägliche Raum- und Zeiterfahrung wird zur idealisierten Raum- und Zeiterfahrung. Das führt zu einer veränderten Wirklichkeitswahrnehmung, für die gemäß Husserl die Wissenschaften verantwortlich sind. Was der Wissenschaftler nämlich nicht berücksichtigt, ist die Tatsache, dass er in seinem naiven Seinsglauben eine alltägliche Seinsgewissheit zugrunde legt. Der Wissenschaftler nimmt die Welt von ihrer Gegebenheit zunächst so, wie sie im Alltäglichen gegeben ist. Der naive Seinsglauben wird nicht hinterfragt und fließt damit auch in die wissenschaftliche Aussage ein. Für Husserl ist diese Problematik nur zu klären,

*Technik als
Wechselwirkung
von
Wissenschaft
und naive
Seinsglauben*

»wenn der Wissenschaftler in sich die Fähigkeit ausgebildet hat, nach dem Ursprungssinn aller seiner Sinngebilde und Methoden zurückzufragen: nach dem historischen Ursprungssinn, vornehmlich nach dem Sinn aller darin unbesehen übernommenen und desgleichen aller späteren Sinneserbenschaften« (Hua VI, 57).

Die Sinnfrage wird in den Naturwissenschaften nicht geklärt, weil das nicht die Aufgabe dieser Wissenschaften ist. Deshalb werden die Begriffe Zeit, Raum und Kausalität nicht auf

ihren Sinngehalt hin befragt, *sondern einfach und direkt angewandt.*

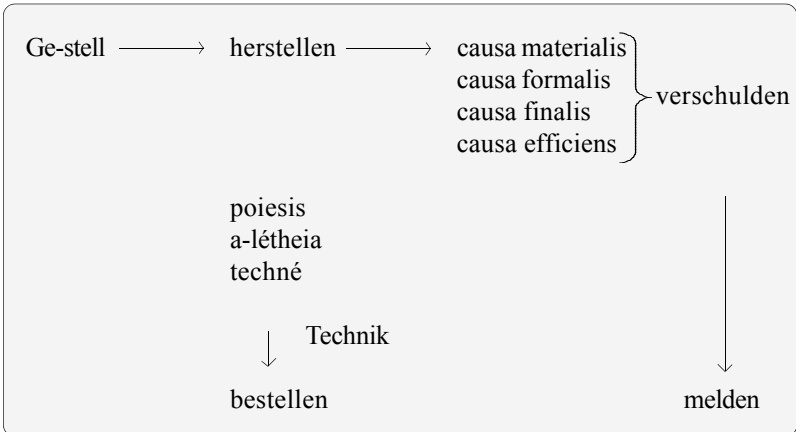
»Aber der Mathematiker, der Naturwissenschaftler, günstigenfalls ein höchst genialer Techniker der Methode – der er die Entdeckungen verdankt, die er allein sucht –, ist eben normalerweise durchaus nicht befähigt, solche Besinnungen durchzuführen. In seiner wirklichen Forschungs- und Entdeckungssphäre weiß er gar nicht, daß all das, was diese Besinnungen zu klären haben, überhaupt klärungsbedürftig ist, und zwar um des höchsten für eine Philosophie, für eine Wissenschaft maßgeblichen Interesses willen, des der wirklichen Erkenntnis der Welt selbst, der Natur selbst. Und gerade das ist durch eine traditionell gegebene, zur *τέχνη* gewordene Wissenschaft verloren gegangen, soweit es überhaupt bei ihrer Urstiftung bestimmend war« (ebd.).

*Wissenschaft
ist durch
Technik
bestimmt*

Wissenschaft ist heute durch die Technik bestimmt. Deshalb fragt sie nicht mehr nach dem Sinn ihrer Begriffe; sie bemerkt nicht einmal, dass die Frage nach Sinn überhaupt klärungsbedürftig ist. Für Husserl liegt hier das Versäumnis der modernen Wissenschaften, soweit sie sich im Gefolge von Galilei um die Idealisierung und Erfassung idealer Gestalten in der Natur und Welt bemüht haben. Es besteht kein Bedürfnis mehr, nach Sinn überhaupt zu fragen. Denn, um wieder auf die Kausalität zurückzukommen, wenn ein Sachverhalt B auf einen Sachverhalt A notwendigerweise folgt, dann braucht die Modalität dieser Folge nicht weiter problematisiert zu werden. Darin aber besteht gerade das Versäumnis. Schon in theoretischer Hinsicht, vor allem aber in praktischer Absicht, sollte hier die Frage gestellt werden, worin die *Notwendigkeit* einer Folge eigentlich begründet ist oder woraus sie sich bildet und ableiten lässt.

3.1.2. Martin Heidegger: Kausalität als Verschuldetsein

3.1.2.1. Der Sinnzusammenhang der vier *causae*



An Husserls Bemerkung zur veränderten Rolle der Technik in den Wissenschaften hat Heidegger seine Technik-Kritik orientiert. Er kommt insbesondere in seinem Aufsatz *Die Frage nach der Technik*¹ auf diesen Zusammenhang zu sprechen, mit dem auch wir uns jetzt beschäftigen werden, um Kausalität und ihre Bedeutung für das lebensweltliche Verständnis heraus zu stellen.

*Frage
nach dem
Sinn-
zusammen-
hang der
Technik*

Im Angesicht einer Abklärung der Notwendigkeit innerhalb kausaler Folgen und der Kausalität überhaupt ist genau jener Sinnzusammenhang maßgeblich, der für die Wissenschaften nicht mehr klärungsbedürftig erscheint. In dem Aufsatz zum Wesen der Technik stellt Heidegger diesen Sinnzusammenhang wieder her. Dabei geht er von der Unterscheidung der Kausalität in ihren vier Formen aus, welche die Philosophie schon seit der Antike festgestellt hat:

*vier Formen
der Kausalität
seit der
Antike*

»Seit Jahrhunderten lehrt die Philosophie, es gäbe vier Ursachen: 1. die *causa materialis*, das Material, der Stoff, woraus z.B. eine silberne Schale gefertigt wird; 2. die *causa formalis*, die Form, die Gestalt, in die das Material eingeht; 3. die *causa finalis*, der Zweck, z.B. der Opferdienst, durch den die benötigte Schale nach Form und Stoff bestimmt wird; 4. die *causa efficiens*, die den Effekt, die fertige wirkliche Schale erwirkt, der Silberschmied« (Heidegger 2000, 11–12).

*Ursache ist
ursprünglich
Schuld und
Verdanktsein*

Für Heidegger ist das ursprüngliche Verständnis der *causa* dasjenige des Verschuldens.

»Die vier Ursachen sind die unter sich zusammengehörigen Weisen des Verschuldens. ein Beispiel kann dies erläutern. Das Silber ist das, woraus die Silberschale gefertigt ist. Es ist als dieser Stoff ... mitschuld an der Schale. Diese schuldet, d.h. verdankt dem Silber das, woraus sie besteht. Aber das Opfergerät bleibt nicht nur an das Silber verschuldet. Als Schale erscheint das an das Silber Verschuldete im Aussehen von Schale und nicht in demjenigen von Spange oder Ring. Das Opfergerät ist so zugleich an das Aussehen ... von Schalenhaften verschuldet. Das Silber, worin das Aussehen als Schale eingelassen ist, das Aussehen, worin das Silberne erscheint, sind beide auf ihre Weise mitschuld am Opfergerät. Schuld an ihm bleibt jedoch vor allem ein Drittes. Es ist jenes, was zum voraus die Schale in den Bereich der Weihe und des Spendens eingrenzt ... Schließlich ist ein Viertes mitschuld am Vor- und Bereitliegen des fertigen Opfergerätes: der Silberschmied: aber keineswegs dadurch, daß er wirkend die fertige Opferschale als den Effekt eines Machens bewirkt, nicht als *causa efficiens* ... Der Silberschmied überlegt sich und versammelt die

drei genannten Weisen des Verschuldens. Überlegen heißt griechisch λέγειν, λόγος« (Heidegger 2000, 12–13).

Wir haben schon im Hinblick auf die *causa materialis* den ersten Hinweis auf das der Kausalität zugrunde liegende Sinngefüge, durch welches die Kausalität personalisiert wird: Etwas entsteht nicht allein durch sich, sondern es ist einem anderen verschuldet. Die Form der Kausalität ist also eine Form des Verschuldens im Sinne des Verdanktseins. Hier eröffnet sich ein Sinnzusammenhang, der in der bloßen Folge *B folgt auf A* nicht gegeben ist. Die Notwendigkeit einer Folge kommt aus dem Verdankt- und Verschuldetsein. Damit wird ein ganz anderer Zusammenhang hergestellt, der in der Folge als bloße Kausalität nicht erkennbar ist. Hier wird also nicht einfach etwas hergestellt, sondern es wird etwas in der *causa efficiens* versammelt.

Die vier Weisen des Verschuldens sind für Heidegger das, »was man später Kausalität nennt« (Heidegger 2000, 14). Heidegger zeigt, dass es eigentlich vier Aspekte eines Herstellens bzw. der *ποίησις* (*poiesis*) sind. Im griechischen Begriff für das Herstellen sind diese vier Aspekte des Verdanktseins versammeln. Hier wird nicht nur etwas hergestellt, sondern entdeckt, aufgedeckt und zur Wahrheit gebracht. Wir treffen also wieder auf den Begriff der *αλήθεια* (*alétheia*), der in einem anderen Zusammenhang bereits angeführt wurde. Das Aufdecken und das Entdecken ist auch eine Form des Herstellens.

Heideggers Interpretation zeigt, dass das antike Verständnis von Kausalität einen *Sinnzusammenhang* darstellt, innerhalb dessen sich das, was uns als bloße Folge einer Ursache erscheint, sich in unterschiedlichen Weisen verschiedenen Ursachen verdankt. Gerade die Differenzierung der *causae*, welche in jedem Kausalfall anzutreffen sind, lässt diesen als

die vier Weisen des Verschuldens als die vier Aspekte des Herstellens

Kausalität als Sinnzusammenhang

den *Zusammenhang* von Verschiedenem begreifen, als *Synthese*, als synthetische Leistung, die sich in der *Wirkung*, der *causa efficiens* versammelt und damit die *Wahrheit dieser Versammlung, dieser Sinnstiftung*, hervorbringt. Indem wir in einem technischen Verständnis die bloße Folge von Ursache und Wirkung behaupten, werden aber die vier *causae* auf die *causa der efficiens*, auf die Wirkung, beschränkt. Dabei wird ihre *sinnstiftende* Versammlung oder Synergie verdeckt. Die Wirkung ist jedoch den anderen *causae* verschuldet und ist als Wirkung auf sie angewiesen. Die Synergie liegt in dem Verschulden und Verdanken.

Neuzeit:
Ablösung
des Schuld-
gedankens
von der
Kausalität

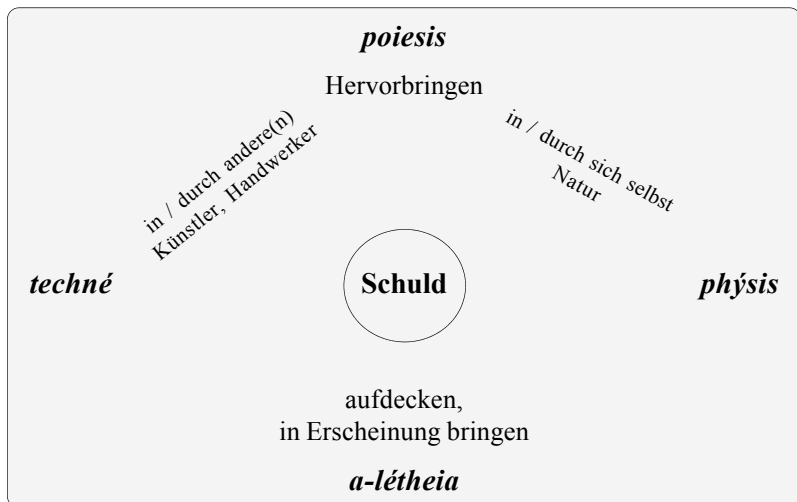
Im neuzeitlichen Begriff der Kausalität vollzieht sich eine Ablösung von diesem Schuldzusammenhang. Er spielt nur noch dort eine Rolle, wo es um moralische oder rechtliche Verschuldungen geht. Die Ablösung des Schuldgedankens von der Kausalität stellt dabei eine *Errungenschaft* des neuzeitlichen Denkens dar. Sie liegt in der Differenzierung und Abtrennung mechanischer Ursachen von sonstigen Gründen. Diese Differenzierung geht aber nicht nur auf Kosten des lebensweltlichen Verstehens des Schuldzusammenhanges und der Schuldgemeinschaft mit der Natur. Sie führt auch, wie in der Gegenwart zu beobachten, zu einer Subsumption der Gründe unter die Ursachen, gewissermaßen zu einem Wegfall aller nicht mechanischen Ursachen und damit zu einer völligen Technifizierung des Kausalverständnisses.

Technikkritik
als Rückgang
auf den
ursprüngli-
chen
Kausalitäts-
begriff

Heidegger legt es nun maßgeblich darauf an, diesen Vorgang nicht nur zurückzuverfolgen sondern auch, zumindest was seine wissenschaftliche Bedeutung angeht, rückgängig zu machen. Er will Aufschluss darüber geben, wie es kommen konnte, dass die Technik als etwas in der Antike ursprünglich Positives diese negative Bedeutung bekommen konnte, die sie für uns in Bezug auf Natur und Umwelt hat. Heidegger erweist sich dabei weniger als ein Feind der Technik, sondern

vielmehr als ihr Kritiker. Für ihn ist die Veränderung des Verständnisses von Technik wesentlich in der Veränderung des Verstehens von Kausalität zu suchen. Der Grund dafür, dass wir der Technik feindlich begegnen, liegt in den Zusammenhängen, in die wir mit der Natur eingelassen sind und die im Laufe der Geschichte anonymisiert wurden. Die unterschiedlichen Formen des Verschuldens sind zu einer einzigen Kategorie der Kausalität zusammengeschmolzen. Heidegger fragt somit vor das neuzeitliche Kausalverständnis zurück, um den ursprünglichen Begriff der Kausalität zu finden.

3.1.2.2. Poiesis: Hervorbringen der Grundsuld und Technik



Der ursprüngliche Kausalitätsbegriff ist zunächst mit der $\rho\acute{o}\iota\eta\sigma\iota\varsigma$ (*poiesis*) verbunden. Sie fasst den weitesten Sinn des Herstellens und der Produktion. In diesem Sinne ist die

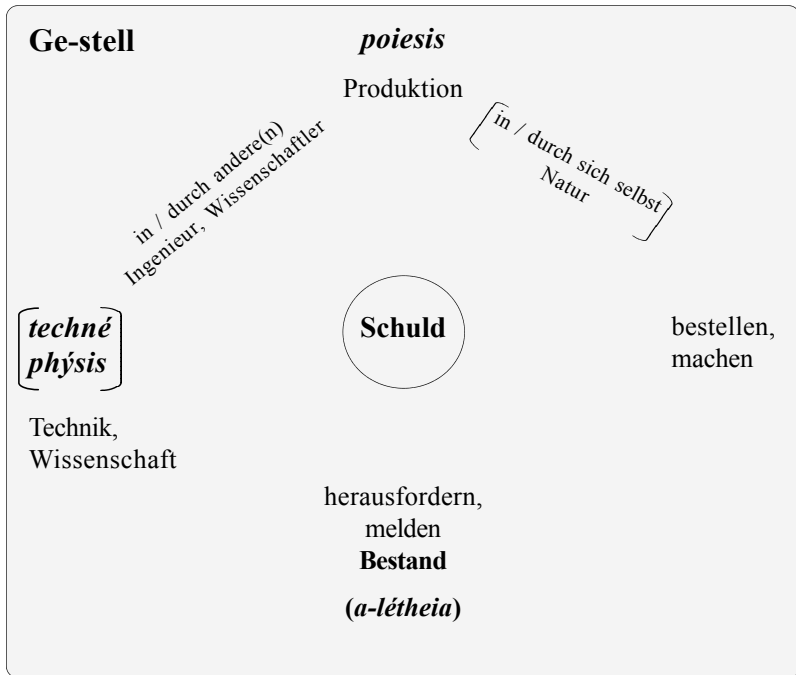
ἀλήθεια (*a-létheia*) von Bedeutung. Sie ist allerdings nicht bloß als Wahrheit zu verstehen. Heidegger nimmt sie im wörtlichen Sinn als Unverborgenheit. Wir hatten diesen Begriff ja bereits im Zusammenhang der Tragödie einfließen lassen – im Sinne des Aufdeckens und des Enthüllens eines Konfliktes. Der Begriff der *a-létheia* hängt eng zusammen mit dem Begriff λήθη (*léthe*), dem Vergessen, und verweist auf den mythischen Fluss des Styx, aus dem die Seelen trinken, um ihr irdisches Dasein zu vergessen. Die *a-létheia* bezeichnet insofern den Vorgang des Wieder-Erinnerns bzw. des Zurücknehmens oder Aufhebens des Vergessens. Schließlich findet sich in diesem Kontext auch der Begriff der Technik bzw. der τέχνη (*téchne*) im Sinne der Kunstfertigkeit und des Handwerks.

Technik –
Wandel:
vom
Herstellen
zum
Be-stellen,
vom
Verdanktsein
zum
Verfügen

Zunächst geht Heidegger davon aus, dass das Herstellen ursprünglich eine Verbindung von *poesis*, *a-létheia* und *téchne* darstellte. Dieser Zusammenhang des Verschuldens wandelt sich im modernen Verständnis der Technik so weit, dass aus dem Herstellen ein *Be-stellen* wurde. Hier wird nun nichts mehr im Sinne des Verdanktseins produziert oder hervorgebracht, hier wird *bloß* noch bestellt. Dieses *Be-stellen* ist ganz in dem heutigen Sinne zu verstehen, wie im Internet oder aus dem Katalog bestellt werden kann. Hierbei wird etwas abgerufen, von dem wir meinen, dass es uns bei entsprechendem Vermögen zur Verfügung steht. Auch im Umgang mit der Natur erfasst das *Be-stellen* die Natur in ihrem Bestand, es erfasst sie wie einen Lagerbestand, den man abrufen. Das Bestellen und Abrufen hängt wiederum eng zusammen mit einem Melden: Denn nur dasjenige, was sich wie ein Insekt oder eine Anzeige meldet, kann abgerufen werden. Der Umgang mit der Natur ist entsprechend nicht auf einen experimentellen, sondern vor allem auf einen auf Angebot und Nachfrage reduzierten Umgang beschränkt. Dabei geht es nicht

Natur wird
zum Bestand

um ein Verschulden gegenüber der Natur, sondern darum, was diese Natur in einem solchen auf Abruf und Bestellung beschränkten Umgang zu melden hat. Dieses Abrufen ist Aufgabe der Wissenschaften, die auf diese Weise dem Bestellen der Technik zuarbeitet. Diesen Rest an Umgang mit der Natur fasst Heidegger unter dem Begriff des *Ge-stells* zusammen.



