

Zerrissene Moderne

SIDONIE KELLERER, geboren 1978, ist wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität zu Köln.

Sidonie Kellerer

Zerrissene Moderne

Descartes bei den Neukantianern,
Husserl und Heidegger

Konstanz University Press

Gedruckt mit Unterstützung der Johanna und Fritz Buch-Gedächtnisstiftung.

Umschlagabbildung:

Juste de Juste, *Human Pyramids* (ca. 1545)

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem und alterungsbeständigem Papier.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2013 Konstanz University Press, Konstanz
(Konstanz University Press ist ein Imprint der
Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG,
Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

www.fink.de | www.k-up.de

Einbandgestaltung: Eddy Decembrino, Konstanz
Printed in Germany.
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-86253-031-1

Inhalt

Einleitung 9

ERSTER TEIL: NEUZEITLEGENDE UND NATIONALHELD 21

I. Neuzeitlegende 27

1. Descartes' Vereinnahmung durch die ›Modernen‹:
das Autonomie-Ideal 27

Erkenntnistheoretische Neubegründung: ein heroischer Kraftakt 28 /
Die Unterscheidung von Methode und System 33

2. Die Polarisierungen der Aufklärung 36

Autor philosophischer Romane und dennoch Vater der Aufklärung 36 /
Bollwerk gegen den Materialismus 39 / Eine neue historisierte Figur 41

3. Vater der Neuzeit bei Hegel 43

Selbstvergewisserung als Herausforderung der Moderne 43 / Der wahre
Anfänger der modernen Philosophie 45

II. Nationalmythos 49

1. Verkörperung der französischen Zivilisation 49

Eine ›Politik der Philosophie‹ 49 / Denker der ›ausgewogenen Mitte‹ 53 /
Vertreter der ›civilisation‹ 54

2. Kultur und Zivilisation in Deutschland 56

Die Entstehung eines antagonistischen Begriffspaares 56 /
Descartes zwischen den Fronten 58

ZWEITER TEIL: DESCARTES IN MARBURG.

MATHEMATIK ALS PHILOSOPHISCHES DENKMODELL 61

I. Philosophie in der Krise 65

1. Die empirischen Wissenschaften und das verlorene Ansehen
der Philosophie 65

Empirie und Spekulation 65 / Entpolitisierung der akademischen
Philosophie 68 / Rückkehr zu Kant 70

6 Inhalt

2. Philosophie als Wissenschaftstheorie 73
Die Suche nach erkenntnistheoretischer Letztgrundlage 73 /
Die Wiederaufnahme der transzendentalen Methode 75 / Der Ursprung
des Denkens 77

II. Der Status der Sinnlichkeit. Descartes, das ambivalente Vorbild 80

1. Eine Theorie der objektiven Begründung der Erkenntnis 80
2. Descartes als Vorläufer Kants 82
Descartes und die kritische Methode 82 / Descartes und die Mathematik
als Denkmodell 85
3. Die Verirrungen des *ego cogito* 88

III. Die neukantianische Reaktion auf den Historismus 93

1. Das Leitmotiv der ›Verbindung des systematischen und des
historischen Interesses‹ 93
2. Kontext: Historisierung, Geschichte und Philosophiegeschichte 96
3. Der wissenschaftliche Idealismus und die Einheit der Geschichte 99
Geschichte im Dienst der Philosophie 99 / Die Geschichtlichkeit
des Apriori 100 / Nationale Aneignungen 103

Bilanz 105

DRITTER TEIL: DIE ROLLE DER EVIDENZ FÜR DIE WISSENSCHAFTEN 107

- I. Die Suche nach einem unmittelbaren Zugang zum Bewusstsein 112
 1. Aufwertung der Intuition im Rahmen des Psychologismustreits 112
Der psychologische Ansatz und die Gefahr des Relativismus 112 /
Eine Wissenschaft der Erlebnisse 115 / Das Denkprinzip: Intuition
oder reine Logik? 117
 2. Die Wissenschaft des Erlebens, ein anticartesianisches
Unternehmen 121
Henri Bergsons in Deutschland. Auf der Suche nach einem unmittelbaren
Zugang zum Erleben 121 / Phänomenologie: eine deutsche Wissenschaft
vom Leben? 123
- II. Das Subjekt als Prinzip. Descartes als Entdecker der intuitiven
Selbstwahrnehmung 127
 1. Die Erschließung des Bewusstseins 127
Die Entdeckung der ›Reduktion‹ 127 / Die Wiederentdeckung Descartes' 130 /
Phänomenologie als Neucartesianismus 134

III. Die theoretische Letztbegründung gerät ins Wanken	137
1. Die Problematik des Anfangs	138
Woher kommt die Reduktion? 138 / Die Historisierung der	
Phänomenologie	141
2. Husserls Ontologie	144
IV. Eine ambivalente Gründerfigur. Descartes in der »Krisis«	149
1. Die Suche nach den Ursprüngen der Krise in der Geschichte	151
Die Krise und die philosophiegeschichtliche Besinnung 151 / Teleologische	
Geschichtsinterpretation	155
2. Descartes als Urstifter der Neuzeit	157
Zwischen Objektivismus und transzendentelem Subjektivismus 157 /	
Lebenswelt und Technik	160
 Bilanz	 163
 VIERTER TEIL: DESCARTES BEI HEIDEGGER	 165
I. Hermeneutik der Faktizität. Abschied vom Rationalismus	169
1. Die Zäsur der Kriegserfahrung	169
Vom Gemeinschaftstaumel zum Klassenkampf 169 / Die Republik	
am Abgrund	170
2. Radikalisierung der Phänomenologie	172
Von welchem Leben ist die Rede? 172 / Vom Bewusstsein zur Umwelt 174 /	
In der Tradition Wilhelm Diltheys und Paul Yorck von Wartenburgs	176
II. In-der-Welt-Sein versus Subjektivität	180
1. Subjektivitätskritik	180
Kritik an der Voraussetzunglosigkeit	180
2. Descartes und der Höhepunkt der Seinsvergessenheit	183
3. Sum moribundus statt ego cogito	186
In-der-Welt-Sein und Sorge 186 / Sein-zum-Tode als Bedingung von	
Eigentlichkeit 188 / Die Erfolgsgeschichte des Sein-zum-Tode	189
III. Boden gegen Grundlage	192
1. Rückwurf ins Schicksal	192
Freiheit zur Unfreiheit: Primat geschichtlichen Schicksals 192 / Geschichtlichkeit	
und politisches Engagement 195 / Theorie als höchste Verwirklichung echter	
Praxis 196 / Volksgemeinschaft und Bodenständigkeit: Schicksal des Daseins	199
2. Führer und Geführte	203
Eine Heldengeschichte 203 / Geistiger Rassismus	207

8 Inhalt

3. Wahrheit als Kampf 209
Strategie der Flucht 209 / Wahrheit als Kampf 212

Bilanz 217

FÜNFTER TEIL: DESCARTES, GEGENBILD ODER PATRON DES TOTALITARISMUS? 219

- I. Anti-Cartesianismus im Nationalsozialismus 221
 1. Der Pariser Descartes-Kongress von 1937 221
 2. »Anti-Cartesianismus. Deutsche Philosophie im Widerstand« 224
 3. Karl Jaspers und Descartes: eine seltsame Konsonanz mit der Nazi-Ideologie 226