Der Begriff des *Ge-stells* versammelt die verschiedenen Formen des Stellens unter sich. Hier finden wir auch die ursprüngliche und positiv konnotierte Form des Herstellens im Sinne der *téchné*. In der modernen Technik hat sich das Herstellen auf ein bloßes Bestellen reduziert. Das Bestellen bestimmt die

Ge-stell: Zusammenhang der Formen des Stellens

Formen der Vorstellung und der Darstellung. Das Hervorbringen ist jetzt durch den Kommando-Ton der Technik geprägt, der auch die Wissenschaft bestellt.

Das *Ge-stell* ist also kein Möbel, sondern ein von Heidegger terminologisch eingesetzter Kunstbegriff. Durch die Abtrennung der Vorsilbe *Ge-* soll zum Ausdruck gebracht werden, dass es sich hierbei um einen *Komplex* handelt: Wie der Begriff des *Gebirges* einen Zusammenhang von verschiedenen Bergen unter sich befasst, begreift das *Ge-stell* in analoger Weise alle unterschiedlichen Formen des Stellens: das Feststellen, Herstellen, Vorstellen, Darstellen und das Bestellen. Schauen wir uns diesen Zusammenhang noch einmal genauer an: Zunächst waren wir auf die ursprüngliche Bedeutung des Kausalverhältnisses gestoßen. Es wurde hierbei als ein Schuldverhältnis verstanden. Die *Poiesis* beschreibt dabei für Heidegger im Rückgriff auf Aristoteles ein Hervorbringen. Sie kann nun wiederum in eine enge und eine weite Bedeutung unterschieden werden: Die *Poiesis* in engerer Bedeutung zeigt sich in der *téchne*. In diesem Sinne ist sie als Herstellen oder Hervorbringen in oder durch andere, also durch Künstler oder Handwerker, zu begreifen. Für unser heutiges Verständnis bereitet es natürlich Schwierigkeiten, in der Technik etwas Poetisches zu erkennen. Heidegger weist allerdings darauf hin, dass das Produzieren selbst ein Vorgang ist, bei dem nicht bloß irgendetwas hergestellt wird, sondern auch Dinge neu geschaffen werden, und zwar ganz im Sinne des Aufdeckens oder des In-Erscheinung-Bringens der *a-létheia*. Hier wird etwas zum Vorschein, zur Erscheinung und damit auch letztlich zur Wahrheit gebracht. Die *poiesis* in weiter Bedeutung erkennt Heidegger in der φύσις (*phýsis*), ein Naturbegriff der mit dem Durch-sich-selbst-Hervorbringen zu übersetzen ist. Hierzu bemerkt er sogar:

»Die φύσις ist sogar ποίησις im höchsten Sinne. Denn

zwei Bedeutungen der poiesis im Schuldverhältnis:

1. *téchne*

2. *phýsis*

das φύσει Awesende hat den Aufbruch des Her-vor-bringens, z.B. das Aufbrechen der Blüte ins Erblühen, in ihr selbst ... Dagegen hat das handwerklich und künstlerisch Her-vor-gebrachte, z.B. die Silberschale, den Aufbruch des Her-vor-bringens nicht in ihm selbst, sondern in einem anderen ..., im Handwerker oder Künstler« (Heidegger 2000, 15).

Die zwei Formen der *poiesis* sind also die *téchne* als Hervorbringen in einem anderen oder durch andere und die *phýsis* als Hervorbringen in ihm und durch es selbst. Beides dient der Aufdeckung, dem Zur-Erscheinung-Bringen und Hervorbringen der Wahrheit – der *a-létheia*. Indem Heidegger diesen Begriff als Ent-bergen und als In-Erscheinung-Bringen übersetzt, verleiht er dem Vergessen – der Bedeutung von *léthe* – einen konstruktiven Zug. Der konstruktive Zug der Wahrheit ist das, was sie mit dem Begriff der Technik verbindet. Hier liegt der eigentliche Ursprung der Technik und der Grund ihrer Macht. Technik ist nichts anderes, als das Hervorbringen von Wahrheit. Denn sie stellt in ihrem ursprünglichen Sinne etwas dar, was auf den Schuldzusammenhang und seine vierfache Form des Verschuldens, in dem wir uns in und mit der Natur befinden, verweist. Die Technik gibt vor, wie wir in der Welt sind und wie wir mit der Welt umgehen. Hier haben wir es nicht lediglich mit der Aufdeckung *irgendeines* verborgenen Zusammenhanges zu tun, wie wir ihn im Zuge unserer Überlegungen zur Tragödie vorgefunden haben: Die Technik deckt vielmehr die uns umgebende alltägliche Wahrheit, anders gesagt: die Alltäglichkeit und Allgemeinheit der Wahrheit überhaupt auf. Diese Form des Offenbaren ist etwas, das durch die Technik und das Herstellen hervorgebracht wird. Wie verhält es sich nun aber mit der modernen Form der Technik?

*Wahrheit
als
Ent-bergen*

*Technik
als Hervor-
bringen
von Wahrheit*

Moderne
Form
der Technik

Die moderne Technik ist zwar auch ein Hervorbringen, eine Produktion. Denn das *producere* im Sinne des Hervorbringens, Hervorziehens und Darstellens steckt auch im heutigen Verständnis von Technik. Dennoch tritt hier eine grundsätzliche Veränderung ein: Technik ist nicht mehr Offenbarung eines alltäglichen Schuldzusammenhangs mit der Natur. Technik ist nur Wirkung oder die auf Wirkung abzielende Bestellung der Natur. Um diese Veränderung zu verdeutlichen, muss auf den Begriff der Schuld zurückgegangen werden. Denn die Entwicklung des Begriffes der Kausalität von einem ursprünglichen Schuldbegriff hin zu einem Begriff für Ursache und Folge, hängt eng mit der Veränderung des Technikbegriffs und seiner Reduktion auf Bestellung und Wirkung zusammen.

Im Folgenden gehen wir auf diesen Wandel ein und beziehen uns auf das obere Schaubild. Es soll den modernen Begriff von Technik im Sinne des *Ge-stells* näher verdeutlichen: Auch im Falle der modernen Technik ist die *poiesis*, die Erzeugung, das entscheidende Motiv für unser Handeln. Die Produktion ist nun allerdings auf die Wirkung reduziert. Von der Bedeutung der Wirkung aus wird dann auch die Wissenschaft technisch bestellt. Sie verliert ihre Unabhängigkeit, frei forschend der Natur zu begegnen. Der moderne Wissenschaftler ist der Knecht des Technikers.

Natur
als
Produkt

Indem die Schuld zur bloßen Kausalität geworden ist, spricht uns auch die Natur nicht mehr als Gegenüber einer Schuldgemeinschaft an, sondern mutiert zum Warenlager, das die Techniker verwalten. Natur ist nicht mehr in oder durch sich selbst da, ist nicht mehr *phýsis*, sondern *Produkt*, welches in diesem Warenlager zur Verfügung steht. Der Techniker ist der Produzent, er produziert Natur und verändert damit ihren Zusammenhang mit dem Leben in grundsätzlicher Weise, er entschuldete also scheinbar das Dasein in grundsätzli-

cher Weise. Dieses technische Denken geht so weit, dass auch Gott im Lichte von Technik und bloßer Kausalität steht. Als Beispiel können die so genannten Gottesbeweise angeführt werden, die sich an dem Muster der Kausalität und ihrer einzelnen Formen orientieren.

»Gott kann im Lichte der Kausalität zu einer Ursache, zur causa efficiens, herabsinken. Er wird dann sogar innerhalb der Theologie zum Gott der Philosophen, jener nämlich, die das Unverborgene und Verborgene nach der Kausalität des Machens bestimmen, ohne dabei jemals die Wesensherkunft dieser Kausalität zu bedenken« (Heidegger 2000, 30).

Indem Gott auch als Techniker begriffen wird, ist er infolge des reduzierten und von der Schuld abgelösten Kausalbegriffes nicht einmal mehr Handwerker, sondern bloßer Macher und Produzent. Ein solches Verständnis muss schon allein deshalb am Wesen Gottes vorbeigehen, weil es ein religiöses Verhältnis nicht mehr in Betracht zieht oder in Betracht ziehen kann, das den Menschen in eine Schuldgemeinschaft mit Gott und der Welt stellt. Hier berührt Heideggers Kritik nur die Oberfläche eines gewaltigen Komplexes: die technisch orientierten Weltanschauungen können religiös fundierte Weltanschauungen nicht mehr verstehen. Der Grund liegt im technischen Verständnis der Welt. Es ist aber keineswegs das angemessenere Verständnis, wiewohl es das mächtigere ist.

Für Heidegger schrumpft also die Kausalität »in ein herausgefordertes Melden gleichzeitig oder nacheinander sicherzustellender Bestände« (Heidegger 2000, 26–27). Wie eine Lagerverwaltung ihre Bestände abprüft, so wird mithilfe der von Schuld abgelösten Kausalität der Zusammenhang von Natur vorgestellt und vor allem festgestellt. Darin liegt eine

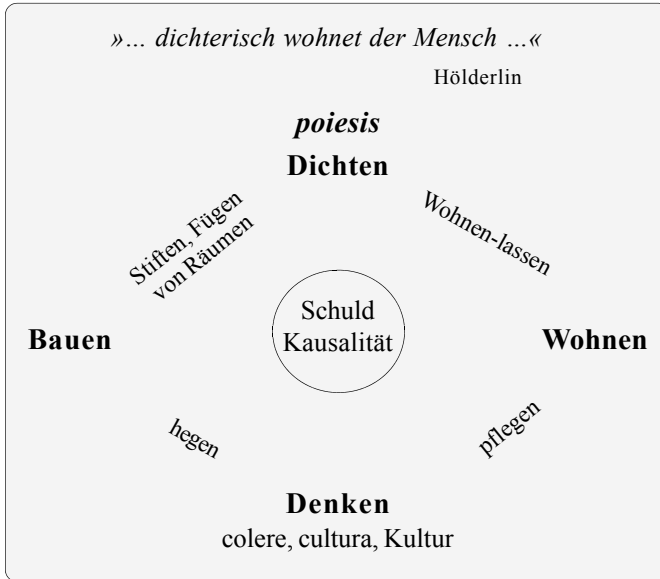
*moderne
Technik
macht
die Kausalität
zum
Melden der
Bestände*

grundsätzliche Gefahr, weil wir unseren Schuldzusammenhang mit der Natur als *phýsis* verlieren und damit unsere Rolle, die wir in der Welt haben, völlig verkennen. Als moderner Techniker stehen wir in der Gefahr, nicht nur Gott, sondern vor allem und zuerst die Natur völlig aus den Augen zu verlieren; auch und gerade dann, wenn wir uns mit ihr wissenschaftlich beschäftigen. Von der Entwicklung des Schuldbegriffes zu einem Kausalbegriff geht also eine Gefahr aus.

Zerstörung
der Natur in
der Neuzeit

Unser zerstörerisches Umgehen mit der Natur allein auf einen bösen Willen zurückzuführen, dient eher der Selbstberuhigung als der Einsicht. An der Freiheit des Willens, sich für oder gegen das Böse zu entscheiden, lässt sich weniger ändern, als an einem Mangel an Einsicht in grundlegende Zusammenhänge. Ein solcher Mangel herrscht gerade im Hinblick auf einen Einblick in die Grundbegriffe, speziell in denjenigen der Kausalität. Gerade dieser Mangel an Besinnung auf den ursprünglich mit der Kausalität verbundenen Schuldzusammenhang führt zur Zerstörung der Natur, sowohl der äußeren als auch der inneren. Wie aber können wir zu einer solchen Einsicht gelangen? Heidegger zitiert in diesem Zusammenhang nun Hölderlin: »Wo Gefahr ist, wächst das Rettende auch ...« (Heidegger 2000, 39). Die Rettung, auf die Heidegger hier zu sprechen kommt, sieht er damit in der Kunst, vor allem aber in der Dichtung. Die Kunst ist gegenüber der Technik kritisch und subversiv; im besonderen Maße kann uns für Heidegger die Dichtung zu einem richtigen Verständnis von *poesis* zurückführen.

3.1.2.3. Poiesis: Hervorbringen der Grundsuld und Dichtung



In einem weiteren Aufsatz mit dem Titel »... dichterisch wohnet der Mensch ...«² geht Heidegger speziell auf eben diesen Vers von Hölderlin ein. Hierdurch werden wir auf unser Thema des Wohnens zurückgeführt, für den sich nun das Ursprüngliche Verständnis von *poiesis* als erforderlich erweist: *das Dichten oder die Dichtung*. Dichtung meint hier natürlich kein bloßes Verfassen von Versen und Reimen zur Aufhellung eines eher trüben Tages oder vielleicht auch umgekehrt zur Eintrübung eines übersättigten Daseins. Dichtung wird von Heidegger vielmehr als Einrichten im Sinne des Ethos (siehe Kapitel *A Einführung*) verstanden.

Poiesis ist ursprünglich Dichten als Einrichten und Wohnen im Sinne des Ethos

In dem Vers »Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnet Der Mensch auf dieser Erde« (Heidegger 2000, 185) hat Hölderlin

für Heidegger das Dichten zur Art und Weise des Wohnen erklärt. Der Begriff des Wohnens betrifft dabei das grundsätzliche *In-der-Welt-sein*. Auf welche Art und Weise ist aber dieses *In-der-Welt-sein* nun dichterisch gegründet? *Dichterisch wohnt der Mensch*, indem er sein Dasein gestaltet, sich darum kümmert und ihm eine Form gibt.

*Dichten
ist
Bauen*

Für Heidegger lässt das Dichten das Wohnen *allererst* ein Wohnen sein. »Dichten ist das eigentliche Wohnenlassen« (Heidegger 2000, 183). Das Dichten ist gewissermaßen das Einrichten in unser *In-sein*. *Ohne Dichten wären wir bloß vorhanden. Das Dichten jedoch macht uns in der Welt heimisch*. Durch das Dichten wird eine Verbindung zu dem Umfeld geschaffen, in dem wir leben. Das Dichten ist damit nicht nur ein Einrichten und Heimischmachen in der Welt, es ist auch schon ein Bauen.

»So stehen wir vor einer doppelten Zumutung: einmal das, was man die Existenz des Menschen nennt, aus dem Wesen des Wohnens zu denken; zum anderen das Wesen des Dichtens als Wohnenlassen, als ein, vielleicht sogar als das ausgezeichnete Bauen zu denken« (ebd.).

Dichten ist ein ursprüngliches Produzieren und Stiften von Sinnzusammenhängen, durch die wir erkennen, wo und in welchem Umfeld wir uns befinden. Es gibt Aufschluss darüber, wie wir uns in diesem Umfeld einrichten, man könnte auch sagen *ennisten* können. Die Dichtung stiftet den Schuld-Zusammenhang mit der Welt, der uns durch die Technik verloren geht. Erst im Bewusstsein dieses Zusammenhanges wird das Leben behaust und heimisch.

*technische
Weltzugänge
...*

Hier findet sich das Problem auf die Spitze gebracht, welches alle drei Grundbegriffe der Handlung, nämlich Raum, Zeit und Kausalität, insgesamt betrifft: Diese Begriffe stellen uns in ihrer heutigen Bedeutung vor die Welt, sie zeigen nicht die Innenseite der Welt an, verweisen nicht auf den Bezug, in

dem wir stehen. Das betrifft in erster Linie das Selbst, das mit Begriffen beurteilt wird, die vorgeben, eine objektive Erkenntnis zum Ausdruck bringen zu können. Dabei werden Einsichten, die aus der Biologie des Menschen gewonnen werden, mittels dieser Grundbegriffe, welche Vorgänge lediglich äußerlich erfassen, unreflektiert auf das Ich bzw. das Selbst angewendet. Die Perspektive, die dem Selbst und seinem Insein in besonderer Weise zukommt, die eines Verhaltens und Verhältnisses, fällt völlig weg. Das In-Sein fordert aber diese andere Perspektive, diesen ganz anderen Standpunkt. Denn es ist etwas völlig anderes, ob wir von außen auf einen Raum schauen oder ob wir uns in ihm befinden. Kategorien der Beschreibung können nicht auf Erfahrung angewendet werden. Mit den Grundbegriffen Raum, Zeit und Kausalität wird aber das *In-Sein*, die Lebenswelt, durch die Sichtweise der eines künstlichen Außen, einer artifiziellen Bezugslosigkeit, interpretiert. Da diese Begriffe aus einem universalen technischen Zusammenhang gewonnen wurden, können sie jedoch über diesen technischen Zusammenhang hinaus keinerlei Geltung beanspruchen.

... verstellen
den Zugang
zum Selbst
als Verhältnis

Heideggers Hinwendung zur Dichtung mag dennoch auf den ersten Blick etwas merkwürdig anmuten. Doch die herausragende Stellung, die dem Vermögen des Dichtens in diesem Zusammenhang zukommt, begründet sich darin, dass lediglich die *poiesis* den Sinn- und Erzählzusammenhang darstellen kann, welcher den Schuldzusammenhang repräsentiert, in dem wir uns befinden. Mit der Herausstellung der Schuld kommen wir wieder zu dem Komplex des *Einwohnens*, des Heimischwerden, aber auch des *In-Geschichten-seins* zurück. Nun aber begründen sich die Verbindlichkeiten und Notwendigkeiten, die wir in der Betrachtung des *In-Geschichten-seins* feststellten.

Grund der
Verbindlich-
keit des In-
Geschichten-
seins:

*In-Geschichten-sein
als Verschuldet- und
Verdanktsein*

In dem schon angerissenen Aufsatz Martin Heideggers *Bauen Wohnen Denken*³, begreift Heidegger das In-Geschichten-Sein vom Verschuldet-sein her. Wir kommen im Zuge dessen noch einmal auf das Zitat zu sprechen, das wir schon in *Kapitel B 1.6. Wohnkultur als Schonung des Raumes* behandelt hatten. Die dort angesprochene Raumerfahrung als Einräumen vertieft sich im Zusammenhang der *poiesis*: Hier nun wird Bauen und Wohnen mit dem Denken, also der Besinnung auf den Lebenszusammenhang in Verbindung gebracht. Das Denken ist deshalb eine Form des Dichtens, also der *Poeisis*.

»1. Bauen ist eigentlich Wohnen. 2. Das Wohnen ist die Weise, wie die Sterblichen auf der Erde sind. 3. Das Bauen als Wohnen entfaltet sich zum Bauen, das pflegt, nämlich das Wachstum, – und zum Bauen, das Bauten errichtet« (Heidegger 2000, 142).