- II. »Die Zeit des Weltbildes«. Metamorphose eines Textes 230
 1. Inszenierungen 230
Heideggers Selbstdarstellung nach dem Krieg 230 / Die Datierung der Heidegger'schen Neuzeitkritik 233 / Gesamtausgabe »letzter Hand« 234
 2. Besinnung auf die Neuzeit in der Kontinuität von 1933 237
»Höchste Verwirklichung echter Praxis« 237 / Der affirmative Bezug zur »Rektoratsrede« (1933) im Jahre 1938 238
 3. Beschwörung der eigentlichen, deutschen Subjektivität 240
Vom »Arbeiter und Soldaten« im Jahre 1938 zum »Techniker« im Jahre 1950 240 / Eigentliche versus uneigentliche Neuzeit 241 / Die Auseinandersetzung mit dem »Fremdesten und Schwierigsten« 244 / Der Kampf gegen uneigentliche Formen der Subjektivität 246
 4. Überwindung der Neuzeit als Radikalisierung 249
Radikale Aneignung 249 / Überhöhter Totalitarismus 251
 5. Irrungen und Wirrungen 253

Epilog 259

Dank 265

Siglen 267

Literatur 269

Namenverzeichnis 291

Einleitung

Gegen Ende des 19. und in den ersten Dekaden des 20. Jahrhunderts wurde René Descartes in der deutschen Philosophie zur zentralen Figur. Bei ihren anerkanntesten Vertretern erfuhr er eine bemerkenswerte philosophische Aufwertung und der durchgehende Bezug auf ihn sprengte den Rahmen der üblichen akademischen Auseinandersetzungen mit Autoren, die zu Klassikern geworden waren. Sein Werk war für die Marburger Neukantianer, Hermann Cohen, Paul Natorp und Ernst Cassirer ebenso zentral wie für Edmund Husserl. Martin Heidegger schließlich sah in ihm den Gegenpol. Descartes wurde mit ganz unterschiedlichen Augen gesehen, doch man verlor ihn nie aus dem Blick. Man hielt seine Bedeutung für »unverlierba[r], von allen Zeitumständen unabhängi[g]«, und seine Klassizität für »eine Art zeitlose[r] Gegenwart, die für jede Gegenwart Gleichzeitigkeit bedeutet«.¹

Als Cassirer 1899 bei Natorp über »Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis« promovierte, war es eine in der Marburger Schule bereits »konsolidierte Tradition«², Descartes als Vorläufer Kants zu lesen. Natorp selbst hatte diese Tradition mit einer Dissertation zu Descartes begründet, die den programmatischen Untertitel trug »Eine Studie zur Vorgeschichte des Kritizismus«.³ Die Ergebnisse dieser Arbeit erweiterte er in einem 1896 in der Zeitschrift *Revue de métaphysique et de morale* erschienenen Artikel »Die Entwicklung in Descartes' Denken von den *Regulae* bis zu den *Meditationen*«.⁴

Natorps Lehrer, Cohen, der Begründer der Marburger Schule, verfasste zwar selbst keine Monographie zu Descartes verfasst, erweiterte jedoch 1885 die zweite Ausgabe seines Hauptwerks »Kants Theorie der Erfahrung« – die theoretische Grundlage der Marburger Schule – um eine ausführliche Einleitung, die den »historischen Vorbedingungen« des Kant'schen Kritizismus nachgeht und Descartes zum Vorgänger Kants erklärt.⁵ Dieses Interesse an Descartes ergab sich zu einem

¹ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: J. C. B. Mohr 1990 (1960), S. 293.

² Massimo Ferrari, *Il giovane Cassirer e la scuola di Marburgo*, Milano: F. Angeli 1988.

³ 1882 legte Paul Natorp eine Arbeit mit folgendem Titel vor: Paul Natorp, *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kritizismus*, Marburg: N. G. Elwert 1882.

⁴ Paul Natorp, »Le développement de la pensée de Descartes depuis les »Regulae« jusqu'aux »Méditations««, in: *Revue de métaphysique et de morale* (1896), S. 416–32.

⁵ Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Hildesheim/Zürich: Georg Olms 1987 [Erstveröff. 1871], S. 1. Cohen evoziert das »unschätzbare Verdienst Descartes'« im Bereich der »Erkenntnis-

für Cohen entscheidenden Zeitpunkt, in den Jahren nämlich als er sein eigenes Gedankensystem entwickelte und sich dabei Schritt um Schritt von Immanuel Kant emanzipierte.

Cassirer schließlich widmete sich in seiner Marburger Periode dem französischen Denker zunächst in seiner bereits erwähnten 1902 als Einleitung zu »Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen«⁶ erschienenen Dissertation und setzte sich dann 1906 in der Monographie zum Erkenntnisproblem intensiv mit dem Einfluss Descartes' auseinander.⁷ Dieser Einfluss sollte, über die im strengen Sinne Marburg'sche Rezeption hinaus, die spätere Kulturphilosophie Cassirers entscheidend prägen. Deutlich wird dies in der 1939 im schwedischen Exil veröffentlichten Descartes-Monographie⁸, einem Werk, das aus fünf in den ersten Exiljahren, also zwischen 1936 und 1938, verfassten Artikeln und Essays besteht, die an die Themen aus dem Anfang von Cassirers akademischer Laufbahn anknüpfen. Angesichts dieser Kontinuität wird der besondere Stellenwert Descartes' im Denken der Marburger Neukantianer deutlich.⁹

Auch Edmund Husserls Phänomenologie – laut Max Horkheimer, »fast unbestritten [...] die kennzeichnendste und erfolgreichste der modernen deutschen philosophischen Schulen«¹⁰ – begreift sich als Teil einer Tradition, die sich dem cartesianischen Denken verpflichtet fühlt. Die »Cartesianischen Meditationen«, in denen Husserl die transzendente Phänomenologie als »Neu-cartesianismus«¹¹ bezeichnet, sind mehr als eine philosophische Hommage; sie sind Teil eines Dialogs mit Descartes, der sich nach 1907 zunehmend intensivierte.¹² Husserls Interesse

kritik« und die »historische Verbindung« (KTE, S. 39) zwischen Descartes und Kant. Vereinzelt Bemerkungen finden sich darüber hinaus in seinem Buch: Hermann Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Hildesheim/Zürich: Georg Olms 1977 [Erstveröff. 1902].

⁶ Ernst Cassirer, *Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis*, Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1998 [zugleich Dissertation von 1899].

⁷ Ders., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1999 [1906].

⁸ Ders., *Descartes. Lehre – Persönlichkeit – Wirkung*, Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 2005 [Texte aus den Jahren 1936–1939].

⁹ Es gibt bisher nur zwei Artikel zur Rolle Descartes' im Marburger Neukantianismus, eine übergreifende Untersuchung steht aus: Massimo Ferrari, »Descartes e la scuola di Marburgo«, in: *Revista di filosofia* (1987), S. 61–88. Und: Eric Dufour, »Descartes à Marburg«, in: Michel Fichant (Hg.), *Descartes en Kant*, Paris: PUF 2006, S. 471–94.

¹⁰ Max Horkheimer, »Husserls Logische Untersuchungen«, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 10, Frankfurt a. M.: S. Fischer 1990 [Vorlesung von 1926], S. 299–316, hier S. 299.

¹¹ Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Den Haag: Martinus Nijhoff ²1962 [1950] [erstmalig vorgetragen 1929], S. 43.

¹² Vgl. Jean-Luc Marion, *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris: PUF 1989, S. 124: »Die Phänomenologie, zumindest in der Form, die sie bei Husserl annahm, hatte bereits vor Heidegger ihr Schicksal mit demjenigen ihrer Descartesauslegung verknüpft, so dass prinzipiell nichts Phänomenologisches mehr ohne eine Diskussion mit Descartes entschieden werden konnte.« [Übers. S.K.] Im weiteren Verlauf der Studie stammen alle Überset-

aber, anders als das der Neukantianer, die Descartes' Leistung darin sahen, dass er die Frage nach der Erkenntnis stellte und für die daher insbesondere das 1619 begonnene Frühwerk *Regulae ad directionem ingenii* im Mittelpunkt stand, galt vornehmlich der subjektiven Dimension des cartesianischen Denkens, das heißt Descartes' Weg hin zum radikalen Zweifel und richtete sich daher auf die erste der *Meditationes de prima philosophia* von 1641. Descartes hat Epoche gemacht, aber auch *Epoché* im Sinne des voraussetzungslosen Neuanfangs, den Husserl ebenso suchte.