Die Aufzählung mag zunächst banal klingen, stellt aber die Verbindlichkeit heraus, in die wir als Sterbliche, also nicht dauerhaft Daseiende, gestellt sind. Errichten und Bauen, das Herstellen und Konstruieren ist die eine Form des Wohnens. Die andere Form ist die Pflege, das sorgsame und schonende Umgehen mit der Welt in der wir Wohnen. Wenn wir einen Raum bewohnen, dann gehen wir normalerweise mit diesem Raum sorgsam um und pflegen ihn. Auf den Zusammenhang von Wohnen und des Schonen waren wir bereits eingegangen. Wie man seine Wohnung nicht einfach abwohnt, so sollte letztlich die Welt *bewohnt* und nicht *abgewohnt* werden. Das Wohnen zeigt uns den Aufenthalt hier auf der Erde als Sinnzusammenhang, das Schonen als Schuldzusammenhang. Deshalb spielen für Heidegger auch wiederum die Dichter eine maßgebliche Rolle. Das Wesen des Bauens besteht für Heidegger nämlich darin, »daß es der Art dieser Dinge entspricht« (Heidegger 2000, 153), die in diesem Wohnraum als

Teile, als Mobiliar bzw. als Einrichtung auftreten. Das Bauen und das Wohnen »verstattet« einen solchen Aufenthalt. »Deshalb ist das Bauen, weil es Orte errichtet, ein Stiften und Fügen von Räumen« (ebd.). Das Stiften und Fügen von Räumen meint eine sinnvolle Zusammenfügung von Räumen – das ist Bauen.

Dichten als Bauen bedeutet: Stiften und Fügen von Räumen

Wie können Räume komponiert werden? Indem sie wie in einem Erzählzusammenhang verstanden werden. Diese Einsicht geht weit über die phänomenologische Raumbeschreibung hinaus. Raum und Zeit treten in Geschichten auf. Unsere Untersuchungen kehren hier einerseits zu ihrem Ausgangspunkt, der Raumproblematik zurück, andererseits kommt hier das Verständnis von Schuld zum Tragen, welches in der Rechtsgemeinschaft mit der Natur gründet. Die Seinsordnung des Wohnens kann nun als eine Rechtsordnung verstanden werden.

Raum und Zeit sind Erfahrungsdimensionen im Sinnzusammenhang der Erzählung

3.2. Die rechtliche Dimension

3.2.1. Anaximander: Seinsordnung als Rechtsordnung mit der Natur

Seinsordnung = Rechtsordnung
Rechtsgemeinschaft mit der Natur

Satz des Anaximander

»Woraus aber die Dinge entstehen, dahinein vergehen sie auch nach der Schuldigkeit. Denn es geben die Dinge einander Sühne und Buße für ihre Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit«

Anaximander wird zu den so genannten Vorsokratikern gezählt. Der von ihm überlieferte Satz stellt ein dem Menschen

*Rechts-
gemeinschaft
mit der Natur
als synchro-
nes und
diachrones
Verdanksein*

*Gewissen:
überzeitliche
Dimension
der
Seins-
ordnung
als Rechts-
ordnung*

innewohnendes Gerechtigkeitsgefühl vor: Danach verdankt sich jedes Dasein einem anderen, sowohl im Nebeneinander als auch im Nacheinander. Der Satz ist Ausdruck des menschlichen Gewissens, soweit sich der Mensch als *in der Welt lebend* erkennt. Als *In-derWelt-lebend* versteht er das Leben als einen Schuld-Zusammenhang der wechselseitigen Fürsorge wie auch der Ablösung in der Folge der Generationen.

Der Satz des Anaximander bringt einerseits ein archaisches Rechtsverhältnis einer abgelebten Zeit und Epoche zum Ausdruck,⁴ andererseits drückt er das kultur- und zeitübergreifende Gerechtigkeitsgefühl des *In-derWelt-seins* aus. Leben als Wohnen, als sorgsamer Umgang mit der uns umgebenden Welt, ist nur möglich, wenn die Seinsordnung des *In-derWelt-seins* als Rechtsordnung verstanden wird.⁵ Auch wenn nach diesem Rechtsgrundsatz heute natürlich nicht mehr Recht gesprochen wird, so besteht er durch das Gerechtigkeitsgefühl im moralischen Urteil weiterhin fort. Hierbei wird der Begriff der Schuld in einer ganzheitlichen und grundsätzlichen Art und Weise verstanden. Die Schuld, die aus dem archaischen Rechtsgrundsatz erfolgt, ist nicht selbst verschuldet und deshalb maßlos und grenzenlos. Sie kann durch Rückgabe gesühnt werden. Für die Differenzierung des Rechtsbegriffes ist diese Grundsuld und das Einrechnen dieser Grundsuld wichtig. Sie hilft außerdem für Buße, Strafe oder Sühne das rechte und gerechte Maß zu finden.

Deshalb muss ein Übergang des Schuldbegriffes von dieser radikalen und archaischen Form auf sein modernes Verständnis in den Blick genommen werden. Hierbei ist eine Differenzierung der Schuld zu erkennen.

3.2.2. Abklärung der Schuld im Strafrecht

Vorsatz / Fahrlässigkeitsformen	Wissen	Wollen
Absicht	Täter erkennt den möglichen Erfolg	Täter will zielgerichtet den Erfolg
Kenntnis	Täter erkennt den sicheren Erfolg	Täter will unter Umständen nicht den Erfolg, hält ihn aber für unvermeidlich
Bedingter Vorsatz	Täter erkennt den möglichen Erfolg	Täter will nicht den Erfolg, nimmt ihn aber billigend in Kauf
Bewusste Fahrlässigkeit	Täter erkennt den möglichen Erfolg	Täter will nicht den Erfolg und vertraut auf sein Ausbleiben
Unbewusste Fahrlässigkeit	Täter erkennt nicht den möglichen Erfolg	Täter will nicht den Erfolg, bringt aber nicht die notwendige Sorgfalt zu seiner Verhinderung auf

Das Schaubild bezieht sich auf das moderne, juristische Schuldverständnis aus dem allgemeinen Teil des Strafrechtes. Der strafrechtliche Schuldbegriff geht vom individuellen Unwert der Handlung eines Täters aus. Der zivilrechtliche Schuldbegriff bezeichnet lediglich die Rechtsvorwerfbarkeit einer rechtswidrigen Handlung: Hier kann die Verantwortung oder Haftung auch für Fremde übernommen werden. Wenn beispielsweise Eltern für ihre Kinder haften oder ein Fahrer für sein Fahrzeug haftet, dann übernimmt er bei einer rechts-

*strafrechtlicher
und zivilrechtlicher
Schuldbegriff*

widrigen Handlung auch die Schuld für das, was nicht auf sein eigenes Verschulden zurückgeht.

Der strafrechtliche Schuldbegriff besteht in der Vorwerfbarkeit des mit Strafe bedrohten, vorsätzlichen oder fahrlässigen Handelns. Die Unterscheidung von *Vorsatz* und *Fahrlässigkeit* ist dabei maßgeblich, sie orientiert sich an den abgestuften Vorsatzformen. Sie reichen von der Absicht bis hin zu unbewussten Fahrlässigkeit.

**Schuld
(strafrechtlich)**

Unrecht: Generelles Unwerturteil über die Tat

Schuld (allgemein) Individuelles Unwerturteil über die Tat

Schuld (nach StGB) Vorwerfbarkeit des mit Strafe bedrohten vorsätzlichen (absichtlichen) oder fahrlässigen Handelns

**Verschulden
(zivilrechtlich)**

Vorwerfbarkeit eines rechtswidrigen Handelns
(Verantwortung, Haftung für eigenes oder fremdes Handeln)

*voluntative
und
kognitive
Elemente
des Vorsatzes*

Wie in dem Schaubild erkennbar, ist für die Differenzierung innerhalb des Vorsatzes und der Fahrlässigkeit die unterschiedliche Zusammensetzung von Wissen und Wollen relevant, also des – wie es in der Rechtssprache heißt – *voluntativen* und *kognitiven* Elements. Ebert schreibt dazu:

»Die verschiedenen *Formen des Vorsatzes* ergeben sich aus Modifikationen des Wissens- (kognitiven) und Willens (voluntativen) Elements. Die Skala der den Vorsatz erfüllenden Modifikationen reicht beim *kognitiven*

Element vom sicheren Wissen bis zum bloßen Fürmöglichhalten, beim *voluntativen* Element vom zielgerichteten Wollen bis zum bloßen Inkaufnehmen. Die solcherart sich ergebenden Formen des Vorsatzes sind: *Absicht, Wissentlichkeit, bedingter Vorsatz*« (Ebert 1985, 51–52).⁶

Beim *Vorsatz* wird die *Absicht* als stärkste Form von der bloßen *Kenntnis* des mit Strafe bedrohten Tatbestandes unterschieden. Setzt etwa ein Täter sein Haus in Brand, um damit eine Person zu schädigen oder zu töten, so ist das *Absicht*. Setzt er ein Haus in Brand, um eine Versicherungssumme zu erlangen und tötet dabei *wissentlich* ein Person, – da er weiß, dass es ihr unmöglich ist, sich zu retten – so ist diese Tötung zwar nicht *Absicht*, trotzdem aber *Vorsatz*, da der Erfolg der Handlung erkennbar ist. Konnte der Täter nur vermuten, dass sich eine Person in dem Haus befand, dann handelt es sich um die schwächere Form des *bedingten Vorsatzes*. Hier haben wir einen *Vorsatz*, der den vorwerfbaren Tatbestandes billigend in Kauf nimmt. Der Erfolg der Handlung, nämlich die Tötung einer Person im Zuge der Brandstiftung, war nicht direkt oder unmittelbar beabsichtigt, sie wurde aber in Kauf genommen.

Fahrlässigkeit

Vom *Vorsatz* ist die *Fahrlässigkeit* zu unterscheiden. Ebert definiert *Fahrlässigkeit* wie folgt:

»*Fahrlässig* i.S. des Strafrechts handelt, wer die Sorgfalt außer acht lässt, zu der er nach den Umständen verpflichtet ist« (Ebert 1985, 140).

Die *Fahrlässigkeit* wird wiederum in bewusste und unbewusste unterschieden. Im Unterschied zum *Vorsatz* vertraut bei der *bewussten Fahrlässigkeit* der Täter auf das Ausbleiben eines ahndungswürdigen Tatbestandes, der dann infolge seines Unterlassens der gesetzlich vorgeschriebenen Sorgfaltspflicht doch eingetroffen ist. Missachtet ein Täter beispiels-

weise im Straßenverkehr die Geschwindigkeitsbegrenzung und fährt schneller als erlaubt, dann vertraut er normalerweise auf das Ausbleiben eines Unglückes. Wenn es dann zu einer Straftat, etwa einer Körperverletzung kommt, ist bewusste Fahrlässigkeit vorzuwerfen.

*Abgrenzung
zwischen
bedingtem
Vorsatz und
bewusster
Fahrlässigkeit*

Zwischen bedingtem Vorsatz und bewusster Fahrlässigkeit kann oft nur schwer unterschieden werden, hier ist juristische Kenntnis vonnöten. Der Unterschied liegt im voluntativen Element. Beim bedingten Vorsatz hatten wir gesehen, dass die Straftat billigend in Kauf genommen wird, der Erfolg der Tat also billigend über seine intendierte Form hinaus gehen darf. Bei der bewussten Fahrlässigkeit liegt eine solche Billigung explizit nicht vor, sie ist ausgeschlossen. Wäre der Erfolg der Geschwindigkeitsübertretung immer eine Körperverletzung, würde man normalerweise davor zurück schrecken, zu schnell zu fahren.

Die schwächste Form der Vorwerfbarkeit stellt die *unbewusste Fahrlässigkeit* dar. Hierbei wird eine strafrechtliche Handlung zwar ohne Kenntnis und Billigung des mit Strafe bedrohten Erfolges der Handlung begangen, es fehlt aber die zu erwartende und gesetzlich vorgeschriebene Sorgfalt, die den Erfolg verhindert hätte.

*juristischer
Schuld-
begriff grenzt
die nicht
selbst-
verschuldete,
alltägliche
Schuld aus*

Insgesamt wird im strafrechtlichen Fall die Schuld als Unwerturteil über die Handlung des Täters beschrieben. Im zivilrechtlichen Falle beschreibt ein Verschulden die Übernahme einer Verantwortung oder einer Haftung.

Die Differenzierungen des modernen juristischen Schuld-begriffes, die hier nur in groben Zügen dargestellt werden kann, behandelt Schuld, soweit sie im Sinne der Vorwerfbarkeit abgeklärt werden kann. Damit ist das Schuldproblem selbst aber nicht erfasst. Schuld tritt nicht nur bei Verfehlungen auf, sondern – und dies ist ein stark unterschätzter Faktor – scheinbar spontan und ohne Anlass; sie ist nicht zwangsläufig be-

gleitet von einem Wissen um Verfehlung, sei es gesetzlicher oder moralischer Art. Bei einer solchen schuldlosen und damit nicht vorwerfbaren Schuld sind aber die eigentlichen Wurzeln der Schuld zu suchen, sie stellt die Grund-Erfahrung des Menschen im Alltag dar. Wir haben es dabei mit einer diffusen Schuld zu tun, wie sie in dem Satz des Anaximander zum Tragen kommt. Diese Schuld zu erkennen und zu differenzieren ist ebenso wichtig und notwendig wie die juristische Differenzierung, denn ihre Unabgeklärtheit ist genauso bedrohlich wie die Unabgeklärtheit von Verfehlungen. Vor allem ist der Vorwurf einer Kollektivschuld die Folge eines undifferenzierten Umgangs mit der diffusen, nicht vorwerfbaren Schuld und ihrer scheinbar willkürlichen Übertragbarkeit.

3.3. Die ethische Dimension: Heidegger – Grundsuld und Gewissen

Wie aber lässt sich die diffuse und nicht vorwerfbare Schuld überhaupt erkennen? Die Lösung dieser Frage ist nicht nur entscheidend für ein grundsätzliches Verständnis des Komplexes der Schuld insgesamt, sie trägt auch maßgeblich zur Lösung alltäglicher Probleme bei, in denen Menschen sich und andere schwer mit Schuld belasten.

Wie lässt sich die schuldlose Schuld erkennen?

Zu Aufhellung dieses Zusammenhangs kommen wir noch einmal auf Heidegger und seine Differenzierung des Schuld-begriffes zurück. Er gibt in seinem Ansatz Aufschluss über die Möglichkeit des Einbrechens einer solchen unverschuldeten Schuld und verdeutlicht, dass uns Schuld, die wir nicht selbst verursacht haben, überhaupt treffen und betreffen kann. Kommen wir also noch einmal auf Heideggers *Sein und Zeit* zu sprechen:

»Die Klärung des Schuldphänomens, das auf ›Schulden-

haben« und Rechtsverletzung nicht notwendig bezogen ist, kann nur dann gelingen, wenn zuvor nach dem Schuldigsein des Daseins gefragt, das heißt, die Idee von ›schuldig‹ aus der Seinsart des Daseins begriffen wird« (Heidegger SuZ, 283).

die
juristische
oder
wirtschaftliche
Anwendung
der Schuld
schließt die
Reflexion der
Prämissen
aus

Die Problematik eines rechtlichen und eines wirtschaftlichen Begriffes von Schuld liegt darin, das Unwerturteil einfach vorauszusetzen und damit das Phänomen der Schuld anzuwenden, diese Prämisse aber nicht zu reflektieren. Was aber ist dieser Unwert, der in der Schuld ausgesprochen wird? Auf welcher Basis beruht Schuld überhaupt? Das sind die Fragen, die in der juristischen, aber auch in der moralischen Anwendung nicht gestellt werden, weil sie hier nicht gestellt werden können. In der Philosophie verhält es sich anders oder sollte sich anderes verhalten. Heidegger ist einer der wenigen Wissenschaftler, die sich dem Rätsel des Schuldphänomens angenommen haben, und versuchen, es vom Grunde her zu verstehen.

philosophisches
Verständnis
fordert die
Formalisierung
des Schuld-
begriffs

»Zu diesem Zwecke muß die Idee von ›schuldig‹ soweit formalisiert werden, daß die auf das besorgende Mitsein mit Anderen bezogenen vulgären Schuldphänomene *ausfallen*« (Heidegger SuZ, 283).

Das normale und alltägliche Verständnis von Schuld muss bei der vorzunehmenden Formalisierung herausfallen. Heidegger deutet damit schon eine ursprünglichere Erfahrung von Schuld an. Er führt den Gedanken folgendermaßen weiter.

»Die Idee der Schuld muß nicht nur über den Bezirk des verrechnenden Besorgens hinausgehoben, sondern auch abgelöst werden von dem Bezug auf ein Sollen und Gesetz, wogegen sich verfehlend jemand Schuld auf sich läd« (ebd.).

Auch von dem Bezug zu einem Sollen oder zu einem Gesetz, gegenüber dem sich jemand etwas zu Schulden kommen lässt, muss bei einem grundsätzlichen Verständnis der Schuld abgesehen werden. »Denn auch hier wird die Schuld notwendig noch als *Mangel* bestimmt, als Fehlen von etwas, was sein soll und kann« (ebd.).

Schuld ist im Grunde kein Mangel im Sinne des Fehlen von etwas

Gehen wir also im Hinblick auf die Schuld von einem Mangel, von einem Fehlen aus, so verbleiben wir noch immer im alltäglichen Verständnis von Schuld. »Fehlen besagt aber Nichtvorhandensein« (ebd.). Das Phänomen der Schuld besteht jedoch grundsätzlich nicht im Fehlen oder im Nichtvorhandensein. Es geht nicht um das Fehlen eines Vorhandenseins. Gleichwohl thematisiert die Schuld das *Nicht*, den Abgrund der Grundlosigkeit.

»Gleichwohl liegt in der Idee von ›schuldig‹ der Charakter des *Nicht* ... Die formal existenziale Idee des ›schuldig‹ bestimmen wir daher also: Grundsein für ein durch ein Nicht bestimmtes Sein – das heißt *Grundsein einer Nichtigkeit*« (ebd.).

Schuld trägt den Charakter des ‚Nicht‘

Was aber meint: *Grundsein einer Nichtigkeit*? Hier haben wir es nicht mehr mit einem bloßen Mangel, einem bloßen Unwert oder Unrecht zu tun, vielmehr entsteht die Schuld aus der existentiellen Situation der Grundlosigkeit. Es geht hierbei offensichtlich um die Unmöglichkeit, sich und das Dasein zu begründen. Das Missverständnis liegt für Heidegger nun in einer Verkehrung der Folge:

Schuld entsteht aus der Unmöglichkeit des Daseins, sich selbst zu begründen

»Das *Schuldigsein* resultiert nicht erst aus einer *Ver-schuldung*, sondern umgekehrt: diese wird erst möglich ›auf Grund‹ eines ursprünglichen *Schuldigseins*« (Heidegger SuZ, 284).

Heidegger erkennt das ursprüngliche *Schuldigsein* als Grundsein einer *Nichtigkeit*. Aus diesem ursprünglichen *Schuldig-*

nur das
Dasein
kann
schuldig
werden

sein resultiert die konkrete Schuld, die wir erfahren, wenn wir uns etwas zu Schulden kommen lassen und in Schuld geraten. Dieses Grundsein einer Nichtigkeit ist auf das Seinsverständnis des Menschen bezogen und ist Voraussetzung, schuldig werden zu können. Danach kann nur schuldig werden, wer ein Seinsverständnis hat, also das Dasein. Für ein Tier z.B. können wir diesen Zusammenhang nicht behaupten. Schuld lässt sich allenfalls auf Tiere und auch auf Dinge übertragen. Wir sagen z.B., dass die Lawine am Unglück der Skifahrer schuld war. Diese Übertragung ist jedoch nur möglich, weil Schuld aus dem Sichverstehen des Daseins verständlich wird und auch nur von dort die Anklage führen kann. Das Schuldigsein entsteht aus dem Selbstverständnis des eigenen Seins.

Warum verstehen wir uns hier als Nichtigkeit? Diesen Frage haben wir bereits im Zusammenhang mit der *Geworfenheit* behandelt: Als Menschen, die sich selbst verstehen, haben wir keinen Begriff von unserem Grund oder unserem Begründetsein: wir sind in die Welt geworfen. Wir sind also plötzlich da, ohne zu wissen, warum. Hier gelangten wir in den Zusammenhang der menschlichen Geschichte: Wir suchen als *In-Geschichten-sein* den Grund in einer Vorgeschichte. Doch dieses Wissen liefert uns vielleicht einige Angaben, aber nicht den Grund. Darin liegt Grundzug des *Nicht*. Wir bleiben uns selbst gegenüber immer einen Grund schuldig.

»Seiend ist das Dasein geworfen, *nicht* von ihm selbst in sein Da gebracht. Seiend ist es als Seinkönnen bestimmt, das sich selbst gehört und doch *nicht* als es selbst sich zu eigen gegeben hat« (Heidegger SuZ, 284).

der Riss,
die offene
Stelle
im Selbst-
verstehen

Der *Riss* im eigenen Dasein zeigt, dass wir zwar wir selbst sind, aber nicht durch uns selbst zu begründen sind. Er bezeichnet die offene Stelle, die wir in unserem Selbstverständ-

nis haben. Diese offene Stelle ist mehr als bloß eine wund-
geriebene Ferse. Sie ist, wie es Jean-Paul Sartre in *Das Sein
und das Nichts*⁷ ausdrückt, das *Loch im Sein*, in dem alles
Faktische in das Nichts ausfließt:

»So ist das Nichts dieses Loch im Sein, dieser Sturz des
An-sich zum Sich, wodurch sich das Für-sich konstitu-
iert. Aber dieses Nichts kann nur ›geseint werden‹, wenn
seine *geborgte* Existenz *korrelativ* zu einem *nichtenden*
Akt des Seins ist. Diesen fortwährenden Akt, durch den
sich das *An-sich* zu *Anwesenheit* bei sich *vermindert*,
nennen wir den ontologischen Akt« (Sartre SuN, 172).⁸

Sartre hat den Riss, die *offene Stelle* im Sein, zum Grundan-
liegen seiner eigenen Philosophie gemacht. Denn auch für
Sartre sind wir uns nicht in der Art und Weise zu eigen, durch
die wir auch unser eigenen Grund sein könnten. Gleichwohl
erscheint dies notwendig, weil wir als Verstehende existieren.
So mangelt es im eigenen Verständnis immer an einer Begrün-
dung oder einem Gegründetsein.

»Es [das Dasein, S.G.] ist nie existent *vor* seinem Grunde,
sondern je nur *aus ihm* und *als dieser*« (Heidegger SuZ,
284).

Wir haben also unseren eigenen Grund nicht *im Griff*, *be-*
greifen ihn nicht, sind seiner nicht mächtig, haben ihn nicht
zu eigen. Das ist der Grundzug der Nichtigkeit, die eine ganz
andere Art von Mangel vorstellt, als wenn ich etwas vermisse
oder einen Fehler gemacht habe. Denn es heißt ja nichts
anderes, als dass unsere Existenz für unser eigenes Verständ-
nis schwebend ist. Der zentrale Satz bei Heidegger lautet ent-
sprechend:

»Grundsein besagt demnach, des eigensten Seins von
Grund auf *nie* mächtig sein« (ebd.).

*unser
Grund
ist die
Grund-
losigkeit*

Unser Grund ist unsere Grundlosigkeit. Daraus folgt:

»Grundseiend *ist* es [das Dasein, S. G.] selbst eine Nichtigkeit seiner selbst« (ebd.).

Aus diesem Gegründetsein in einer Nichtigkeit heraus entwerfen wir unser Dasein. Hier sind wir allerdings bereits bei der Gestaltung unseres Daseins und der Art und Weise, wie wir mit unserer Situation umgehen: Wir gestalten unser Dasein, ohne eigentlich die genaue Begründung oder das Gegründetsein zu kennen, denn wir kommen nicht vor unseren Grund zurück. Deswegen ist für Heidegger *Dasein als solches schuldig* (Heidegger SuZ, 285), es kann sich nicht gründen und bleibt sich den Grund seines Daseins schuldig. Hierdurch öffnet sich, um bei dem Bild von Sartre zu bleiben, das Loch im Sein, aus dem alle faktischen Begründungen ausfließen.

con-scientia:
Mitwissen
um die
Abgründig-
keit des
Begründens

Im Gegensatz zu unserem alltäglichen oder rechtlichen Schuldverständnis liegt hier ein abgründiger Schuldbegriff vor. Er begleitet als *con-scientia*, als *Mit-wissen*, unser Wissen. Denn wir kommen nicht umhin, ständig begründen zu müssen, bis hinein in die Kleinigkeiten unseres Lebens. Alles rationale Wissen ist begründendes Wissen. Argumentieren heißt nichts anderes als Begründen.

Hier zeigt sich der Riss: In ihrem tiefsten Grunde ist diese Begründung gerade nicht gegründet, sie schwebt. Dieses allgemeine Schuldigsein, der Riss, das Loch im Dasein, ist obendrein nicht das Ergebnis einer ausgeklügelten Philosophie, sondern eine alltägliche Erfahrung: das Mitwissen jeglichen Wissens. Wir wissen, dass wir in erster Linie über unseren eigenen Grund nichts wissen können. Das Problem beginnt aber erst hier. Denn es besteht darin, dass sich durch dieses Unbegründetsein nicht nur ein Horizont, sondern eine Schwachstelle öffnet. Dadurch, dass wir unserer Selbst nicht mächtig sind, nicht zu unserem Dasein ermächtigt sind, flie-

ßen fremde Gründe in uns ein. Diesen fremden Gründen gegenüber, die uns begründen, sind wir abhängig. Wir sind ihnen ausgesetzt. Sartre erkennt diese Abhängigkeit und dieses Ausgesetztsein bereits im *Blick des Anderen*, der mir meine Äußerlichkeit diktiert, sie fixiert und taxiert, indem er zum Ausdruck bringt: So siehst du aus! (Vgl. Sartre SuN, 457ff.). Diese Schwachstelle des Daseins macht die Schuld so diffus und bedrohlich. Es ist die kafkaeske Schuld. Sie ist gefährlich, denn sie ist zerstörerisch und vernichtend.

Heidegger hat für die diffuse Schuld einen anderen Begriff, er nennt sie *schlafende Schuld*:

»Ist« Schuld nur ›da«, wenn ein Schuldbewußtsein wach wird, oder bekundet sich darin, daß die Schuld ›schläft«, nicht gerade das ursprüngliche Schuldigsein?« (Heidegger SuZ, 286).

*schlafende
Schuld*

Die *schlafende Schuld* tritt *zunächst* nicht dort auf, wo wir uns durch das Gewissen *irgendeiner Schuld* bewusst werden. Hier kommt es zum Bewusstwerden der Schuld, dem bereits die schlafende Schuld zugrunde liegt, welche aus der Verfassung unseres Selbstverständnisses hervorgeht, insofern wir unseres eigenen Seins nicht mächtig sind. Im Gewissen wird dieser Abgrund des Wissens laut und die schlafende Schuld gewissermaßen geweckt:

»Nur weil das Dasein im Grunde seines Seins schuldig ist und als geworfen fallendes sich ihm selbst verschließt, ist das Gewissen möglich, wenn anders der Ruf *dieses Schuldigseins* im Grunde zu verstehen ist« (ebd.).

*Ruf des
Gewissens:*

Durch den Ruf des Gewissens wird die schlafende Schuld aktualisiert. Dieser Aktualisierungsvorgang ist deshalb ein Ruf, ein Anruf, weil hierin ein Rechtfertigungsvorgang gegenüber dem grundsätzlichen Schuldigseins des Selbstverstehens zum Ausdruck kommt. Diese Notwendigkeit, uns in

*Lebe ich
mein Leben
richtig?*

der Grundlosigkeit unseres Daseins selbst zu begründen, nötigt uns, ruft uns an und wird darin als Anspruch erfahren. Jenes ursprüngliche Angerufensein erfüllt sich jedoch nicht in der Frage: Was habe ich verbrochen? Sie muss lauten: Lebe ich mein Leben richtig? Diese Frage bleibt immer offen. Aber darin liegt kein Mangel, sondern vielmehr die Möglichkeit, frei zu werden. Denn wenn es keinen Grund der Richtigkeit gibt, dann muss dieser Grund offen bleiben.

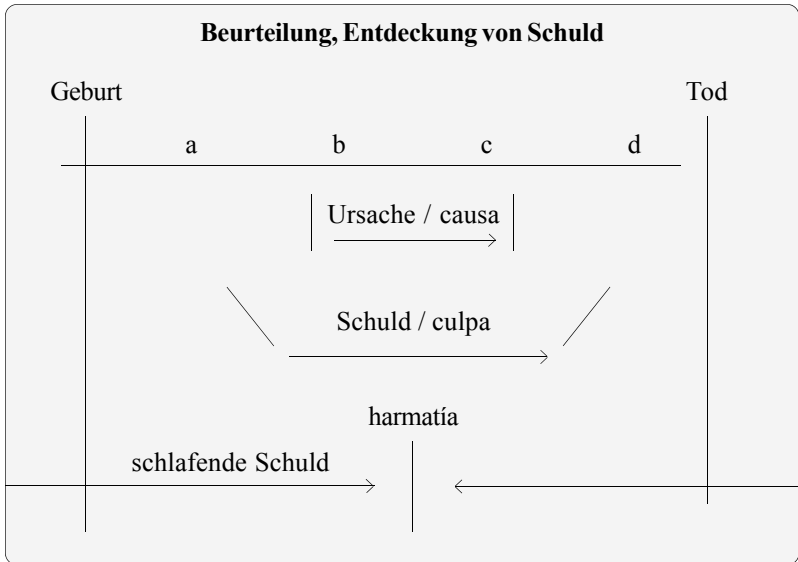
Grundwahl

Anders und weiter formuliert lautet die grundsätzliche Gewissensfrage: Wie lebe ich mein Leben? Versuche ich, mein Dasein *eigentlich*, d.h. im Sinne der *Grundwahl*, zu gestalten, oder lebe ich einfach so dahin? Diese Entscheidung, für oder gegen mein eigenes Dasein zu sein, ist eine *Wahl*, eine Entscheidung, die durch das Gewissen angefordert wird. Die Gewissensfrage hat für Heidegger ihre Brisanz darin, dass ich ständig vor diese Wahl gestellt werde: Entweder stelle ich mich der Grundlosigkeit oder ich verschließe mich. Denn indem ich mich auf mich selbst fixiere und mir einen Grund gebe, bleibt die schlafende Schuld immer als diffuses Bewusstsein, mich zu verfehlen, gegenwärtig.

Hier kommen wir wieder zur ursprünglichen Option zurück, von der wir schon gesprochen haben.⁹ Es ist die Wahl einer Haltung, die sich für oder gegen das Leben entscheidet. Die Grundwahl entsteht aus dieser Alternative für oder gegen die Offenheit, in der sich das Dasein befindet.

3.4. Zusammenfassung und Ausblick

3.4.1. Schuld – Ursache, Tat, Existenz



Um die letzten Überlegungen zusammenzufassen, sind die drei behandelten Schuldbegriffe im Schaubild noch einmal aufgeführt.

Die Ursache als *causa* bezieht sich nur auf einen definierten Abschnitt, etwa auf die Folge von b-c und sucht dabei in diesem Abschnitt nach der Schuld. Die Schuld als *causa* einer Folge zeigt sich dabei als klar erkennbare, zugleich aber als abstrakte Form, da der weitere Kontext nicht in Betracht gezogen wird. Dieser Kontext kommt durch die Schuld als *culpa* ins Blickfeld. Wenn die Frage nach einer Tatschuld bzw. Täterschuld gestellt wird, dann ist der Vorfall b-c, der den bloßen Erfolg zu erkennen gibt, durch die weiteren Umstände a-d, welche das Motiv und die Absicht zu erkennen

causa:
abstrakte
Folge,
die ihren
Kontext
ausblendet

culpa:
Tatschuld
des Einzel-
nen, die
sich im
Vorsatz
erschließt

geben, zu bewerten. Dabei fließen Überlegungen und Differenzierungen zur Problematik des Vorsatzes und der Fahrlässigkeit, die wir weiter oben angestellt haben, mit ein.

schlafende Schuld / Daseins-schuld: eigentliches Problem der Praktischen Philosophie

Ganz unten im Schaubild ist das für die Frage der Praktischen Philosophie eigentliche Problem verortet: die schlafende Schuld. Ihr Ursprung ist unbekannt. Sie tritt uns in irgendeiner, zunächst nicht genau erkennbaren Geschichte entgegen, kommt dann aber durch ein ganz bestimmtes Ereignis, das Aristoteles *hamatía* genannt hat, zur Entdeckung. In der Entdeckung wird der Fehler plötzlich offenbar und zeigt sich durch eine Schuld, die nicht selbst verursacht ist.

Wir kamen bezüglich der Frage nach der Schuld noch einmal zu Heidegger zurück. Denn er stellt heraus, dass wir nur deshalb kausal denken können, weil wir unser Dasein auf die Weise der Begründung denken, ohne es allerdings letztgültig begründen zu können. Worum es dabei eigentlich geht, ist die Suche nach Begründung des Lebens und Daseins, nach Begründungen also, die wir nicht haben. Das Dasein ist zum Grund hin offen. Das Offensein zum Grund hin stellt einerseits unsere Anfälligkeit in Bezug auf die Schuld dar. Es öffnet jedoch zugleich den Horizont, der die Hingebung an den Anderen und die Welt ermöglicht.

3.4.2. Entgrenzende historische Schuld und philosophische Verantwortung

Verdeutlichung der schlafenden Schuld am Phänomen der historischen Schuld

Wie aber ist es möglich ist, dass wir für etwas schuldig sind, das wir gar nicht selbst verursacht haben? Diese Frage konkretisiert sich am Beispiel der geschichtlichen Schuld im engeren Sinne, also der historischen Schuld für Taten und Verbrechen der eigenen Vorfahren. Im Falle der historischen Schuld wird man zwar nicht vor Gericht gestellt und zur Re-

chenschaft gezogen, weil diese Schuld gar nicht im Sinne der Vorwerfbarkeit definiert werden kann. Dennoch steht sie gleichwohl im Raum, weil die Ereignisse der Vergangenheit nicht auf die Fakten reduziert werden können. Kann man aber in diesem Fall überhaupt von Schuld sprechen? Wenn ja: Wie ist diese Schuld zu verstehen?

An der historischen Schuld zeigt sich das Rätsel der schlafenden Schuld. Sie kann in das Dasein aufgrund der Tatsache eindringen, dass wir der Gründe unseres Daseins nicht mächtig sind. Die Schuld schleicht sich ein, weil das Dasein rational begründet und organisiert ist. Denn rational organisiert zu sein heißt, wie bereits erwähnt, dass wir auf Begründungen angewiesen sind. In letzter Konsequenz gibt es aber keine Begründung, so dass das Dasein auf sein Fundament hin betrachtet *offen* ist. Die schlafende, weil unverschuldete und grundsätzliche Schuld schleicht sich als tragische, aber auch als historische Schuld durch die offene Rationalität in das Bewusstsein ein.

Karl Jaspers – Die Schuldfrage

kriminelle Schuld:

- Täterschuld

politische Schuld:

- Schuld der Staatsmänner und der ihnen unterstellten Bürger
»Es ist jedes Menschen Mitverantwortung, wie er regiert wird.«

moralische Schuld:

- Schuld vor dem Gewissen
»Verbrechen bleiben Verbrechen, auch wenn sie befohlen werden.«

metaphysische Schuld:

- Mitverantwortung für nicht selbst begangenes Unrecht
»Wenn ich nicht tue, was ich kann, um Verbrechen zu verhindern, so bin ich mitschuldig.«

Mit der Geschichtlichen Schuld im Sinne der historischen Schuld hat sich Karl Jaspers auseinander gesetzt. Dem, wie er es ausdrückt, grassierenden und flachen Schuldgerede nach dem Krieg ist seine Schrift *Die Schuldfrage*¹⁰ gewidmet. Hier versucht Jaspers eine Differenzierung der Schuld, die im oberen Schaubild zur Darstellung kommt.

*kriminelle
Schuld*

Auch für eine historische Schuld gibt es in erster Linie Täter, sie betrifft die *kriminelle Schuld*. Hier handelt es sich um feststellbare Schuld, die den Tätern vorgeworfen werden kann. Diese Form der Schuld ist von der Sache her die schwerste, im Hinblick ihrer Aburteilung jedoch die leichteste Form, denn sie lässt sich klar auf bestimmte Schuldige begrenzen.

*politische
Schuld*

Schwieriger verhält es sich mit der *politischen Schuld*. Jaspers bezieht sich hier nicht lediglich auf die Schuld der Bürger am Handeln ihrer Regierung, sondern auch auf die affirmative Anerkennung der Politik Adolf Hitlers durch das Ausland, die an dem Erstarren des Nationalsozialismus Schuld trägt. Diese erstreckt sich angefangen vom Konkordat des Vatikans bis hin zu Churchills persönlicher Verehrung für Hitler. Im Falle der politischen Schuld wird auch die Schuld der Anderen mit hinzugezogen. Die Schuldfrage wird also komplexer: Sie betrifft alle diejenigen, die daran mitgewirkt haben, den Nationalsozialismus von außen stark zu machen, gleichsam von einer juristisch nicht belangbaren Position aus und auch ohne in ihn direkt verstrickt gewesen zu sein.