Auf diametral andere Weise ist Descartes für Martin Heidegger allgegenwärtig. Der französische Philosoph Jean-Luc Marion sagt: »Descartes erscheint bereits zu Beginn von Heideggers Karriere und beschäftigt ihn nahezu bis zum Schluss.«¹³ Jedoch ist und bleibt Descartes für ihn Antagonist und wird zum Gegenstand zunehmend polemischer Kommentare. Nicht erst seit dem kanonischen Paragraphen 6 von *Sein und Zeit* versteht Heidegger sein Unterfangen programmatisch als »Destruction« einer sich durch »ontologische Unbestimmtheit« auszeichnenden cartesianischen Philosophie. Die Ablehnung politisiert und verstärkt sich; sechs Jahre nach *Sein und Zeit*, als Hitler an die Macht kam, zögerte Heidegger in einer seiner Vorlesungen nicht, das Unterrichten über Descartes an deutschen Universitäten gar als »geistige Verlotterung«¹⁴ zu bezeichnen.

Wie ist diese Kontinuität des Verweises auf Descartes zu verstehen? Sie ist weder Zufall noch bloßer Ausdruck des gemeinsamen philosophiegeschichtlichen Interesses einiger intellektuell verbundener Denker. Tatsächlich ist sie Ausdruck eines Grundproblems, das diese Philosophen trotz aller Unterschiedlichkeit beschäftigt und begleitet: Wie ist die Neuzeit, wie ist die Moderne zu begreifen? Braucht sie noch, erlaubt sie noch Philosophie? Kann menschliche Erkenntnis, so wie es Descartes umfänglich – heroisch vielleicht – versuchte, auf irreduzible, unwiderlegbare Prinzipien gegründet werden?

Dieser Drang und diese Problematik war den verschiedenen philosophischen Schulen gemeinsam. Weder Husserls Phänomenologie noch Heideggers Daseinsanalytik ist ohne den Neukantianismus denkbar.¹⁵ Ebenso wenig ist der Neukanti-

zungen nicht bereits auf Französisch vorliegender Zitate von der Verfasserin und werden nicht mehr eigens als solche gekennzeichnet. Der Originaltext wird nur angegeben, wenn er für die untersuchte Thematik von besonderem Interesse ist.

¹³ Ebd., S. 119.

¹⁴ Martin Heidegger, »Die Grundfrage der Philosophie«, in: Ders., *Sein und Wahrheit*, hg. von Hartmut Tietjen, Bd. 36/37 der GA, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2001 [Vorlesung vom Sommersemester 1933], S. 3–82, hier S. 39.

¹⁵ Materiell fassbar wird diese intellektuelle Verquickung in den Korrespondenzen: Edmund Husserl, *Edmund Husserl. Briefwechsel*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1994. Oder auch in den Details der ereignisreichen philosophischen Zusammenkunft Cassirers und Heideggers in Davos im Jahre 1929. Vgl. hierzu z.B. Pierre Aubenque, »Le débat de 1929 entre Cassirer et Heidegger«, in: Jean Seidengart (Hg.), *Ernst Cassirer. De Marbourg à New York*, Paris: Cerf 1990, S. 81–96.

anismus denkbar ohne den Rückgriff auf Descartes. Descartes behält eine Mittlerrolle, sinnbildlich für das gemeinsame Denken. Wo die Gemeinsamkeit aufhört, wird er zum Anlass der Auseinandersetzung. Husserl notiert zum 6. Paragraphen an den Rand seines persönlichen Exemplars von *Sein und Zeit*: »Ungerechte Einwände gegen Descartes«; einige Paragraphen weiter vermerkt er: »Ergänzungen! Dogmatisch!«¹⁶

Die so ausgeprägte Resonanz ist mehr als eine intellektuelle Modeerscheinung sie hat tiefere Gründe, die es zu analysieren gilt. Die Rolle Descartes' als beherrschende Figur und als steter Bezug – man ist versucht zu sagen: als Zentralgestirn, eher denn als Klassiker – ist aufschlussreich für die deutschen intellektuellen Diskurse, für die drei gewichtigsten philosophischen Schulen einer Epoche, in der sich die Moderne »explosiv«¹⁷ entfaltet. So geht es weniger darum, das *jeweilige* Verhältnis der Neukantianer, Husserls und Heideggers zu Descartes zu untersuchen, als vielmehr darum, das Phänomen der Descartes-Rezeption in Deutschland im *Zusammenhang* dieser unterschiedlichen Strömungen der Philosophie zu verstehen. Erfasst werden soll das Verhältnis der Neukantianer, Husserls und Heideggers untereinander, aber immer im Lichte ihrer Auseinandersetzung mit Descartes. Warum ist es gerade Descartes, warum sind es seine philosophischen Gedanken, die überall dort aufscheinen und zum zentralen Bezugs- und Reibungspunkt werden, wo das Verhältnis von Philosophie, Wissenschaft und Technik sich zur Krise der Moderne gewandelt hat?

Vor einer spektakulären Landschaft zu stehen und nur ihr Umfeld zu beschreiben, mag paradox scheinen. Ebenso seltsam mag es erscheinen, über Descartes zu schreiben und dabei den Blick auf den historischen Kontext und die philosophischen Wechselwirkungen zu richten, statt die weite Landschaft cartesianischer Gedanken und die Einzelheiten der philosophischen und naturwissenschaftlichen Untersuchungen darzustellen. Doch genau das soll versucht werden, und gerade nicht die Descartes-Rezeption monographisch vom Standpunkt einer traditionellen Philosophiegeschichte aus zu schildern, was oft genug unternommen worden ist.¹⁸ Auch eine Beurteilung der Art und Weise, wie Descartes in verschiedenen Denkströmungen gedeutet wurde, ist nicht hauptsächliches Ziel der Arbeit, son-

¹⁶ Edmund Husserl, »Randbemerkungen Husserls zu Heideggers ›Sein und Zeit‹ und ›Kant und das Problem der Metaphysik‹«, in: *Husserl Studies* 11 (1994), S. 3–63.

¹⁷ Gérard Raullet (Hg.), *Weimar ou l'explosion de la modernité*, Paris: Anthropos 1984.

¹⁸ Zum Verhältnis der Neukantianer zu Descartes vgl. Fußnote 8. Zum Verhältnis Husserls zu Descartes: Domenico Campanale, »L'interpretazione husserliana di Cartesio«, in: *Rassegna di scienze filosofiche* (1952), S. 280–323. Thomas W. Attig, »Husserl's interpretation and critique of Descartes in his Cartesian meditations«, in: *The modern schoolmen* (1978), S. 271–281. Paul Macdonald, *Descartes and Husserl: the philosophical projects of radical beginnings*, New York: State University Press 2000. Zum Verhältnis Heideggers zu Descartes: Mark Alan Olson, *Clarity. It's notion and achievement in Descartes' ›Meditations‹ and Heidegger's ›Being and time‹*, Dissertation, University of Ann Arbor, 1984. François Jaran, *La figure de René Descartes dans l'œuvre de Martin Heidegger: de*

dern nur Teilaspekt und Mittel zum Zweck. Ziel ist es nicht, zu einem besseren Verständnis Descartes' beizutragen, indem die Angemessenheit der durch sein Denken und Zweifeln angeregten Diskurse beurteilt wird oder Fehldeutungen beleuchtet werden. Es geht darum, die deutsche Philosophie des ausgehenden 19. Jahrhunderts und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts anhand des von ihr selbst gewählten Wegweisers zu verstehen.

So bedeutsam – in ihrer Kontinuität, ihren Wechselwirkungen und auch ihren Brüchen – die rezeptionsgeschichtlichen Standpunkte und die verschiedenen Descartes-Interpretationen des Neukantianismus, der Phänomenologie und der Existenzialanalytik sind, so berichten sie zwar über Descartes, doch berichten sie weit mehr noch über die intellektuelle Gemengelage zwischen Kaiserreich und Weimarer Republik.

Wäre die hier untersuchte Descartes-Rezeption Auf- und Übernahme einer philosophischen Entdeckung¹⁹, so müsste sich die Untersuchung des »cartesianischen Indikators«²⁰ auf Aspekte des Kulturtransfers im engeren Sinn richten, auf »die Art und Weise, in der sich national geprägte Denkweisen verschieben, in der sie Grenzen überschreiten und schließlich mit Vorstellungssystemen verschmelzen, denen sie anfänglich fremd sind.«²¹ Tatsächlich handelt es sich jedoch um »Rezeption« im Sinne des »Umgangs« oder der »Auseinandersetzung«. Zwar wurde Descartes in Deutschland bemerkenswerterweise erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in einer Übersetzung des Neukantianers Kuno Fischer in deutscher Sprache zugänglich.²² Von »Rezeption« im eigentlichen Sinne zu sprechen, würde Descartes dennoch selbst in Deutschland nicht gerecht, denn seine Sicht der Welt war seit dem Beginn der Moderne über die Philosophie hinaus omnipräsent und musste nicht erst übernommen oder über Ländergrenzen exportiert werden. Tatsächlich war der Franzose zwischen europäischer Aufklärung und Erstem Weltkrieg weit über die Grenzen seines Landes und auch über seine philosophische Lehre hinaus zur geradezu mythischen Figur geworden. Im Sinne einer »gestohlene[n] Sprache«²³ – einer Sprache, die nach Roland Barthes für zeitbedingte Zwecke auf eine Art benutzt wird, zu der sie nicht ursprünglich bestimmt war – gilt er spätestens seit Hegel als »Vater der modernen Philosophie« und als Begründer eines Denkens, das

l'indétermination ontologique du sum de lego à l'élaboration d'une métaphysique de l'être représenté, Dissertation, Montréal, 2001.

¹⁹ So ist die Descartes-Rezeption beispielsweise nicht direkt mit der Rezeption Friedrich Nietzsches in Frankreich zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu vergleichen. Vgl. dazu Jacques Le Rider, *Nietzsche en France. De la fin du 19^{me} siècle au temps présent*, Paris: PUF 1999.

²⁰ François Azouvi, *Descartes et la France*, Paris: Fayard 2002, S. 10.

²¹ Pierre Macherey, »Y a-t-il une philosophie française?«, in: Ders., *Histoires de dinosaure. Faire de la philosophie 1965–1997*, Paris: PUF 1999, S. 313–322, hier S. 317.

²² Kuno Fischer, »Vorwort«, in: René Descartes, *Hauptschriften zur Grundlegung seiner Philosophie*, Mannheim: Bassermann 1863.

²³ Roland Barthes, *Mythen des Alltags*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003 [1957], S. 115.

sich von der Subjektivität gestützt selbst zu fundieren sucht. Seit etwa Mitte des 19. Jahrhunderts verkörpert Descartes mithin die moderne europäische Philosophie.²⁴ Diese Bewertung ist uns vertraut geworden und geradezu in unser Selbstverständnis eingegangen:

Cartesianismus – das ist die Grundstellung des neuzeitlichen Bewusstseins überhaupt samt ihren zahlreichen Ambivalenzen, und wenn es auch nicht angeht, René Descartes sämtlich für sie verantwortlich zu machen, so steht sein Werk am Beginn des Diskurses, in dem die Neuzeit seitdem versucht, ihre widersprüchliche und sich ständig wandelnde Situation angemessen zu deuten und intellektuell zu bewältigen.²⁵

Von dieser Sakralisierung nicht zu trennen, ist die Tatsache, dass Descartes seit 1789 in Frankreich zu politischen Zwecken ideologisch vereinnahmt worden ist²⁶ und zwar so radikal, dass er sich im Laufe des 19. Jahrhunderts zu einem »nationalen Identitätsmythos nationaler Identität«²⁷ wandelte; zum selbstverständlichen Repräsentanten einer als spezifisch französisch empfundenen Geistesart. Der Umgang mit Descartes wurde also begleitet, und oft überlagert von einem Prozess der Mystifizierung und Instrumentalisierung. Sein Name und zum Teil seine Schriften wurden zu einem »Mitteilungssystem«²⁸, das weit mehr ausdrückt als nur Fragen und Antworten der Philosophie. So wird zu zeigen sein, dass die Auseinandersetzung mit Descartes zum Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts durch und durch geprägt war von der »singuläre[n] Stellung Descartes' als integrativer Figur neuzeitlichen Denkens«.²⁹

Als die Neukantianer den Weg aus der Legitimitätskrise der Philosophie suchten, war es nicht ihr Ziel, das tradierte Selbstverständnis der Philosophie als Königsdisziplin aufzugeben. Zu sehr waren sie dem »philosophisch[en] Aristokratismus« in seiner Ablehnung einer »geschichtlichen Haltung«³⁰ verbunden. Dieser vollzieht, nach Pierre Bourdieu, als »höchst[e] Form des akademischen Aristokratismus«.

²⁴ Beschrieben hat das Hans-Peter Schütt, *Die Adoption des »Vaters der modernen Philosophie«*. Studien zu einem *Gemeinplatz der Ideengeschichte*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1998.

²⁵ Anglika Horn/Herbert Schnädelbach, »Vorwort«, in: Dies./Wilhelm Friedrich Niebel (Hg.), *Descartes im Diskurs der Neuzeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000, S. 7.

²⁶ Vgl. dazu: Macherey, »Y a-t-il une philosophie française?«.

²⁷ Azouvi, *Descartes et la France*, S. 9. Die nationale Vereinnahmung Descartes' in Frankreich hat Azouvi erstmals untersucht.

²⁸ Barthes, *Mythen des Alltags*, S. 85.

²⁹ Jörg Peter Mittmann, »Zwischen Mythos und Moderne: Neue Tendenzen der Descartes-Rezeption«, in: *Philosophische Rundschau* (2000), S. 206–220, hier S. 206.

³⁰ Pierre Bourdieu, »Les sciences sociales et la philosophie«, in: *Actes de la recherche en sciences sociales* 47–48 (1983), S. 45–52. Versuche der Umsetzung der programmatischen Ziele Bourdieus: Jean-Louis Fabiani, *Les philosophes de la République*, Paris: Minuit 1988. Louis Pinto, *La théorie souveraine. Les philosophes français et la sociologie de la philosophie au 20ème s.*, Paris: Cerf 2009.

kratismus«³¹ »eine[n] klaren Schnitt zwischen heiligem und profanem Wissen, dieses Prinzip der Bemühungen jeder Spezialistenzunft, die sich das Monopol auf ein geheiligtes Wissen oder eine geheiligte Praxis sichern will, indem sie die anderen zu den *Profanen* erklärt«.³² Aus der eigenen Sicht der Neukantianer geschrieben entspräche die Geschichte ihres Umgangs mit Descartes nicht dem Bild der vorliegenden Untersuchung, denn diese ist gerichtet auf Philosophie als eine gesellschaftliche Praxis unter anderen, die daher so wie andere Professionen auch von nicht immer offen erkennbaren Zwängen und Einflussfaktoren bestimmt und strukturiert wird. Das Augenmerk gilt hier einer bestimmten Art von ›Diskurs‹, dem philosophischen mit seinem spezifischen Wahrheitsanspruch, seinem spezifischen gesellschaftlichen Status und seiner »integrierenden«³³ Wirkung. Als Teil eines allgemeineren Diskurses spiegelt er bei genauerem Hinsehen, selbst ohne auf sie einzugehen, die feuilletonistischen oder essayistischen Erörterungen wider, die philosophische Inhalte in die Öffentlichkeit transportieren, aber ihrerseits durch die so ausgelösten Reaktionen auf die Philosophie zurückwirken.