*moralische
Schuld und
metaphysi-
sche Schuld*

Die *moralische Schuld* ist die Schuld vor dem Gewissen. Sie bildet zusammen mit der etwas unglücklich formulierten *metaphysischen Schuld*, die als Mitverantwortung für nicht selbst begangenes Unrecht gelten kann, die abgründigeren Formen der Schuld; abgründig deshalb, weil sie unbegrenzt sind. Die sogenannte metaphysische Schuld betrifft die *conditio humana* überhaupt. Sie ist die gefährlichste Form

der Schuld, weil sie diffus ist, zugleich aber persönlich sehr intensiv erfahren und empfunden werden kann. Hier sind wir wieder zur Abgründigkeit menschlicher Selbstbegründung zurückgekehrt.

Ohne eine Differenzierung bleibt der Schuldbegriff aber nicht nur unverständlich, er zeigt auch, insofern er nicht zur Besinnung gelangt, eine unbeherrschbare Dynamik. Diese Unbeherrschbarkeit ergründet sich in den abgründigen Formen, die auf ein grundlegendes Problem des Menschen führen. Die philosophische Besinnung der abgründigen Schuld und der aus ihr entstehenden Dynamik der Unbeherrschbarkeit muss schon allein deshalb stattfinden, weil sie, wie schon gesagt, keine ausgeklügelte Philosophie, sondern eine tiefe Erfahrung des Menschen ausmacht. Es ist deshalb wichtig, die nicht von sich aus offen liegenden Quellen dieser Erfahrung aufzusuchen und aufzuklären. Diese Notwendigkeit besteht nicht lediglich in Zeiten, die unmittelbar auf Kriege folgen, wie etwa die Phase nach dem zweiten Weltkrieg, in der sich Jaspers dieser Thematik zugewandt hatte. Es reicht auch nicht aus, das Thema der Schuld in der Theologie und Psychologie zu beheimaten. Die Philosophie ist, weil es ihr um die Besinnung von Grundsätzlichkeiten geht, auch für das gesellschaftliche Verständnis dieser abgründigen Schuld zuständig. Denn Schuld thematisiert sich nicht nur in Notzeiten oder in Zeiten der Aufarbeitung von Verbrechen. Sie ist eine allgegenwärtige Erfahrung des Menschen, wie das folgende Schaubild zeigen soll.

*Philosophie
trägt
Mitverantwortung für
das gesellschaftliche
Verständnis
von Schuld*

3.4.3. Schuld und Sühne

Schuld	
Daseinsschuld <i>persönlich nicht vorwerfbare Schuld</i>	Täterschuld <i>persönlich vorwerfbare Schuld</i>
Schuld aus Wissen um den Ursprung gegenüber der Natur gegenüber den Ahnen gegenüber den Nachkommen gegenüber dem Leben (Essen, Trinken, Lieben)	Schuld aus Wissen um den Urheber
Entsöhnung	
Sühne (Stellvertretung) Annahme der Schuld (Buße) Vergangenheit: Übernahme Zukunft: Übertragung Nachhaltigkeit Verantwortung	Strafe (Schuldausgleich) Verbüßung Vergeltung (quia peccatum) Vorbeugung (ne peccetur) Generalprävention (Abschreckung, Rechtstreue) Spezialprävention (Besserung, Sicherung)

Im oberen Schaubild sind die verschiedenen Schuldarten und ihre Entsöhnungsformen noch einmal zusammengefasst. Das Schaubild beginnt mit der allgemeinen diffusen Daseinsschuld als der persönlich nicht vorwerfbaren Schuld. Hierbei handelt es sich um die Schuld aus dem Wissen um den Ursprung bzw. um den Sachverhalt, den Ursprung gerade nicht zu wissen oder nur im Sinne des Vorhandenen zu wissen. Diese Form der Schuld fanden wir bei Heidegger in seinem Begriff der schlafenden Schuld.

Es besteht auch eine Schuld gegenüber der Natur und dem Leben insgesamt. Denn wir leben, indem wir vom Anderen leben. Die elementaren Lebensvollzüge laden bereits Schuld auf sich. Leben ist nur möglich auf Kosten von anderem Leben. Aus der Reflexion dieses Zusammenhanges geht der abgründige Schuldbegriff hervor. Er bezieht sich auch auf die Schuld gegenüber den Nachkommen, die als Nachhaltigkeit ins Bewusstsein tritt.

*Daseins-
schuld
wird in
elementaren
Lebensvoll-
zügen
deutlich*

Alles Tun hat eine Folge und damit einen Erfolg. Weil aber der Erfolg der Handlungen, sie mögen nun mich selbst, den Anderen oder die Natur insgesamt betreffen, nicht absehbar sind, erzeugt Handeln Schuldgefühle. Deshalb wird immer eine Täterschuld gesucht, denn die Entlastung von persönlich vorwerfbarer Schuld des Einen ist die Belastung des Anderen.

Schuld verlangt nach Sühne oder auch Vergeltung. Die einfachste Form der Entsühnung ist die Strafe, verstanden als Schuldausgleich. Hier wird zwischen dem Begriff *quia peccatum* (Vergeltung für das getane Unrecht) und *ne peccetur* (Vorbeugung oder Prävention, damit nicht mehr Schuld geschieht) unterschieden. Die Prävention wird unterteilt in die Generalprävention, die in der Strafe eine Abschreckung sieht, und die Spezialprävention, die Maßnahmen der Besserung und Sicherung vornimmt. Die Überlegungen und Differenzierungen der Prävention lassen die Suche nach einem Sinn der Strafe erkennen. Denn durch die Strafe ist ja die Schuld nicht verschwunden, sondern möglicherweise nur das Rachegefühl. Die Suche nach dem Sinn der Strafe ist also eine Suche nach einem Schuldausgleich durch Sühne. Wie kann aber eine Entsühnung der Daseinsschuld geleistet werden?¹¹

*Sinn der
Strafe ist
Schuldaus-
gleich durch
Sühne*

C. Anwendungen der Praktischen Philosophie

1. Wiedereinrichtung in die Lebenswelt

*Anwendung
der prakti-
schen
Philosophie
gibt keine
Handlungs-
anweisungen*

Der abschließende Teil steht unter dem Titel der Anwendung. Damit ist jedoch keine praktische Umsetzung gemeint, bei der die Praktische Philosophie etwa konkrete Handlungsanweisungen geben könnte oder ethische Situationen konstruierte und durchdächte. Anwendung auf propädeutischer Stufe stellt die *Rückbindung* der in den drei Kapiteln gefundenen Differenzierung von Lebenswelt und wissenschaftlicher Welt an die Lebenswelt dar.

Wie mehrmals herausgestellt, besteht das Problem im Umgang mit der Lebenswelt darin, dass sie mithilfe der Grundbegriffe einer wissenschaftlichen Welt erfasst wird, wodurch ihre Erfahrungsquellen verschüttet und verschlossen werden. Nachdem nun der Zugang zu den Erfahrungsquellen frei gelegt wurde, liegt der nächste Schritt darin, die gewonnenen Erkenntnisse auf die Lebenswelt wieder anzuwenden. Die Anwendung begreift sich somit als Einrichten bzw. als Wiedereinrichtung in der Lebenswelt. Das Schaubild auf der nächsten Seite soll den Vorgang der Wiedereinrichtung in die Lebenswelt veranschaulichen.

*Raum, Zeit
und Kausalität
verschließen
die
Lebenswelt
und verhindern
ein
Einrichten*

Wir leben zwar in der Lebenswelt, aber wir sind eigentlich nicht mehr in ihr eingerichtet, denn die Quellen der Erfahrung sind verschüttet: Wir vermuten sie normalerweise am falschen Ort – nämlich in der Gegebenheit von Raum, Zeit und Kausalität. Diese scheinbaren Grundbegriffe der Erfahrung sind aber Idealitäten, die bereits eine theoretische Auseinandersetzung mit der Erfahrung voraussetzen.

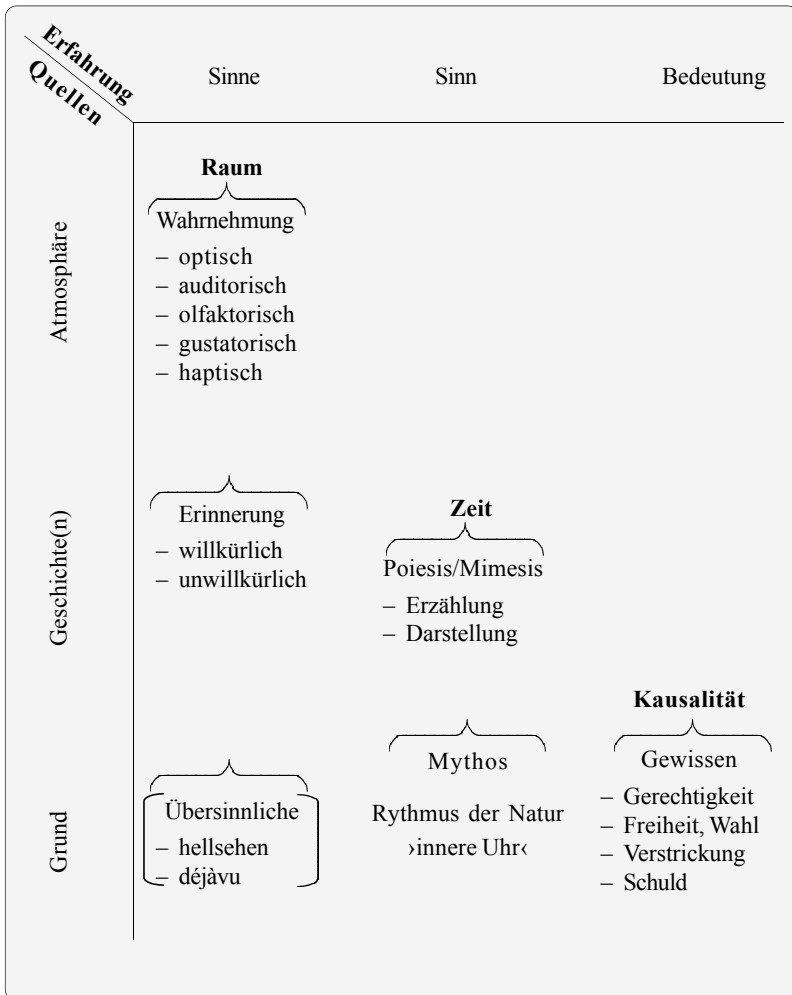
Einrichten in die Lebenswelt		
Quellen	erschließen	verschließen
Atmosphäre	Wahrnehmung Erinnerung	Raum
Geschichte	Poiesis / Mythos	Zeit
Grund	Gewissen	Kausalität

Der erste Schritt, sich in heutiger Zeit unter dem Urteil einer technisch vorverstandenen Welt in der Lebenswelt einzurichten, besteht deshalb in der (Wieder)-Erschließung der lebensweltlichen Quellen der Erfahrung. Wir gingen bei unseren Untersuchungen jeweils von den theoretischen Grundbegriffen, Raum Zeit und Kausalität aus und suchten, die lebensweltliche Grundlage dieser Begriffe zu bestimmen. Zunächst ging es darum, die Quellen für die Erfahrung des Raumes zu finden: Sie liegen in den *Atmosphären*, die durch synästhetische Erfahrung in Wahrnehmung und Erinnerung erkannt und erschlossen werden. Damit drangen wir bis zu den Quellen der Zeit vor, die in *Geschichte* und Erzählung zu finden sind. Die *Poiesis* ist die Art und Weise, wie Geschichten konstruiert und erzählt werden. Dabei erweist sich der Mythos als die Grundgeschichte, die den *Roman der Seele* erzählt und dabei auf den Grund, der als *Abgrund* die Erfahrungsquelle der Kausalität darstellt, stößt, welche durch das Gewissen erschlossen wird. Mit diesem Wissen um das Gewissen und dem Leben im Gewissen sind wir am tiefsten Punkt unserer Erschließung der Lebenswelt angelangt.

erster Schritt zur Wiedereinrichtung: Erschließung der lebensweltlichen Erfahrungsquellen

2. Die Schichtung der Erfahrungsquellen

Ein weiteres Schaubild soll darstellen, in welchen Schichten die Erfahrungsquellen zu verorten sind.



Schichtung der Erfahrungsquellen

Die *Sinne* – in der ersten Spalte des Schaubildes – gehen auf die fünf leiblichen Sinnesorgane, Augen, Ohren, Nase, Mund und Haut, zurück. Diese erschließen sich in ihrer Organisation als optische Quelle aus dem Gesicht, als auditorische Quelle aus dem Gehör, als olfaktorische Quelle aus dem Geruch, als gustatorische Quelle aus dem Geschmack und als haptische Quelle aus dem Gefühl (im engeren Sinne). Wenn wir von Wahrnehmung reden, haben wir immer eine Synästhesie dieser fünf zusammenströmenden Quellen. Die sinnliche Wahrnehmung besteht darin, dass sie gleichzeitig, wenngleich natürlich mit unterschiedlicher Intensität, aus diesen fünf Quellen schöpft. Eine Reduktion auf eine Quelle, stellt nicht nur eine Verkürzung der Wahrnehmung dar, sondern bedeutet eine Aufspaltung der Synästhesien und damit eine Verschiebung und Verschüttung der Quellen insgesamt. Hierin liegt auch die Schwierigkeit, den objektiven Bestand dessen, was man *Atmosphäre* nennen kann, zu verdeutlichen. Atmosphären sind synästhetische Wahrnehmungsfelder und Wahrnehmungsräume, wie wir das in Kapitel *B.1. Raum* sehen konnten.

Die zweite Spalte des Schaubildes ist mit *Sinn* überschrieben und bezieht sich auf Kapitel *B.2. Zeit*. Diese Spalte beginnt nicht, wie es bei den Sinnen der Fall war, im Bereich der Wahrnehmung. Denn Zeit wird nicht durch die fünf Sinne wahrgenommen, sondern durch Geschichten. In den Geschichten spiegelt sich der Rhythmus der Natur, der als Grund für die Geschichten gelten kann. Wenn wir Zeit mit Hilfe der Uhr, optisch im Schatten der Sonnenuhr, im Verlauf der Uhrzeiger oder in Digitalanzeigen erkennen, dann sehen wir in diesen Fällen nicht *die* Zeit. Zeit vollzieht sich vielmehr im Rhythmus der Natur, der sich auch in unserer eigenen Biologie eingeschrieben hat und in diesem als innere Uhr fungiert. Aus eben diesen Quellen heraus wird Zeit nur durch Erzäh-

*Wahrnehmung:
Synästhesie
der fünf
Sinnes-
quellen als
Atmosphären
des Raumes*

*Zeit ist nicht
sinnlich
wahrnehm-
bar, sondern
gewinnt ihren
Sinn aus
Geschichten*

lung oder Darstellung, im weitesten Sinne durch *poiesis* und *mimesis*, erfahrbar und in einem weiteren Schritt dann auch chronologisch darstellbar und wahrnehmbar.

*Kausalität
erfährt ihre
Quelle, den
Grund, im
Recht*

Die dritte, mit *Bedeutung* überschriebene Spalte, führt auf Kapitel B.3. *Kausalität* zurück. Die Quelle der Kausalitätserfahrung ist der *Grund*, der sich im Recht und in der Rechtfertigung als die grundsätzliche Bedeutsamkeit erschließt. Aus dem Bewusstsein von Gerechtigkeit und Freiheit als die Kontrapositionen von Schuld und Verstrickung eröffnet sich nicht nur die Bedeutung von Kausalität, sondern auch ein grundsätzlicher Umgang mit Bedeutung, der sich im Begriff der Kausalität ereignet. Kausalität geht aus der Erfahrung der Rechtsgemeinschaft hervor, in welcher der Mensch lebt, und in welcher sich sein unbegründetes Selbstverständnis reflektiert, das auf Begründung angewiesen ist. Das Umfeld der Lebenswelt ist an diesem tiefsten Punkt im Rechtsgefühl verortet: Das In-Sein ist im Mit-Sein verankert. Der Mensch lebt nicht nur in sich, sondern mit sich. Er lebt nicht nur in der Gemeinschaft, sondern mit ihr, er lebt auch nicht nur in der Natur, sondern mit der Natur. Der Mensch hat also in seinem In-Sein eine Offenheit zum Mit-Sein. Das Mit-Sein bringt die tiefste Quelle aller Erfahrung zum Ausdruck, angefangen von der Selbsterfahrung über das Miteinander bis hin zur Solidarität in *Ehrfurcht vor dem Leben*. Deshalb ist die letzte Spalte mit Bedeutung überschrieben. Dieser Begriff geht aus der Differenzierung von Sinn und Bedeutung durch Gottlob Frege zurück:¹ Sinn ist für Frege das, was als Ereignis in einem Zusammenhang steht, Bedeutung dagegen das, was wir diesem Sinn als Fakt unterstellen bzw. aus diesem Sinn ablesen können. Analog zu dieser Unterscheidung von Frege, wie wir sie in den *Methoden der Praktischen Philosophie* nachvollzogen haben,² ist auch für uns die Geschichte und die Erzählung durch die Bedeutung, nämlich durch das, was unser

Schichtung der Erfahrungsquellen

Gewissen beschäftigt oder belastet, bestimmt. Geschichten haben also einen tieferen Sinn, er liegt im Recht des Mit-Seins.

das Recht des Mit-Seins ist der tiefere Sinn von Geschichten

Das Schaubild zeigt nicht nur die direkten Quellen für die Begriffe Raum, Zeit und Kausalität auf, sondern soll auch deren Vertiefungen und Querverbindungen verdeutlichen. So erstreckt sich die Wahrnehmung über die Erinnerung auch in die Geschichte: Es gibt optische Erinnerung, akustische Erinnerung, Geschmackserinnerung und Geruchserinnerung, wobei die optischen Erinnerungen den wichtigsten, aber nicht den tiefsten Teil der Erinnerungen bestimmen. Die Gefühlserinnerungen haptischer Art stellen eher eine Ausnahme oder eine besondere Befähigung dar. Häufiger, aber ebenfalls eine Besonderheit, ist die Geruchs- und Geschmackserinnerung. So bedarf es beispielsweise zum Beruf des Sommelier einer besonderen Befähigung. Für Normalbegabte hilft in diesem Bereich die analoge Beschreibung, um einen speziellen Geruch oder Geschmack zu erinnern (die gesamte Weinsprache baut auf solche Analogien auf). Eine ähnliche Erinnerungsbegabung präsentiert sich im absoluten Gehör, durch welches z.B. der Musiker in der Lage ist, sicher die Höhe eines Tones zu erinnern und zu ordnen. Auch hier müssen sich Normalbegabte mit sogenannten *Eselsbrücken* helfen, die übrigens für das gesamte Erinnerungsvermögen hilfreich sind.