Der Blick richtet sich somit weniger auf die Philosophiegeschichte als auf die ›Diskurse‹ im Sinne Michel Foucaults, mithin weniger auf eine »Gesamtheit von Zeichen«, sondern von »Praktiken [...] die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen«, indem sie die Zeichen, aus denen sie bestehen, nicht nur zur Bezeichnung der Dinge verwenden, sondern zu deren Strukturierung. Sähe man nur auf die Texte und philosophischen Argumente, so wäre es – trotz der vielseitig interpretierbaren Universalität dieses Protagonisten der Moderne – schwer nachvollziehbar, wie die einzelnen philosophischen Schulen sich einverständlich auf Descartes berufen konnten, dabei jedoch jeweils ihren eigenen ganz unterschiedlichen Descartes meinten. Sieht man dagegen den Status der Philosophie in ihrem wechselnden gesellschaftlichen und politischen Umfeld und den damit verbundenen ›Habitus‹, so wird der scheinbar widersprüchliche Umgang mit Descartes diskursanalytisch verstehbar, und es gelingt, verdeckte Zusammenhänge, Aspekte und Ziele zu erfassen und zu benennen, welche die deutsche Kultur um die Jahrhundertwende bestimmten. Gibt es ein grundsätzliches Problem, eine vorherrschende Fragestellung, eine generelle Sichtweise, woraus sich für das deutsche Denken zwischen dem ausgehenden 19. und dem angehenden 20. Jahrhundert der gebannte Blick auf Descartes und die verstärkte Auseinandersetzung mit ihm ergaben? Um die Antwort zu finden reicht es nicht aus, den Inhalten der Diskussionen zu folgen wie sie sich historisch entwickelten; nötig ist es, »daß man nicht Vorstellun-

³¹ Pierre Bourdieu, »Zensur und Formgebung«, in: Ders., *Was heißt Sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches*, Wien: Braumüller 1990, S. 117–45, hier S. 135.

³² Ebd., S. 127.

³³ Gérard Raulot, »Interdiskursivität als Methode der Literaturwissenschaft und der Ideengeschichte«, in: Kenichi Mishima/Hikaru Tsuji (Hg.), *Symposium Interkulturelle Deutschstudien – Methoden, Möglichkeiten und Modelle*, München: Iudicium 1992, S. 135–155, hier S. 137.

gen hinter den Diskursen behandelt, sondern Diskurse als geregelte und diskrete Serien von Ereignissen.«³⁴ Auf der Grundlage einer solchen Rekonstruktion der inneren Logik eines Diskurses kann gezeigt werden, wie *verschiedene* Diskurse mit *ein und demselben* Problem umgehen:

Die Ideengeschichte kann lediglich die geistigen Leistungen aneinander bemessen und, indem sie sie miteinander vergleicht und voneinander unterscheidet, versuchen, die Art und Weise zu charakterisieren, wie sie mit den gleichen Gegebenheiten umgehen.³⁵

Die so verstandene Ideengeschichte macht es möglich, »gleichzeitig die Einheit eines Problems sowie die diskontinuierliche Aufeinanderfolge seiner historischen Formen herauszustellen.«³⁶ Sie erlaubt es, gerade in der Widersprüchlichkeit der wechselnden Interpretationen und der unterschiedlichen Visionen die zugrunde liegenden Impulse und Interessen zu erkennen. Zu bestimmen sind die diskursiven Regelmäßigkeiten einer Epoche, das was Foucault als »Archiv« bezeichnet hat, das »System der Aussagen, die zu einem bestimmten Zeitpunkt möglich bzw. unmöglich sind«³⁷, also das Gesamt derjenigen diskursiven Regelmäßigkeiten, durch die sich eine Epoche auszeichnet.

Wie sehr die philosophischen Diskurse durch die historisch wechselnden Umstände geprägt sind, wird am Beispiel Hermann Cohens deutlich, wenn er Descartes – d.h. ausgerechnet den bewunderten Meister der Rationalität und präzisen Klarheit – als »tiefverschlungene[n] Denker« (KTE, 51) bezeichnet. Was beim bloßen Blick auf den Text als schwer verständliche Idiosynkrasie erscheint, fügt sich bei genauerem Hinsehen in eine damals bestehende Tendenz ein, Descartes quasi einzudeutschen, indem sein Denken als tiefsinnig ambivalent beurteilt wird. Auch andere der hier betrachteten Philosophen rücken sich ihren eigenen Descartes zu-recht, wenn sie von seiner ›Ambivalenz‹ sprechen, oder sogar von seinem ›Selbst-Missverständnis‹. Die Analyse kann also auch noch dort, wo sich die Philosophie

³⁴ Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003 [Antrittsvorlesung am *Collège de France*, 2. Dezember 1970], S. 38. Vgl. auch folgende Passage: »Man muß nicht vom Diskurs in seinen inneren und verborgenen Kern eindringen, in die Mitte eines Denkens oder einer Bedeutung, die sich in ihm manifestieren. Sondern vom Diskurs aus, von seiner Erscheinung und seiner Regelmäßigkeit aus, muß man auf seine äußeren Möglichkeitsbedingungen zugehen; auf das, was der Zufallsreihe dieser Ereignisse Raum gibt und ihre Grenzen fixiert« (S. 35).

³⁵ Gérard Raullet, »Réflexions sur la pratique de ›l'histoire des idées‹«, in: *Germanica* (2000), S. 11–32, hier S. 19.

³⁶ François Azouvi, »Pour une histoire philosophique des idées«, in: *Le Débat* 72 (1992), S. 17–28, hier S. 25 u. 24. Vgl. auch Raullet, »Interdiskursivität als Methode...«. Gérard Raullet, »L'histoire des idées. Situation et fonction«, in: Michel Espagne/Michael Werner (Hg.), *Les études germaniques en France (1900–1970)*, Paris: CNRS 1994, S. 379–395.

³⁷ Azouvi, »Pour une histoire philosophiques des idées«, S. 21.

geradezu durch eine »Enthistorisierung, die regelrechte Entwirklichung ist«³⁸ auszeichnet, über die unmittelbar lesbaren Intentionen der jeweiligen Philosophen hinaus, verdeckte Zusammenhänge und Intentionen aufzeigen.

Die damaligen Analysen und Debatten, um die es hier geht, betrafen immer, explizit oder implizit, ein über das unmittelbare Denken Descartes' Hinausgehendes, nämlich das Phänomen der Neuzeit, das Vordringen der Rationalität, der exakten Wissenschaften und schließlich die Dominanz von Technik und Kommerz in der Konkurrenz europäischer Staaten. Das kulturelle Selbstverständnis war davon nicht zu trennen; die französische *clarté* stand der deutschen Suche nach dunkler Tiefe entgegen. Für die Neukantianer waren dies noch keine Gegensätze, zu denen man sich bekannte, aber es waren bereits einflussreiche Nuancen der philosophischen Wahrnehmung und der wissenschaftlichen Urteile. Mit dem Ersten Weltkrieg, mit den Wirren der Weimarer Republik durchbrechen die unterschweligen Tendenzen die Oberfläche. Der zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Deutschland latente Anti-Cartesianismus wandelte sich zur offenen Abkehr vom Rationalismus.³⁹ Martin Heidegger sah sich als Lenker der philosophischen Wende, die zurückführen sollte aus der Subjektivität der Moderne zu den Wurzeln des Seins. Sein Anti-Cartesianismus jedoch mündete in eine Neue Deutsche Philosophie, die den Nationalsozialismus als Kulmination nationaler Sendung und Bestimmung propagierte. Dass der Heidegger der 1930er und 1940er Jahre mit Blick auf Descartes auch entschieden Stellung gegen die »französische Zivilisation« bezog, war Teil dieser spezifisch deutschen Entwicklung, der Umwandlung eines philosophischen Zentralgestirns in das Symbol verhasster Subjektivität. Heideggers bereits zitierter Aufruf, Descartes aus den deutschen Universitäten zu verbannen, war sinnfällige Identifikation seines Anti-Cartesianismus mit dem Nationalsozialismus. Als Heidegger nach 1945 erklärte, seine Descartes-Kritik sei im Grunde als Technikkritik formulierte Ablehnung des Nationalsozialismus gewesen⁴⁰, wandelte er den von den Nationalsozialisten und für sie lautstark verkündeten Anti-Cartesianismus zum diametralen Gegenteil, zu einer Art Hyper-Cartesianismus. Bemerkenswert an dieser grotesken Volte ist, dass diese Umdeutung selbst heute noch Glauben findet. Deutlicher könnte nicht werden, wie nötig die Anweisung Foucaults ist, die »Praktiken« hinter den »Zeichen« zu sehen.

³⁸ Bourdieu, »Les sciences sociales et la philosophie«, S. 45.

³⁹ Vgl. Franz Böhm, *Anti-Cartesianismus: Deutsche Philosophie im Widerstand*, Leipzig: Felix Meiner 1938.

⁴⁰ So beispielsweise im sogenannten ›Spiegel-Gespräch‹ von 1966: Martin Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse seines Lebens (1910–1976)*, hg. v. Hermann Heidegger, Bd. 16 der GA, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2000, S. 412: »Ich habe in den Jahren 1935 ff. immer wieder gewarnt und habe im Sommer 1938 in einem Vortrag ›die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik‹ dargelegt, daß die Wissenschaften immer mehr der Technik sich ausliefern. Die Partei hat diese Angriffe *sehr genau* verstanden«.

Heideggers Bewertung der Neuzeit – dies ergibt sich zumindest als Hypothese aus dem letzten Teil der vorliegenden Studie – ist Kulmination oder, wenn man so will, Übersteigerung der kritischen Aspekte, die die Beziehung zu Descartes bereits bei den Marburgern und bei Husserl kennzeichnen. Anders gesagt: Philosophie und selbst Erkenntnistheorie ist mit Absichten, Interessen und Ideologien untrennbar verwoben, die Bereiche sind nicht säuberlich zu trennen. Die Gemengelage kann grob strukturiert sein, wie bei Heideggers Retusche seines Anti-Cartesianismus; sie kann auch weit komplexer sein, wie etwa in der Feststellung, dass sich der »Neueinsatz der deutschen Philosophie in den sechziger Jahren zum Teil so charakterisieren« lässt, dass die deutsche Nachkriegsphilosophie »im Gegenzug zu und in Abstoßung von Heidegger ein Verständnis der Moderne und ihrer Idee der Subjektivität zu gewinnen sucht, das sie nicht im Nationalsozialismus enden sieht, sondern im Gegenteil zum normativen Bezugspunkt von dessen entschiedenster Kritik macht«. ⁴¹ Im einen wie im anderen Fall wird erkennbar, dass der Umgang mit Descartes auch Umgang mit der Neuzeit ist und eine Geschichte von Machtstrategien.

Die vorliegende Untersuchung gilt dem andauernden intensiven Bezug auf Descartes in den philosophischen Diskursen während des deutschen Kaiserreichs und der Weimarer Republik; diese Diskurse galten den Herausforderungen und Widersprüchen der Neuzeit und sind Vorläufer und Modell der Auseinandersetzung um die totalitären Entwicklungen und Geschehnisse des vergangenen Jahrhunderts. Sie können selbst heute noch zum Verständnis der deutschen Nachkriegsdebatten um die Ursprünge des Nationalsozialismus beitragen. Weder diese Debatten noch der Umgang mit Descartes während des Nationalsozialismus sind eigentlicher Teil dieser Arbeit, aber sie sind Fluchtpunkt der auch heute noch nötigen Analysen.

Im ersten Teil dieser Studie wird erörtert, was aus Descartes mehr macht als einen Klassiker der Philosophie, nämlich »eine historische Konstruktion [...], die unauflösbar in das Selbstverständnis der Moderne eingegangen ist« ⁴², einen zweifachen Mythos, den des Vaters der Neuzeit und den des Vaters der französischen Zivilisation. Dann wird – vor dem Hintergrund dieser Voraussetzungen – in drei Teilen, in chronologischer Folge der Umgang mit Descartes bei den Marburger Neukantianern, bei Husserl und schließlich bei Heidegger dargestellt. Die Ausgangskonstellation der unterschiedlichen philosophischen Schulen und Persönlichkeiten wird beschrieben, um den Rückgriff auf Descartes verständlich zu machen, dabei wird jedoch »die ›Gesellschaft der philosophischen Geister‹ in die wirkliche

⁴¹ Christoph Menke, »Stichwort: Subjekt. Zwischen Weltbemächtigung und Selbsterhaltung«, in: Dieter Thomä (Hg.), *Heidegger-Handbuch*, Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2003, S. 258–267, hier S. 259.

⁴² Vorwort zu Günther Figal/Rolf Sieferle (Hg.), *Selbstverständnisse der Moderne: Formationen der Philosophie, Politik, Theologie und Ökonomie*, Stuttgart: J. B. Metzler 1991, S. 7–10, hier S. 9.

Welt⁴³ zurückgeführt und der philosophische Diskurs in den breiteren kulturellen und historischen Kontext eingebettet.

Die Vielzahl von Texten macht den Weg zwischen Genauigkeit und Erfassung der großen Zusammenhänge zur Gratwanderung, beinahe zum Wagnis. Um dem Leser die Fülle unterschiedlicher Entwicklungen zugänglich zu machen und ihm gleichzeitig Orientierung zu bieten, werden die jeweils wichtigsten Affinitäten zu Descartes herausgearbeitet. Da es darum geht, den unterschiedlichen Umgang mit Descartes zu verstehen und einzuordnen, muss das jeweilige Gedankensystem im Blick behalten werden, ohne allerdings zum eigentlichen Gegenstand der Erörterung zu werden. Die Darstellungen der drei hier relevanten Denkrichtungen sind auch für sich von hinreichendem Interesse, um noch weiter verfolgt zu werden, aber sie sind primär Erläuterung des Umgangs mit Descartes im Kontext deutscher philosophischer Schulen des beginnenden 20. Jahrhunderts.

⁴³ Jean-Louis Fabiani, *Les philosophes de la République*, Paris: Minuit 1988, S. 17.