Wahrnehmung erstreckt sich in Geschichten vermittels der Erinnerung

In der Spalte der Sinne wurde zur Ergänzung noch der Bereich des Übersinnlichen hinzugenommen. Hierbei geht es um den sogenannten sechsten Sinn, der in Ergänzung zu den fünf Sinnen die nicht direkt nachvollziehbare und wissenschaftlich zumindest umstrittene Fähigkeit der Wahrnehmung sogenannter ›psi-Phänomene‹ umschreibt. Auch wenn sich die Parapsychologie mit diesen Phänomenen auf wissenschaftliche Weise auseinander gesetzt hat, so fehlt bislang eine breitere Grundlage für die Erklärung oder den Beweis

das Übersinnliche

solcher Kräfte. Gleichwohl gehören sie zur Erfahrung des Menschen, Zufälle besonderer Art zu erleben und ihnen die Bedeutung von Fügung oder Synchronizität zu geben. Dazu zählen auch Vorahnungen oder Hellscherei.³

Thema des Mythos ist die Schuld aus der Ermächtigung des Anfanges

In der Spalte *Sinn* wird der Mythos aufgeführt. Er ist zu verstehen als Geschichte des Anfangs, da er den Ursprung thematisiert. Wo ist der Anfang zu verorten und welche Bedeutung kommt diesem Anfang zu? Der Anfang ist nicht nur irgendein Problem, sondern das Problem schlechthin. Denn der Anfang in seiner Ursprünglichkeit stellt eine Ermächtigung dar, die immer mit Schuld belastet ist. Schuld ist deshalb auch immer das Thema des Mythos. Der Mythos bewältigt das Thema, indem er den Rhythmus der Natur zum Ausdruck bringt. In umfassender Form ist es der Rhythmus von Leben und Tod.

Das nächste Schaubild soll veranschaulichen, wie sich das zentrale Thema des Mythos – die Ermächtigung des Anfangs – in der Technik fortsetzt.

3. Ermächtigung

Gefahr der Feststellung:

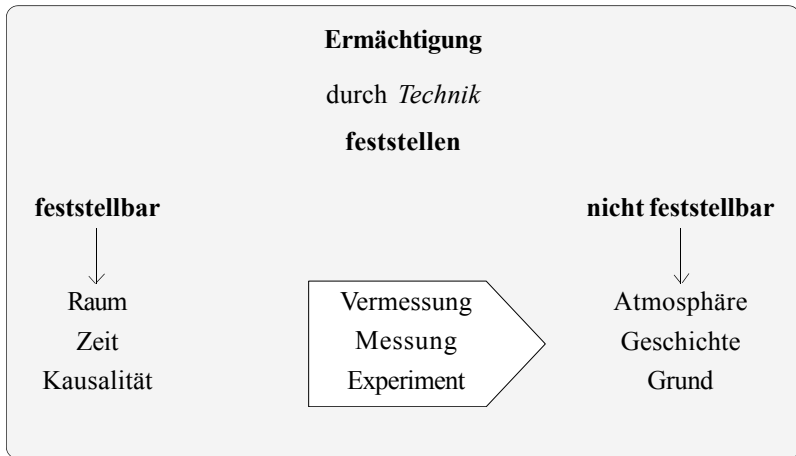
Wir hatten mit Martin Heidegger den Feststellungs-Vorgang der Technik behandelt. *Feststellen* meint nicht nur die faktische Feststellung, sondern auch die technische Konstruktion als ein Vorgang, der die Wissenschaften wesentlich bestimmt. Durch den Weg der Ermächtigung werden die Begriffe Raum, Zeit und Kausalität zu den Paradigmen, als die sie für ein wissenschaftliches Denken fungieren. Raum, Zeit und Kausalität sind Ergebnisse bzw. Produkte einer Ermächtigung des Denkens.

Diese Ermächtigung ist zunächst nicht negativ zu verstehen. Sie ist nur dann negativ, wenn sie ausschließlich die

Ermächtigung

Vorherrschaft über die Lebenswelt ausübt, wenn dabei Atmosphäre, Geschichte und Grund fest-gestellt und insofern verdeckt werden. Atmosphäre, Geschichte und Grund als Quellen lebensweltlicher Erfahrungen sind nämlich im Gegensatz zu Raum, Zeit und Kausalität *nicht feststellbar*. Hierin liegt auch der Grund, weshalb es schwer ist, über diese Quellen Aussagen machen zu können.

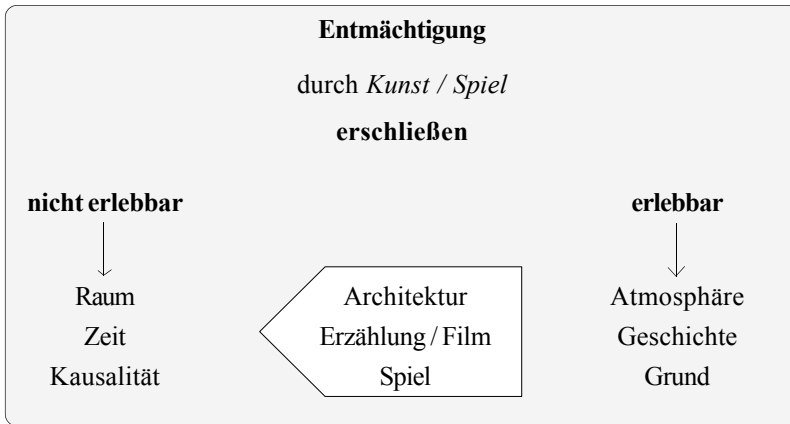
*technische
und faktische
Verdeckung
der lebens-
weltlichen
Quellen*



Die Methoden der Feststellung sind die Vermessung des Raumes, die Messung der Zeit und die Wiederholung im Experiment. Ein bestimmtes Geschehen ist dann festgestellt, wenn es raum-zeitlich messbar und wiederholbar ist. Hierin liegt das Grundprinzip wissenschaftlichen Feststellens. Dieses Grundprinzip ist allerdings die Folge eines ermächtigten, und zwar von der Technik ermächtigten wissenschaftlichen Denkens.

Die Gegenbewegung zu diesem Geschehen kann man als *Entmächtigung* bezeichnen, ein Begriff, den ich insbesondere im Zusammenhang mit einer Philosophie des Spiels verwendet habe.⁴

4. Entmächtigung



*Kunst als
kritisches
Verhältnis
zur Macht*

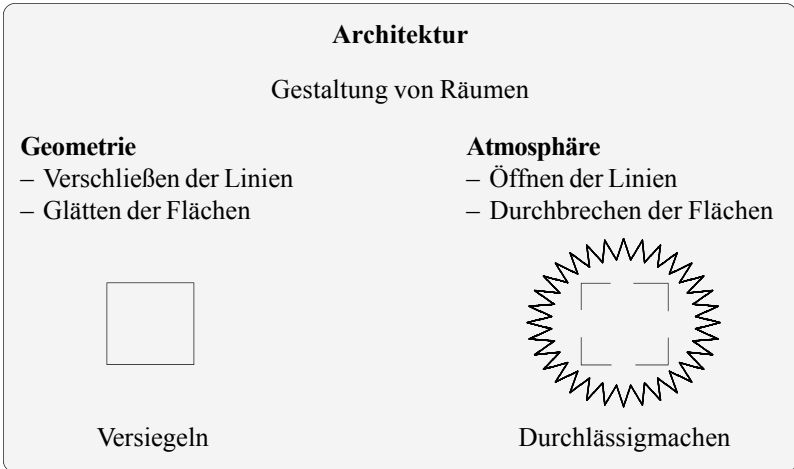
Entmächtigung ist das Wesen des Spiels und der Kunst. Kunst, die sich in den Dienst der Ermächtigung stellt, verfehlt ihre gesellschaftliche und kulturelle Rolle, die unter anderem darin besteht, eine kritische Auseinandersetzung mit dem Betrieb der Mächte einzugehen und in eine Distanz zu ihren Machenschaften zu treten.

*Rückerschließung
der Lebenswelt
durch
Entmächtigung
des
technischen
Feststellens*

Vergleicht man das obere Schaubild mit dem vorhergehenden, so entdeckt man, dass der Pfeil nun in die andere Richtung zeigt. Damit soll zum Ausdruck gebracht werden, dass nun die Wirkung der Atmosphären, der Geschichten und des Grundes durch Kunst geltend gemacht wird. Zeit, Raum und Kausalität werden nun durch Atmosphären, Geschichten und den Grund erschlossen.

Das ist die Propädeutik, die in unserer *Grundlegung der Praktischen Philosophie* interessiert: Durch das Verkehren der Ermächtigung in eine Entmächtigung wollen wir verstehen lernen, wie Lebenswelten erschlossen werden können. Schauen wir uns diesen Vorgang der Entmächtigung differenzierter an.

4.1. Entmächtigung des Raumes: Architektur



Die Architektur ist die Gestaltung von Räumen. Diese Gestaltung betrifft jedoch nicht nur die Konstruktion des Raumes nach geometrischen Regeln. Die Geometrie macht vielmehr nur einen Bereich der Architektur aus, indem sie Räume schließt. Die eigentliche Aufgabe der architektonischen Gestaltung liegt jedoch darin, diese geschlossenen und versiegelten Räume wieder aufzubrechen. Architektur gestaltet Räume, indem sie, als Kunst, die geschlossenen Flächen und Räume wieder öffnet. Wie ist das möglich?

Aufgabe der Architektur: gestaltendes Öffnen von geschlossenen Räumen

Wir erinnern uns: Das Glatte der Wände, das Ungebrochene der Linien und Kanten in einem Raum geben keine atmosphärische Tiefe frei, sondern wirken in ihrer Oberflächlichkeit abstoßend und einschließend. Um atmosphärische Tiefe zu gewinnen, müssen die Flächen und Linien, die durch Wände festgelegt sind, gestalterisch und auch symbolisch durchbrochen werden; natürlich nicht im wörtlichen Sinne mit einem Wanddurchbruch, sondern durch Lichtverhältnisse,

durch Einrichtungsgegenstände, durch Bilder usw. Das Bild, das an die Wand gehängt wird, mag dabei selbst ein Kunstwerk sein, aber es dient zunächst zur Unterbrechung einer glatten Wand, zum Aufbrechen einer glatten Fläche. Auch Linien werden durchbrochen, indem beispielsweise Pflanzen positioniert werden.

Solche Beispiele können das Vorgehen nur andeuten. Das Prinzip der Entmächtigung durch die Architektur liegt darin, die Geometrie die eine statische Notwendigkeit darstellt, aufzulösen, damit der Raum gleichsam durchlässig erscheint. Auch das Unterteilen größerer Glasflächen mithilfe der heute technisch nicht mehr notwendigen Sprossen dient diesem Prinzip. Durch das Einbringen von Atmosphäre verschwimmen die Konturen. Das gilt nicht nur für die Innenarchitektur, sondern für eine Architektur insgesamt – natürlich nur, soweit sie den Anspruch erhebt, Kunst zu sein. Das heißt in Ergänzung der Ausführung von Heidegger zum Wohnen nun allerdings, menschwürdige Wohnungen zu erstellen. Die Realität sieht aber zumeist ganz anderes aus. Hier dominieren Plattenbauten, Gebäude mit großen Betonflächen, die nicht nur den Eindruck des Brutalen, des Gewalthaften, des Ermächtigten wecken, sondern diese Ermächtigung in der Erniedrigung ihrer Bewohner auch direkt umsetzen.

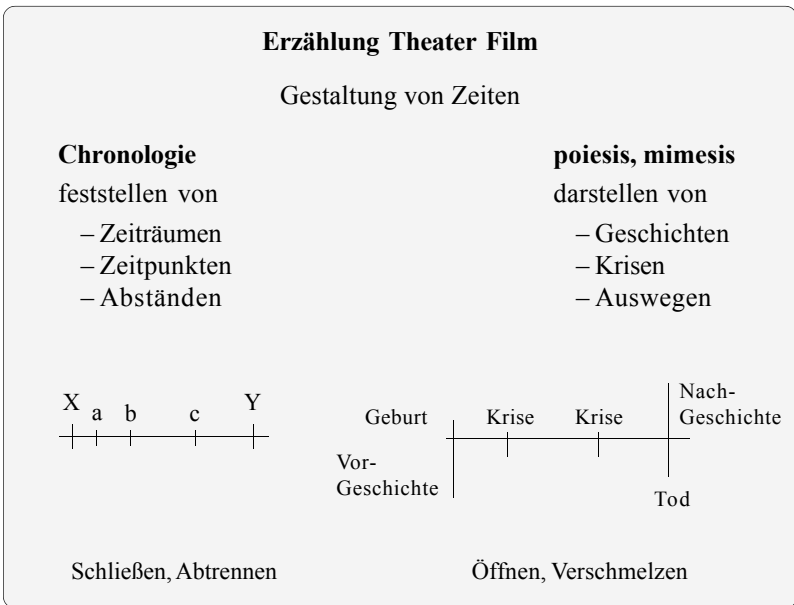
*Mittel der
Entmächtigung*

Dagegen wussten schon die Baumeister der Antike um architektonische Mittel, diesem Eindruck der Erdrückenden entgegenzuwirken: Sie brachen glatte Flächen durch Säulen, Pilaster oder Ornamente auf. Auch das Mittelalter hatte seine architektonischen Kunstformen: In den gotischen Kathedralen ist es gelungen, sogar die Schwere der Statik aufzulösen. Auch in der heutigen Architektur werden solche Mittel verwendet, um den Eindruck des stählernen Gehäuses nicht aufkommen zu lassen. Insgesamt geht es dabei darum, das Ermächtigte, die Einschließung und Versiegelung, die das Bauen

Entmächtigung

zunächst erzeugt, zu öffnen. Wir können also eine gute Architektur immer daran erkennen, dass es ihr gelungen ist, die Flächen und Linien, die für die Statik sorgen, aufzubrechen und zu durchbrechen. Eine entmächtigende Architektur gestaltet Räume derart, dass sie deren Geometrie und Statik entgegenwirkt.

4.2. Entmächtigung der Zeit: Erzählung, Theater, Film



Auch bei der Gestaltung von Zeiten konnten wir das Grundprinzip der Öffnung erkennen; hier in Form der Öffnung von Horizonten. Die Chronologie stellt Zeiträume und Zeitpunkte fest, misst Abstände und erfasst insgesamt Zeit nach den Kriterien des Raumes. Sie begreift jedoch nicht die Zeit der

*Öffnung der
Zeiterfahrung
im Horizont
der Ge-
schichte*

*Geschichten
sind durch
Vor- und
Nach-
geschichten
durchlässig*

Lebenswelt. Die Öffnung der Horizonte ist allerdings schwerer zu veranschaulichen als im Falle der Architektur, die ja für die Sinne gestaltet. Denn die Zeit ist, wie schon ausgeführt, nicht über die Sinne wahrnehmbar. Die Quelle für die Zeiterfahrung als Rhythmus der Zeit ist nur über und mit Erzählungen freizulegen. Die Erzählung fördert die rhythmischen Strukturen des *In-Geschichten-seins* zutage. Geschichten haben einen Anfang und ein Ende und sind trotzdem Komplexe, die sich wiederholen und darin unabgeschlossen sind. Die Unabgeschlossenheit trägt aber zur Offenheit von Geschichten bei: Jeder Anfang hat eine Vorgeschichte und jedes Ende eine Nachgeschichte.

Diese Durchlässigkeit der Geschichte ermöglicht es, auf andere Geschichten zuzugreifen, den Zeitraum, in dem wir leben, zu verlassen und in andere Zeiträume einzutauchen; gleichsam eine Zeitreise zu unternehmen. Was in der chronologischen Zeit nicht möglich ist, gelingt in der erzählten Zeit. Denn Geschichte lebt von ihrer Erzählform. Die Erzählform ergibt sich aus den Brüchen in den Geschichten. Geschichten sind nicht einfache Verläufe von Sachverhalten, sondern zeigen eine Dramaturgie, die sich um die Brüche herum gestaltet; angefangen bei den Grenzpunkten des Anfangs und des Endes, bis hin zu den großen Krisen des Lebens.

*Geschichten
öffnen unser
Leben
für anderes
Leben*

Da unser eigenes Leben auch diese Dramaturgie aufweist, lernen wir von den fremden Geschichten. Das ist der pädagogische Effekt von Geschichten und ihrer Darstellung. Während die Chronologie die Zeiträume abschließt und abtrennt, öffnen *poiesis* und *mimesis* Horizonte. Darauf beruht auch die Methode der Hermeneutik. Das Verstehen von Geschichten gelingt nur grenzüberschreitend bzw. horizontüberschreitend, indem wir unseren eigenen Horizont transzendieren und uns in einen anderen hineinbegeben. Wir erfahren diese Dramaturgie somit von und über die fremden Geschich-

öffnet sich dem Abgründigen. Dadurch ist es anfällig für Fremdbestimmungen:

Das rationale Leben muss also gegründet werden. Dies meint in letzter Hinsicht immer eine Rechtfertigung des Lebens oder des Daseins selbst. Alle sonstigen rationalen Konstruktionen sind vordergründig. Trotzdem leisten auch die vordergründigen Begründungen Rechtfertigungsarbeit, nämlich durch die einfache Begründung, die Kausalität, welche mit dem Feststellen von Ursachen und Wirkungen arbeitet. Diese vordergründige Begründung ist immer eine Strategie des Umganges mit dem Grundlosen. Doch diese Art der strategischen und wissenschaftlich-technischen Begründung verschließt sich gegenüber der letzten Begründung. Denn dieser letzte Grund kennt kein Verschließen, er ist das Grundlose und erweist sich als *Loch im Sein* durch das Öffnen in das Grundlose.

das Abgründige ermöglicht die Erfahrung der Freiheit

Das Verschließen gegenüber dem Abgründigen ist aber keineswegs nur eine Erleichterung, sondern hat schwerwiegende Konsequenzen. Es verschließt sich auch gegen die Erfahrung der Freiheit. Wäre der Mensch begründet, könnte er niemals die Erfahrung der Freiheit machen. Das Abgründige ermöglicht die Erfahrung und Übernahme der menschlichen Freiheit. *Der Mensch wird in ihm und durch es vor die grundsätzliche Wahl gestellt, das Leben anzunehmen oder es zu verneinen.*

Übernahme der Freiheit in der Aneignung von Rollen

Die Übernahme dieser Freiheit vollzieht sich durch die Verkörperung und Aneignung von Rollen. Wir übernehmen Rollen nicht nur im Schauspiel, sondern auch im täglichen Leben. Natürlich stellen wir uns dabei auch Aufgaben, die wir dann aus der Aufgabenstellung, nicht aus der Rolle heraus lösen. Vor dieser Aufgabenstellung und ihrer Lösung liegt aber die Rolle als Stellungnahme gegenüber dem Abgründigen und Grundlosen. Im Zuge dieser primären Haltungen

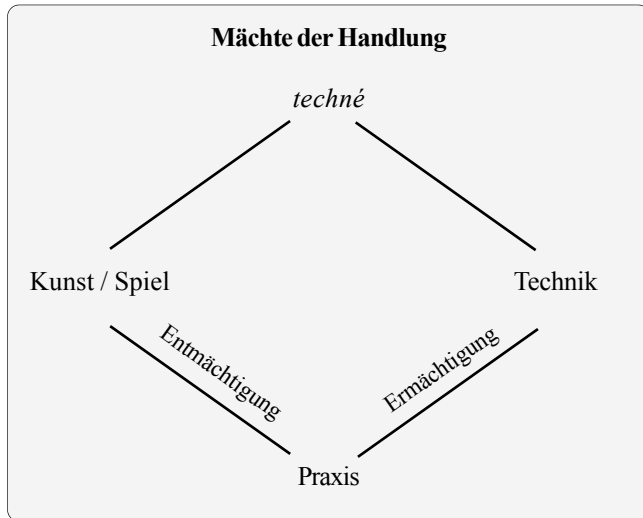
Entmündigung

nehmen wir Stellung zu der Geschichte, in der wir auftauchen und die wir übernehmen müssen. Denn wir leben in einem geschichtlichen Zusammenhang, der immer mit Altlasten auf uns zukommt. Es gibt keine Handlung von Nullpunkt aus. Wir tauchen in Geschichten auf und in Geschichten ein und sind immer schon in sie verstrickt. Durch die Stellungnahme in der Rolle nehmen wir den Platz in der Geschichte ein, der sie zu unserer eigenen macht. Von hier aus wird es erst sinnvoll, einzelne Aufgaben zu übernehmen.