ERSTER TEIL:
NEUZEITLEGENDE UND NATIONALHELD



Im Jahre 1637, inmitten der Greuel des Dreißigjährigen Krieges, ersetzte Descartes den Jahrtausende alten Mythos der Brücke zu den Göttern durch das physikalische Gesetz zur Entstehung des Regenbogens.¹ Seine Ableitung war fehlerhaft, doch die Theorie war korrekt. So unterschiedlich wie das gebrochene Sonnenlicht aus unterschiedlichen Blickwinkeln erscheint, sollten auch seine Gedanken, Erkenntnisse und Irrtümer in den philosophischen Reflexionen der folgenden Jahrhunderte wahrgenommen werden.

Dass Descartes Epoche gemacht hat, darin sind sich die Späteren einig. Vom Abbé Desfontaines bis Kant, von Thomas Reid bis Hegel und Victor Cousin wurde er als Gründerfigur betrachtet.² Spätestens Mitte des 19. Jahrhunderts war der französische Denker ein Held der Geschichte der Philosophie geworden und darüber hinaus zu einem Helden Frankreichs.

Dass zunächst in Vergessenheit geratenen oder selbst zu Lebzeiten nur in engen Kreisen beachteten Persönlichkeiten spätere Anerkennung zufällt, ist nicht außergewöhnlich. In der Regel wird solche posthume Erhöhung durch den zufällig erscheinenden und erst im historischen Rückblick erklärbar werdenden Wechsel historischer Entwicklungen und gesellschaftlicher Überzeugungen bestimmt. Die Entstehung der Symbolfigur Descartes aber ist einzigartig in ihrer Abhängigkeit von zeitgeschichtlichen Veränderungen und der daraus resultierenden Mehrdeutigkeit und Widersprüchlichkeit. Der Philosoph, der sich bestehenden Dogmen zwar unterwarf, aber durch seine Methode des autonomen Denkens einer neuen Zeit den Weg wies, sich von ihnen zu befreien und ebenso von den Mythen, auf die sich Kirche und Feudalismus stützten, wurde als Protagonist einer neuen Zeit erkannt. Als Begründer der Neuzeit und dann auch als Gründer der französischen Nation gefeiert, wurde er jedoch selbst zu einem doppelten, kaum mehr hinterfragten Mythos, und dieser Mythos mitsamt seiner Widersprüchlichkeit, das ist die im weiteren Verlauf der Untersuchung zu erhärtende These, hat auch die spätere philosophische Descartes-Rezeption bestimmt.

Mit Descartes machte die französische Nation sich einen Gründer zu eigen, der auch auf der anderen Seite des Rheins zur Zentralgestalt stilisiert wurde, dort aber

¹ René Descartes: *La Dioptrique*, in: Ders.: *Œuvres complètes*, Bd. VI, hg. v. C. Adam u. P. Tannery, Paris: Vrin, ²1996 [Erstveröff. 1637].

² Vgl. Schütt, *Adoption des »Vaters der modernen Philosophie«*.

zur Symbolfigur nicht einer Nation, sondern allein zur Vaterfigur des neuen von Feudalismus und Irrationalität befreiten Menschen. Da die Neuzeit aber doch wieder in unterschiedlichen nationalen Sichtweisen verstanden wurde, stand dem französischen nun auch ein deutscher Descartes gegenüber. Zuspitzend könnte man sagen, dass sich im Frankreich des 19. Jahrhunderts eine Nationalisierung der »Neuzeitlegende«³ vollzog. Im Jahrhundert des Nationalismus gingen unterschiedliche Bilder des Philosophen in das »kulturelle Gedächtnis« ein. Jan Assmann hat dieses Gedächtnis als einen »eigentümlichen Bestand an Wiedergebrauchs-Texten, -Bildern und -Riten« definiert, in deren Pflege eine Epoche und auch eine Nation »ihr Selbstbild stabilisiert und vermittelt«, als ein »kollektiv geteiltes Wissen vorzugsweise (aber nicht ausschließlich) über die Vergangenheit, auf das eine Gruppe ihr Bewusstsein von Einheit und Eigenart stützt«.⁴ Während sich diese Definition einerseits auf die Bedeutung Descartes' für das geschichtliche Selbstverständnis der Neuzeit beziehen lässt, stellt sie andererseits die Frage nach der Bedeutung des Philosophen und seines Werks für eine Gesellschaft und nach seiner identitätstiftenden Rolle für ein Kollektiv, und zwar zunächst für die französische Nation. Eben dieser Frage ist François Azouvi in dem von Pierre Nora herausgegebenen Sammelwerk *Les lieux de mémoire* nachgegangen.⁵ Wie sein Beitrag verdeutlicht, ist das Bild von Descartes in Frankreich auch heute noch konstitutiv für das nationale Selbstbewusstsein. Nach Azouvi wurde dieser »nationale Identitätsmythos«⁶ nicht zuletzt im Ersten Weltkrieg wirksam, als man Descartes als Repräsentanten der Zivilisation gegen die Barbarei aus dem Osten buchstäblich »ins Feld führte«.

Der »Mythos Descartes« ist auch heute noch wirksam, allerdings wird er seit einiger Zeit auch als »Mythos« bezeichnet und analysiert.⁷ Die vorliegende Untersuchung greift unterschiedliche Formen der Redeweise vom »Mythos Descartes« auf, ohne nach dem dieser Rede jeweils zugrunde liegenden, selten klar definierten Begriff des »Mythos« zu fragen. Im Zuge der folgenden Ausführungen konturiert sich

³ Peggy Cosmann, *Protestantische Neuzeitkonstruktionen: Zur Geschichte des Subjektivitätsbegriffs im 19. Jahrhundert*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1999 [zugleich Dissertation], S. 15.

⁴ Jan Assmann, »Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität«, in: Ders./Tonio Hölscher (Hg.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988, S. 9–19, hier S. 15.

⁵ François Azouvi, »Descartes«, in: Pierre Nora (Hg.), *Lieux de mémoire*, Paris: Gallimard 1997, S. 4475–519.

⁶ Azouvi, *Descartes et la France*, S. 9.

⁷ Man begann erst spät, am Bild des radikalen Neubegründers zu zweifeln – so sorgte Etienne Gilsons Arbeit aus dem Jahre 1913 für entsprechendes Aufsehen: Etienne Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris: Vrin 1987 [1913]. Besonders in jüngerer Zeit sind einige detaillierte Studien erschienen, auf die im Folgenden zurückgegriffen wird. Über die bereits genannten hinaus auch: Tanja Thern, *Descartes im Lichte der französischen Aufklärung. Studien zum Descartes-Bild Frankreichs im 18. Jahrhundert*, Heidelberg: Palatina 2003 [zugleich Dissertation]. Caspar Zijlstra, *The Rebirth of Descartes: the Nineteenth-century Reinstatement of Cartesian Metaphysics in France and Germany*, Dissertation, Groningen, 2005.

der Begriff selbst. Im Sinne einer vorläufigen Definition seien hier lediglich drei kennzeichnende Eigenschaften des Begriffs herausgestellt.

Zum einen zeichnet er sich allgemein dadurch aus, dass er vom Faktischen ausgehen mag, aber statt an das Faktische gebunden zu bleiben, es fast unbegrenzt transformieren und uminterpretieren kann. Das gilt auch für den Mythos ›Descartes‹, der, indem er sich verselbstständigte, in verschiedener Hinsicht von der historischen Wirklichkeit unabhängig geworden ist.