Wir kommen damit zum Thema des Spiels im philosophischen Sinne. Wieso taucht das Spiel hier auf? Wir erinnern uns an das berühmte Diktum Schillers: »Der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und *er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt*« (Schiller SW, V, 618).⁵ Spiel ist die Art und Weise, wie es dem Menschen gelingen kann, mit seiner schwersten Herausforderung fertig zu werden. Indem er Rollen übernimmt oder verkörpert, kann er nämlich in einer unbegründeten oder grundlosen Situation leben und hat die Möglichkeit mit dieser *Urschuld* – wie es Heidegger formuliert hat – zu spielen. Das ist das Wesen des Spiels. Das Spiel ist deshalb ein großes und dennoch vernachlässigtes Thema der Philosophie. Ich kann hier nur andeuten, wie wichtig der Freiheitsgedanke im Konzept und im Umsetzen des Spiels ist, sowohl im philosophischen Nachdenken über das Spiel als auch in seiner praktischen Anwendung, die ihren Ausdruck in der pädagogischen Umsetzung findet.

*Spiel als
Bedingung,
Mensch
zu sein*

5. Mächte der Handlung: Technik und Kunst



Differenzierung von Kunst und Technik in der Neuzeit

Das Schaubild soll noch einmal das gesamte Szenario der Mächte darstellen, die in unseren Überlegungen eine Rolle spielen. Dabei gehen wir wiederum von Heideggers Konzept der *techné* aus, die ursprünglich Kunst und Technik in sich vereinigen konnte. Heidegger führte uns zu der Einsicht, dass in der Neuzeit Kunst und Technik jedoch getrennte Wege gehen. Nur noch in Ausnahmen ist daher – wie etwa bei der Fertigkeit eines virtuosen Musikers – von einer Technik im ursprünglichen Sinne die Rede. Im weiteren Sinne hat die Technik der Neuzeit allerdings nichts mehr mit Kunst zu tun. Vielmehr hat sie sich selbst zu einer eigenen Macht ermächtigt und dabei zur die Gegenwart bestimmenden Macht schlechthin erhoben. Kunst muss in der heutigen Kultur ihre eigenen Wege gehen. Sie wird aber zur kritischen und subversiven Gegenkraft gegen die Macht der Technik.

Entmündigung

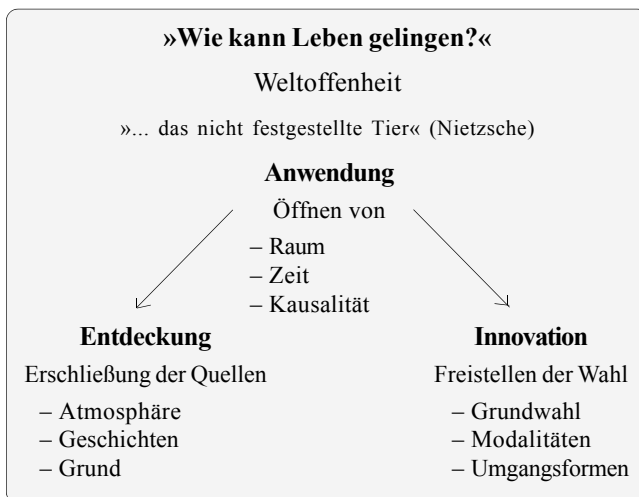
Doch bei aller Kritik gilt es auch, offen zu sein, für das Positive der Technik: Technik bleibt auch in ihrer modernen Form Wahrheit, bleibt als Feststellen und Herstellen immer auch Hervorbringung und Offenbarung, selbst dann, wenn sie im Dienste der Machenschaften steht und die Quellen der Erfahrung verschließt. Als Entmündigung aber ist die Kunst die subversive Kraft, die sich gegen das Verschließen der Technik richtet.

*positiver
Aspekt der
Technik:
Offenbarung
von Wahrheit*

Unsere Praxis wird von diesen beiden Mächten bestimmt: Die Technik ist der Machtbereich, in dem unsere Praxis die Ermächtigung bekommt, über Dinge hinwegzugehen, die Lebenswelt gleichsam nach Regeln der Technik auszuüben. Die Kunst als subversive Kraft dagegen versucht, diese Macht zu unterwandern. Wie können wir mit diesem Widerspruch umgehen?

*Praxis ist
zwischen
Kunst und
Technik
eingespannt*

6. Weltoffenheit als Grundlage für gelingendes Leben



Wie kann die Spannung von Ent- und Ermächtigung im Leben integriert werden?

Die Grundfrage, die uns in diesem letzten Schaubild entgegentritt, lautet: Wie kann Leben in einer solchen Gegensätzlichkeit von Technik und Kunst, von Ermächtigung und Entmächtigung gelingen?

Umgang mit der Weltoffenheit des Menschen

Werfen wir dazu einen einen kurzen Blick auf eine Grundaussage der philosophischen Anthropologie, die auf Friedrich Nietzsche zurückgeht. Danach ist der Menschen das *nicht-festgestellte Tier*. *Nicht-festgestellt* heißt: Der Mensch ist im Sinne des Faktischen oder der wissenschaftlich-technischen Begriffe von Raum, Zeit und Kausalität nicht feststellbar. Diese Grundaussage bildet die Basis für die Konzeption der *Weltoffenheit*. Auch für die Propädeutik der Praktischen Philosophie müssen wir von der Konzeption der Weltoffenheit des Menschen ausgehen, weil sie der einzige Weg ist, nicht in einen Reduktionismus zu verfallen und damit ein Menschenbild zu zeichnen, das bloß die Ergebnisse einer Naturwissenschaft widerspiegelt. Nehmen wir einen anderen Standpunkt als den der Weltoffenheit ein, dann gehen wir immer schon von Feststellungen aus. Wir orientieren uns dann an solchen Modellen – wie sie heute wieder einmal in Mode sind –, die den Menschen als feststellbares Tier behandeln. Diese Sichtweisen sind verfehlt, weil sie Begrifflichkeiten auf den Menschen anwenden, die nicht aus der Lebenswelt stammen, sondern aus der Welt der Wissenschaften. Damit spiegeln sie ein Menschenbild, das sich von dem der theologischen oder christlichen Kultur nur darin unterscheidet, dass sie zwar den Menschen nicht mehr aufwertet oder überbewertet, dafür aber herabwürdigt und gering schätzt. Demgegenüber hat das Menschenbild, das von der Weltoffenheit des Menschen ausgeht, den heuristischen Vorteil, den Menschen aus seiner Lebenswelt heraus zu verstehen und ihm so auf dem Weg zum Verständnis seiner Freiheit folgen zu können. Der in Raum- Zeit- und Kausalitätsbegriffe festgelegte Mensch kann

Entmündigung

nie als freier, kreativer und für Schuld anfälliger Mensch verstanden werden. Das aber war das Ziel der vorliegenden Propädeutik: Sie hatte die Öffnung zur Lebenswelt und zu ihren lebensweltlichen Quellen zum Ziel, indem sie versuchte, aus der Umschließung der technisch konnotierten Grundbegriffe herauszuführen.

Anmerkungen

A. Einführung

- ¹ S.u.S. 193–197.
- ² S.u.S. 193–197. Vgl. auch Birnbacher, Dieter: *Tun und Unterlassen*. Stuttgart: Reclam, 1995.

B. Die Kategorien der Handlung

1. Raum

- ¹ Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. In: Husserliana. Edmund Husserl, Gesammelte Werke, Bd. VI, hrsg. v. Walter Biemel. Den Haag: Nijhoff²1976.
- ² Henry, Michel: *Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik*. Freiburg / München: Alber, 1994.
- ³ Zur Vertiefung der philosophisch orientierten Verwendung des Konzeptes vom *Raumschema* sei empfohlen: Jaspers, Karl: *Allgemeine Psychopathologie*. Berlin u.a.: Springer⁹1973, 1. Teil, § 3, 74–78. Grätzel, Stephan: *Die philosophische Entdeckung des Leibes*. Stuttgart: Steiner 1989, 180–184.
- ⁴ Gegensatz *bekannt / fremd*
zur *Zeit* vgl. Kapitel B 2., insb. Kapitel B 2.3. (120–164); zum *Grund* vgl. Kapitel B 3., insb. Kapitel B 3.3. (197–204) und Kapitel C 4.3. (225–227).
Gegensatz *heimlich / unheimlich*
zur *Zeit* vgl. Kapitel B 1.7.1. (84–87) und Kapitel B 2.2. (95–120); zum *Grund* vgl. Kapitel B 3.3. (197–204) und Kapitel C 4.3. (225–227).
- ⁵ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer¹⁴1977.
- ⁶ Heidegger, Martin: ›*Bauen, Wohnen, Denken*‹. In: ders., Vorträge und Aufsätze, GA, Bd. 7, Abt. 1 Veröffentlichte Schriften 1910–1976, Frankfurt a. M.: Klostermann 2000, 139–156.
- ⁷ Schmitz, Hermann: *System der Philosophie*. Studienausg., 10 Teilbde. Bonn: Bouvier 2005.

Anmerkungen

- ⁸ Schmitz, Hermann: *Das Göttliche und der Raum*. Bonn: Bouvier 1977.
- ⁹ Schmitz, Hermann: *Der Gefühlsraum*. Bonn: Bouvier 1969.
- ¹⁰ Hans-Peter Krüger [Hrsg.]: *Gehirn als Subjekt? Philosophische Grenzfragen der Neurobiologie*. Berlin: Akademie Verlag 2006. Der Sammelband gibt einen guten Einblick in den gegenwärtigen Stand der Diskussion.
- ¹¹ Zum Folgenden vgl. Schmitz 1977, 224ff.
- ¹² Die Glaspypamide zerstört den Raum, der sich aus dem Hufeisen der Schlossflügel ergibt. Trotz ihrer Originalität als Glaskonstruktion, die auch einen Durchblick erlaubt, verschwindet der durch die Flügel erzeugte Hof. Wie wichtig die Wirkung eines solchen Entrées ist, zeigen anderer Beispiele von Schlössern, bei denen der Hof gegenüber dem umgebenden Plateau mehrere Meter abgesenkt wurde (zum Teil mit ungeheurem Aufwand und Kosten wie im Schloss Hubertusburg bei Dresden), um den Eindruck des Entrées zu erhöhen. Mit der Glaspypamide wurde genau das Gegenteil erreicht, der Hof wurde überbaut, das Entrée verschwindet.
- ¹³ Schmitz, Hermann: *System der Philosophie*. Bd. 3 *Der Raum*, 1. Teil ›Der leibliche Raum‹. Studienausg., Bonn: Bouvier 2005.
- ¹⁴ Van Gennep, Arnold: *Übergangsriten*. Frankfurt a. M./New York: Campus, 1999.

2. Zeit

- ¹ Husserl, Edmund: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893–1917). In: *Husserliana*. Edmund Husserl, Gesammelte Werke, Band X. Den Haag: Nijhoff, 1966. Ein zusammenhängendes Werk zu dieser Problematik hat Husserl gar nicht selbst verfasst, es ist von seiner Schülerin Edith Stein zusammengestellt worden. Edith Stein, selbst eine äußerst begabte und genuin denkende Philosophin, war Assistentin bei Husserl, wurde aber von ihm nicht entsprechend ihrer Leistungen akademisch gefördert. Sie hat Husserls Entwürfe zum Thema Zeit gegliedert und in einem strukturierten Werk zusammengestellt, das dann allerdings wiederum nicht unter ihrer Schirmherrschaft, sondern unter der Ägide Heideggers 1926 publiziert wurde. In diesem gewissermaßen von Edith Stein geschriebenen Werk findet man zusammengefasst Husserls Theorie der Zeit, die man sich sonst

Anmerkungen

- mühsam aus Fragmenten des Nachlasses zusammenstellen muss.
- ² Wir leben für Heidegger – weil wir vorwiegend in Entwürfen, Plänen und Erwartungen leben – auf die Zukunft hin. So hat ein Ereignis zum Zeitpunkt A – etwa in der frühen Jugend – eine geringere Präsenz des Todes als gegen Ende des Lebens. Mit zunehmenden Alter (B,C) wird das anderes. Hier verkürzt sich der Entwurf und bricht sich an der zunehmenden Erwartung des Todes.
 - ³ Zu dieser Frage ausführlich: Mohr, Georg: *Das sinnliche Ich. Innerer Sinn und Bewusstsein bei Kant*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1991.
 - ⁴ Spork, Peter: *Das Uhrwerk der Natur. Chronobiologie – Leben mit der Zeit*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2005.
 - ⁵ Vgl. Grätzel, Stephan: *Über die Grenzen des Lebens*. London: Turnshare, 2004.
 - ⁶ Schapp, Wilhelm: *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1985.
 - ⁷ Zum Zeug-Zusammenhang vgl. Heidegger, SuZ, §15–18 und § 69 a.
 - ⁸ Schapp, Wilhelm: *Philosophie der Geschichten*. Wiesbaden: Leer, 1959.
 - ⁹ Novalis: *Werke. Tagbücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*. Hrsg. v. Hans-Joachim Mähl und Richard Samuel. Band II: *Das philosophisch-theoretische Werk*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981.
 - ¹⁰ Arendt, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper, 1999.
 - ¹¹ Ricœur, Paul: *Zeit und Erzählung*. Bd. III: *Die erzählte Zeit*. München: Fink, 1991.
 - ¹² Ricœur, Paul: *Zeit und Erzählung*. Bd. I: *Zeit und historische Erzählung*. München: Fink, 1988.
 - ¹³ Aristoteles: *Poetik*. München: Reclam, 1994.
 - ¹⁴ Platon. *Menon*, 81 d »Wie nun die Seele unsterblich ist und oftmals geboren und, was hier ist und in der Unterwelt, alles erblickt hat, so ist auch nichts, was sie nicht hätte in Erfahrung gebracht, so dass nicht zu verwundern ist, wenn sie auch von der Tugend und allem andern vermag sich dessen zu erinnern was sie

Anmerkungen

ja früher gewusst hat. Denn da die ganze Natur unter sich verwandt ist, und die Seele alles inne gehabt hat: so hindert nichts, daß wer nur an ein einziges erinnert wird, was bei den Menschen lernen heißt, alles übrige selbst auffinde, wenn er nur tapfer ist und nicht ermüdet im Suchen. Denn das Suchen und Lernen ist demnach ganz und gar Erinnerung«. Platon: *Werke in acht Bänden*. Band II. Hrsg. v. G. Eigler. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.

- ¹⁵ Vgl. Schadewaldt, Wolfgang: *Hellas und Hesperien*. Zürich: Artemis, 1960. Siehe auch: Lurje, Michael: *Die Suche nach Schuld. Sophokles' Oedipus Rex, Aristoteles' Poetik und das Tragödienverständnis der Neuzeit*. München: Saur, 2004. Angehrn, Emil. *Die Überwindung des Chaos. Zur Philosophie des Mythos*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996.
- ¹⁶ Grätzel, Stephan: *Dasein ohne Schuld*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004; Ders.: *Die Masken des Dionysos. Vorlesungen zu Philosophie und Mythologie*. London: Turnshare, 2005.
- ¹⁷ Campbell, Joseph: *Der Heros in tausend Gestalten*. Frankfurt a. M.: Insel, 1999.
- ¹⁸ Vgl. Grätzel, *Dasein ohne Schuld*, § 11.

3. Kausalität

- ¹ Heidegger, Martin: ›Die Frage nach der Technik‹. In: Heidegger Martin: *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Neske, ⁹2000, 9–40.
- ² Heidegger, Martin: ››... dichterisch wohnt der Mensch ...‹‹. In: Heidegger Martin: *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Neske, ⁹2000, 181–198.
- ³ Heidegger, Martin: ›Bauen Wohnen Denken‹. In: Heidegger Martin: *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Neske, ⁹2000, 139–156.
- ⁴ Vgl. Kelsen, Hans: *Vergeltung und Kausalität. Eine soziologische Untersuchung* (1941). Wien: 1982.
- ⁵ Auch Heidegger einen speziellen Aufsatz über die Seinsordnung als Rechtsordnung verfasst: Heidegger, Martin: ›Der Spruch des Anaximander‹ (1946). In: Heidegger, Martin: *Holzwege*. Frankfurt a.M.: Klostermann, ⁷1994, 321–373.
- ⁶ Ebert, Udo: *Strafrecht Allgemeiner Teil*. Heidelberg 1985.
- ⁷ Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phä-*

Anmerkungen

nomenologischen Ontologie. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1991.

⁸ Hervorh. v. Stephan Grätzel.

⁹ Vgl. Kapitel B 3.3. (197–204).

¹⁰ Jaspers, Karl: *Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands*. München: Piper, 1996.

¹¹ Diese Form der Schuld kann nicht einfach durch eine Strafe gesühnt werden, weil sie auf keiner persönlich vorwerfbaren Tat beruht, sondern aus dem Leben selbst resultiert. Hier kommen wir auf das Gebiet der Religionen: In vielen religiösen Riten sind Formen der Buße zu erkennen, die das Übertragen oder die Übernahme von Schuld durch *Stellvertretung* möglich machen. Diese Problematik kann aber an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden. Sie ist in meinem Buch *Dasein ohne Schuld* ausführlich beschrieben.

C. Anwendungen der Praktischen Philosophie

¹ Frege, Gottlob (1994): ›Über Sinn und Bedeutung‹, in: Frege Gottlob: *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ⁷1994, 40–65.

² Siehe: Stephan Grätzel: *Methoden der Praktischen Philosophie. Phänomenologie, Hermeneutik, Dialektik*. London: Turnshare, 2007, 161–162.

³ Zur weiteren Befassung mit dem Thema auf wissenschaftliche Weise sei verwiesen auf: Bauer, Eberhard; Schetsche, Michael (Hrg.): *Alltägliche Wunder. Erfahrungen mit dem Übersinnlichen. Wissenschaftliche Befunde*. Würzburg: ergon, 2003.

⁴ Grätzel, Stephan: *Der Ernst des Spiels. Vorlesungen zu einer Philosophie des Spiels*. London: Turnshare, ²2007.

⁵ Schiller, Friedrich: ›Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen‹. In: Schiller: *Sämtliche Werke in fünf Bänden*, Bd. V, München/Wien: Hanser, 2004, 570–669.

Verzeichnis der zitierten und empfohlenen Werke

- Angehrn, Emil: *Die Überwindung des Chaos. Zur Philosophie des Mythos*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996.
- Arendt, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper, ¹¹1999.
- Aristoteles: *Poetik*. München: Reclam, 1994.
- Bauer, Eberhard; Schetsche, Michael (Hrsg.): *Alltägliche Wunder: Erfahrungen mit dem Übersinnlichen. Wissenschaftliche Befunde*. Würzburg: ergon, 2003.
- Birnbacher, Dieter: *Tun und Unterlassen*. Stuttgart: Reclam, 1995.
- Campbell, Joseph: *Der Heros in tausend Gestalten*. Frankfurt a.M.: Insel, 1999.
- Ebert, Udo: *Strafrecht. Allgemeiner Teil*. Heidelberg: Müller, 1985.
- Frege, Gottlob: »Über Sinn und Bedeutung«. In: Frege, Gottlob: *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünflogische Studien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ⁷1994.
- Grätzel, Stephan: *Methoden der Praktischen Philosophie. Phänomenologie, Hermeneutik, Dialektik*. London: Turnshare, 2007.
- Ders.: *Der Ernst des Spiels. Vorlesungen zu einer Philosophie des Spiels*. London: Turnshare, ²2007.
- Ders.: *Die Masken des Dionysos. Vorlesungen zu Philosophie und Mythologie*. London: Turnshare, 2005.
- Ders.: *Dasein ohne Schuld*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- Ders.: *Über die Grenzen des Lebens*. London: Turnshare, 2004.
- Ders.: *Die philosophische Entdeckung des Leibes*. Stuttgart: Steiner, 1989.
- Heidegger, Martin: »Bauen Wohnen Denken«. In: Heidegger Martin: *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Neske, ⁹2000.
- Ders.: »... dichterisch wohnt der Mensch ...«. In: Heidegger Martin: *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Neske, ⁹2000.
- Ders.: »Die Frage nach der Technik«. In: Heidegger Martin: *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Neske, ⁹2000.

Zitierte und empfohlene Werke

- Ders.: ›Der Spruch des Anaximander‹ (1946). In: Heidegger, Martin: *Holzwege*. Frankfurt a.M.: Klostermann, ⁷1994.
- Ders.: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer ¹⁴1977.
- Henry, Michel: *Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik*. Freiburg / München: Alber, 1994.
- Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. In: Husserliana. Edmund Husserl, Gesammelte Werke, Bd. VI. Hrsg. v. Walter Biemel. Den Haag: Nijhoff, ²1976.
- Ders.: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1893–1917). In: Husserliana. Edmund Husserl, Gesammelte Werke, Band X. Den Haag: Nijhoff, 1966.
- Jaspers, Karl: *Allgemeine Psychopathologie*. Berlin u.a.: Springer, ⁹1973.
- Ders.: *Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands*. München: Piper, 1996.
- Kelsen, Hans: *Vergeltung und Kausalität. Eine soziologische Untersuchung*. Wien: 1982.
- Krüger, Hans-Peter (Hrsg.): *Gehirn als Subjekt? Philosophische Grenzfragen der Neurobiologie*. Berlin: Akademie Verlag 2006.
- Lurje, Michael: *Die Suche nach Schuld. Sophokles' Oedipus Rex, Aristoteles' Poetik und das Tragödienverständnis der Neuzeit*. München: Saur, 2004.
- Mohr, Georg: *Das sinnliche Ich. Innerer Sinn und Bewusstsein bei Kant*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1991.
- Novalis: Werke. Tagbücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs. Hrsg. v. Hans-Joachim Mähl und Richard Samuel. Bd. II: *Das philosophisch-theoretische Werk*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981.
- Platon: Werke in acht Bänden. Bd. II.: *Des Sokrates Apologie, Kriton, Euthydemos, Menexenos, Gorgias, Menon*. Hrsg. v. G. Eigler. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.
- Ricœur, Paul: *Zeit und Erzählung*. Bd. III: *Die erzählte Zeit*. München: Fink, 1991.
- Ders.: *Zeit und Erzählung*. Bd. I: *Zeit und historische Erzählung*. München: Fink, 1988.
- Schadewaldt, Wolfgang: *Hellas und Hesperien*. Zürich: Artemis, 1960.
- Schapp, Wilhelm: *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1985.

Zitierte und empfohlene Werke

- Ders.: *Philosophie der Geschichten*. Wiesbaden: Leer, 1959.
- Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1991.
- Schiller, Friedrich: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. Schiller. Sämtliche Werke in fünf Bänden, Bd. V. München: Hanser, 2004, 570–669.
- Schmitz, Hermann: *System der Philosophie*. Studienausg., 10 Teilbde. Bonn: Bouvier 2005.
- Ders.: *System der Philosophie*. Bd. III. *Der Raum*, 1. Teil *Der leibliche Raum*. Studienausg., Bonn: Bouvier, 2005.
- Ders.: *Das Göttliche und der Raum*. Bonn: Bouvier, 1977.
- Ders.: *Der Gefühlsraum*. Bonn: Bouvier, 1969.
- Spork, Peter: *Das Uhrwerk der Natur. Chronobiologie – Leben mit der Zeit*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2005.
- Van Gennep, Arnold: *Übergangsriten*. Frankfurt a.M./New York: Campus, 1999.

Stephan Grätzel

Grundlagen der Praktischen Philosophie Band I

System der Ethik

Existenzielle Fragestellungen der Praktischen Philosophie

London: Turnshare, 2006

ISBN: 1-903343-32-1

Seiten: 258, EUR: 14,80

Das System der Ethik ist der erste Teil einer Grundlegung der Praktischen Philosophie, die das Feld der Praktischen Philosophie wissenschaftlich umreißt und in mehreren Schritten zugänglich macht. Die Grundlegung beginnt mit der Besinnung auf die elementaren und existenziellen Fragen des Menschen in Bezug auf sein Handeln.

Das System der Ethik fasst den Menschen als ein in ethischer Hinsicht fragendes Wesen auf. Hierbei wird die Würde des Menschen nicht als „fragloses Faktum“ hingenommen, sondern gerade ins Zentrum des Fragens gestellt.

Stephan Grätzel geht von den existenziellen Fragestellungen der Praktischen Philosophie aus und zeigt, wie mit der Differenzierung und Systematisierung der ethischen Fragen die Unverfügbarkeit von Würde und Leben überhaupt rational in den Blick gerät. Dies sind die Früchte einer hohen philosophischen Kultur; beginnend mit Kant bis hin zu Lévinas, die deutlich machen, dass Freiheit nicht Willkür ist, sondern Anspruch auf Grund und Sein in Geschichte als Verpflichtung gegenüber dem Anderen.

Stephan Grätzel

Grundlagen der Praktischen Philosophie Band II

Methoden der Praktischen Philosophie

Phänomenologie, Hermeneutik, Dialektik

London: Turnshare, 2007

ISBN: 978-1-903343-65-4

Seiten: 282, EUR: 16,90

Worin liegt die Bedeutung von Phänomenologie, Hermeneutik und Dialektik für die Praktische Philosophie? Lässt sich ein integrales Moment dieser wissenschaftlichen Methoden aufzeigen? Diese Fragen stehen im Zentrum des zweiten Bandes der Grundlagen der Praktischen Philosophie.

Stephan Grätzel setzt sich mit einschlägigen Vertretern von Phänomenologie, Hermeneutik und Dialektik auseinander. Mit der Herausstellung der drei Methoden wird ein Grundrepertoire des natürlichen praktischen Erkennens gegeben. Auf drei unterschiedlichen Wegen wird die unkritische natürliche Einstellung zur Lebenswelt durch eine kritische und wissenschaftlich begründete Einstellung hinterfragt. Es wird gezeigt, dass und wie das Sein des naiven Seinsglaubens ein Erscheinen ist, das von der Intentionalität bestimmt ist, dass und wie die Information eines technisch orientierten Medienkonzepts eine Botschaft ist, die immer eines Vermittlers bedarf und dass und wie die Wahrheit des Selbst eine Position und Perspektive darstellt, aus der heraus Wahrheit innerhalb menschlicher Handlung interaktiv verhandelt wird. Schließlich kann der Zusammenhang der Methoden in der praktischen Absicht der Erschließung der Lebenswelt aufgezeigt werden.

Stephan Grätzel

Grundlagen der Praktischen Philosophie Band III

Ethische Praxis

*Anwendungen der Praktischen Philosophie
in Alltag und Beruf*

London: Turnshare, 2007

ISBN: 978-1-84790-005-0

Seiten: 288, EUR: 17,75

Mit dem dritten Band der Grundlagen der Praktischen Philosophie wird die fundamentale Fragestellung der Ethik ›Wie kann das Leben gelingen?‹ wieder aufgegriffen und auf die Praxis in Alltag und Beruf angewandt.

Ausgehend von einer Philosophie ethischer Praxis werden dabei die Anwendungen der Haltungen im Umgang mit sich, dem Anderen und der gesamten Natur im Hinblick auf die Würde des Menschen thematisiert.

Damit wird menschliche Würde als entscheidendes Kriterium des gelingenden Lebens herausgestellt. Denn Leben kann nur gelingen, wenn es in Würde geführt wird.

Stephan Grätzel [Hrsg.]

Grundlagen der Praktischen Philosophie Band VI

Arbeitsheft Hermeneutik

London: Turnshare, 2007

ISBN: ISBN: 978-1-84790-0002-9

Seiten: 229, EUR: 16,70

Die Hermeneutik ist nicht nur zentral für geisteswissenschaftliches Arbeiten, sondern stellt auch die wichtigste Methode der praktischen Philosophie dar. Sie schafft die maßgebliche Grundlage für die praktische Umsetzung philosophischer Kompetenz im Alltag sowie in helfenden und heilenden Berufen. Denn Hermeneutik beschäftigt sich mit dem Verstehen, also mit dem Begriff der Philosophie, für den dieses Arbeitsheft Propädeutik sein will. Es bietet:

- Kerntexte bedeutender Vertreter dieser Disziplin*
- Überblick über die Literatur*
- Fragen und Aufgabenstellungen*

Somit wendet dieses Heft sich vornehmlich an Studenten, letztlich aber an alle diejenigen, welche sich entweder einleitend mit der Hermeneutik als Methode der Philosophie beschäftigen wollen oder als Dozent mit dem Problem der Vermittlung einer solchen Einführung konfrontiert sind.

Stephan Grätzel

Die Vollendung des Denkens

Vorlesungen zu Philosophie und Mystik

London: Turnshare, 2005

ISBN: 1-903343-75-5

Seiten: 189, EUR: 12,80

In gewohnt anschaulicher und eindringlicher Weise führt Stephan Grätzel nicht nur in das Denken der Mystik ein, sondern zeigt, dass Mystik die höchste Form ethischen Handelns darstellt.

Diese These belegt der Autor anhand einschlägiger Denker der Mystik wie Plotin, Augustinus, Scotus Eriugena, Dionysius Areopagita, Meister Eckhart, Bonaventura und Nikolaus von Kues. Daneben werden aber auch Denker der Existenzphilosophie und des Existenzialismus wie Martin Heidegger und Jean-Paul Sartre in die Untersuchung einbezogen.

Dabei stellt Stephan Grätzel heraus, welche Aus- und Abblendungen die moderne Philosophie für die Konstruktion reduzierter Menschenbilder zu zahlen bereit scheint, um mystische Bedeutungsinhalte, Zielsetzungen und Erfahrungen hinter sich lassen zu können.

Stephan Grätzel

Die Masken des Dionysos

Vorlesungen zu Philosophie und Mythologie

London: Turnshare, 2005

ISBN: 1-903343-63-1

Seiten: 169, EUR 13,70

Ausgehend von der Geschichtlichkeit des Menschen und seinem Verstricktsein in Geschichten stellt Stephan Grätzel in seinen Vorlesungen die Gebundenheit des Menschen in der Schuld und die mögliche Entsühnung in der Solidarität als das eigentliche Thema des Mythos heraus.

Damit geht Stephan Grätzel nicht nur über Interpretationen des Mythos als ein ästhetisches oder rationales Mittel der Weltdeutung und Welterschließung hinaus, sondern eröffnet einen ethischen Zugang zum Mythos. Dabei wird die existentielle Bedeutsamkeit einer philosophischen Beschäftigung mit dem Phänomen des Mythos im Hinblick auf die Frage nach der Schuld des Menschen deutlich.

Stephan Grätzel

Die Wahrheit der Fiktion

Vorlesungen zur Hermeneutik

London: Turnshare, 2005

ISBN: 1-903343-69-0

Seiten: 143, EUR: 12,60

Neben Dialektik und Phänomenologie stellt die Hermeneutik eine der wichtigsten Methoden der Philosophie dar. Ursprünglich als Kunst der Interpretation von Texten entwickelt sich die Hermeneutik zu einer universalen Theorie des Verstehens.

Ausgehend von Friedrich Schleiermachers Kunstlehre des Verstehens zeigt Stephan Grätzel, welchen Bedeutungsgewinn das Verstehen bei August Boeckh, Johann Gustav Droysen über Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger und Hans-Georg Gadamer bis hin zu Paul Ricoeur erfährt.

Meint nun Verstehen nicht länger eine bloße Methode der Geisteswissenschaften, sondern eine Seinsbestimmung des Daseins selbst, so eröffnet sich die ethische Dimension der Hermeneutik.

Stephan Grätzel

Über die Grenzen des Lebens

Vorlesungen zur Philosophischen Anthropologie

London: Turnshare, 2004

ISBN: 1-903343-55-0

Seiten: 146, EUR 11,80

Gerade auf Grund des wissenschaftlichen und medizinischen Fortschritts erscheint die Frage nach einer neuen Definition der Grenzen des Lebens als eine der dringlichsten Fragen überhaupt.

Die Bestimmung des Zeitpunktes der Geburt und des Todes steht stellvertretend für die Bestimmung von Sinn und Wert menschlichen Lebens.

Doch losgelöst von seinen geistesgeschichtlichen Wurzeln führt der moderne Todesbegriff in eine Widersprüchlichkeit, die sich letztlich als diffuse Todesangst in Szene setzt.

In seinen Vorlesungen führt Stephan Grätzel nicht nur in die aktuelle Diskussion ein und zeigt, welche Problematik mit dem Versuch einer Bestimmung der Grenzen des Lebens verbunden ist, sondern eröffnet philosophische Wege des Zugangs zur Bestimmung der Grenzen des Lebens, die von einer Ethik der Präsenz überleiten zu einer Ethik der Grenzen des Lebens in der Einheit von Leben und Tod.

Stephan Grätzel

Kunst ohne Ende

Vorlesungen zu einer Philosophie der Kunst

London: Turnshare, 2004

ISBN: 1-903343-58-5

Seiten: 165, EUR 11,90

Ist Friedrich Schillers idealistisches Projekt einer ästhetischen Erziehung des Menschen gescheitert?

Hat sich die Kunst von der Bühne des Welttheaters zurückgezogen, um in stiller Agonie der Stringenz ihrer eigenen feuilletonistischen Abgesänge zu lauschen?

Können Theorie und Wissenschaft jene Rolle übernehmen, die einst die Kunst inne hatte und haben sollte, oder lässt der moderne Wahrheitsbegriff den nach Sinn fragenden Menschen dabei ratlos zurück?

Beginnend mit der Aufklärung bis hin zur Gegenwart untersucht Stephan Grätzel die provokante These vom Ende der Kunst.

In seinen Vorlesungen führt der Autor in anschaulicher Weise in die Problematik einer Philosophie der Kunst ein und zeigt, welche Ablendungen und Abstraktionen wir uns zumuten, wenn wir zu akzeptieren bereit sind, dass einzig Theorie und Wissenschaft uns Aufklärung über die Frage verschaffen können: »Was ist der Mensch?«

Stephan Grätzel

Der Ernst des Spieles

Vorlesungen zu einer Philosophie des Spiels

London: Turnshare, 2007

ISBN: 978-1-903343-94-4

Seiten: 117, EUR 13,80

Mit den in diesem Buch vorgestellten Theorien, aber auch der Gesamtkonzeption der Vorlesung, eröffnet sich ein Verständnis von „Spiel“, welches die Menschwerdung insgesamt betrifft. Ein Spielbegriff, der dies zu leisten vermag, zeigt, dass der Mensch sich seine Existenz und eben gerade auch seine Identität in erster Linie nicht nur erarbeitet, sondern auch erspielen muss.

Informationen zur PHILOSOPHISCHEN REIHE finden Sie unter:

<http://www.philosophieportal.net>

oder

<http://www.turnshare.com>

Raum, Zeit und Kausalität gehören zu den Grundkategorien der Philosophie. In der vorliegenden Propädeutik werden sie als Grundkategorien der Praktischen Philosophie kritisch untersucht. Dabei wird ihr theoretischer Gebrauch in den Wissenschaften und im Alltag dem lebensweltlichen gegenüber gestellt und die Quellen aufgezeigt, aus denen sie hervor gegangen sind. Die Gegenüberstellung macht sowohl die Verschüttungen sinnlicher Erfahrungsmöglichkeiten deutlich, wie sie die Wege aufzeigt, die Lebenswelt zurück zu gewinnen. Die Wiedergewinnung der Lebenswelt ist die notwendige Voraussetzung für ein Handeln, das der Frage nach dem gerechten und gelingenden Leben erfolgreich nachgeht.

Der vierte Band der Grundlagen ist damit gleichermaßen Ertrag und Propädeutik der Praktischen Philosophie.

ISBN 978-1-84790-014-2

£ 11,87

€ 18,95



9 781847 900142