Eine zweite Grundeigenschaft des Mythos ist es, eine Gründungsgeschichte zu sein, der »Bericht einer ›Schöpfung‹«, wie Mircea Eliade es einmal formulierte, der »das Erscheinen [...] eines primordialen Ereignisses«⁸ verkündet. Bei diesem Ereignis handelt es sich in der Regel um eine heroische Tat: Ein Akt der Gründung wird durch einen Helden vollzogen. Eben diese Darstellung der Dinge erfordert eine Stilisierung, die sich über die historische Wirklichkeit legt. So ging auch die Heroisierung Descartes' über die fällige Würdigung eines großen Wissenschaftlers und Philosophen weit hinaus. Vieles wurde und wird ihm heute noch als revolutionäre Errungenschaft zugesprochen, was tatsächlich von ihm vorausgehenden Denkern zumindest vorbereitet worden war.

Drittens ergab sich die noch heute verbreitete Selbstverständlichkeit der Wertschätzung Descartes' aus dem Vergessen ihrer Vorgeschichte und insofern aus einer ›Naturalisierung‹. Der Mythos erwächst aus der Verkehrung von Ursache und Wirkung: Was tatsächlich erst das Produkt nachträglicher Deutung ist, wird zum scheinbaren Ausgangspunkt dieser Deutung. So entsteht der Anschein, die spätere Aufnahme und Entwicklung der cartesianischen Gedanken sei in diesen selbst bereits begründet und vorbestimmt. Darin besteht, wie Roland Barthes bemerkt hat, das Eigentümliche des Mythos: »Er verwandelt Geschichte in Natur« und wird im Zuge dieser Naturalisierung zu »eine[r] *exzessiv* gerechtfertigte[n] Aussage«, zu einer nicht mehr hinterfragten Ausgangsbasis. Ein »imperativ[er] und interpellatorisch[er] Charakter«⁹ ist somit weiteres Merkmal des Mythos. Tatsächlich ist dem großen Denker seine Größe nicht ›natürlich‹ zu eigen, sie wird ihm nachträglich zuteil, entwickelt sich in historiographischen Darstellungen und anderen kulturellen Repräsentationen. Jeder Blick auf die Entwicklung solcher Repräsentationen und deren Wirkmächtigkeit stellt darum den Mythos in Frage und legt verschüttete Fakten wieder frei.

Bei den im Zentrum der vorliegenden Arbeiten stehenden Autoren, die sich als Denker im erhabensten und zugleich überkommensten Sinne des Wortes – als Originaldenker – verstehen, ist die scheinbare Selbstverständlichkeit des Umgangs mit einem Klassiker der Philosophie in besonderem Maße ausgeprägt. Husserl artikuliert das Selbstverständnis eines Philosophen, der seine Aufgabe als »innerpersönli-

⁸ Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990 [1964], S. 85.

⁹ Barthes, *Mythen des Alltags*, S. 113 u. 106.

che Berufenheit« begreift und sich für das »wahre Sein der Menschheit« verantwortlich fühlt.¹⁰ Den Bezug auf Descartes verstehen solche Denker als einen genuin philosophischen: Unter Ebenbürtigen soll auf Augenhöhe kongenial philosophiert werden. Das impliziert den Anspruch, dass die jeweilige Darstellung Descartes' über geläufige Meinungen erhaben ist. Dass sie unter dem Einfluss zum Mythos gewordener Motive steht, wird demnach ausgeschlossen. Gerade dieser Anspruch könnte jedoch Teil des Mythos sein. Sinnfällig wird dies etwa an Husserls, wie Hans Blumenberg es nannte, »Pathos des radikalen Anfanges«.¹¹ Wird mit diesem Pathos nicht ein zentrales Motiv des Descartes-Mythos aktiviert? Wenn jenes Denken, das sich von allen tradierten Meinungen frei macht für einen radikalen Neuanfang in der Neuzeit, zum Gestus großer Philosophie schlechthin gemacht wurde, darf gegen deren Repräsentanten dann der Verdacht erhoben werden, überkommenen Vorstellungen, nationalen Mythen oder gar einer Kriegs-ideologie verhaftet zu sein? Diese Frage wird in der vorliegenden Untersuchung bejaht oder zumindest vorläufig bejaht, um so eine Distanzierung vom Selbstverständnis und der Selbstdarstellung der behandelten Autoren zu ermöglichen und nach dem Zusammenhang ihrer Werke mit breiteren Diskursen fragen zu können. Da es zentral um die Ortsbestimmung der Diskurse im weiteren Feld der Ideengeschichte geht, ist es wichtig, die Herkunft und wichtigsten Stationen des Descartes-Diskurses nachzuzeichnen und zu klären.

¹⁰ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Den Haag (u.a.): Martinus Nijhoff²1962 [1954], S. 15.

¹¹ Hans Blumenberg, »Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie«, in: Ders., *Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*, Stuttgart: Reclam 1986 [1963], S. 7–54, hier S. 25. Am Anfang seines Pariser Vortrags formulierte Husserl die »Forderung des Neubaues«. Husserl, Hua I, S. 3.

I. Neuzeitlegende

1. *Descartes' Vereinnahmung durch die ›Modernen‹: das Autonomie-Ideal*

Wer heute das Dossier der Descartes-Wahrnehmung öffnet, dem stellt sich zunächst die Frage, wie diesem Denker eine so herausragende Bedeutung für das historische Selbstverständnis der neuzeitlichen Philosophie und der Neuzeit überhaupt zufiel. Wie konnte es dazu kommen, dass man sich später gerade ihm zuwandte, um anhand seines Denkens und seiner Erkenntnisse den Menschen der Neuzeit und diese neue Zeit selbst zu verstehen? Wie konnte die eine Person verantwortlich gemacht werden für den Fortschritt ebenso wie für die Verirrungen einer neuen Welt? Um diese Frage beantworten zu können, ist der Blick zunächst auf das 17. Jahrhundert zu richten. Wie sehr dieses Jahrhundert im Nachhinein als ein geradezu cartesianisches empfunden wurde, wird beispielsweise in den Frankreich-Darstellungen der Romanisten der Zeit der Weimarer Republik deutlich. So ist bei Victor Klemperer zu lesen:

Die Ordnung ist das Merkmal der klassischen Zeit. Einordnung in das absolute Staatsregiment, in die kirchliche Norm, in die Regeln Boileaus, in die straffste literarische Form. Die Descartessche Vernunft hat diese Welt der Ordnung und der Fesseln aufgebaut – die Descartessche Vernunft, zur vollen Erkenntnis ihrer Selbstherrlichkeit gelangt, hat diese Fesseln zerrissen.¹²

Tatsächlich jedoch war die ›Descartessche Vernunft‹ im Jahrhundert Ludwigs XIV., dem *Grand Siècle*, bei weitem nicht unumstritten. Erst Ende des 17. Jahrhunderts »triumphierte« der Cartesianismus in Frankreich und zwar im Zuge seiner »Vereinnahmung durch die Modernen«. ¹³ Eine wichtige Frage, die im ausgehenden Jahrhundert der französischen Klassik kontrovers diskutiert wurde, war die nach der Rolle der Tradition zunächst im Bereich der schönen Künste, dann aber auch im weiteren Sinne des Schöpferischen: Beruht künstlerische Produktion wesentlich auf Nachahmung, oder entspricht der eigentlich schöpferische Akt der Fähigkeit,

¹² Victor Klemperer/Helmut Hatzfeld/Fritz Neubert (Hg.), *Die romanischen Literaturen von der Renaissance bis zur französischen Revolution*, Wildpark-Potsdam: Athenaion 1928. Einleitung von V. Klemperer, S. 28.

¹³ Azouvi, *Descartes et la France*, S. 69 u. 58.

wirklich Neues hervorzubringen? Inwiefern ist es legitim, sich frei zu machen von den Vorbildern der Antike? Bekanntlich vertraten die ›Modernen‹ die Auffassung, das 17. Jahrhundert habe seine eigene Größe und sei damit letztlich nicht auf Vorbilder angewiesen.¹⁴ Das Bestreben, sich von den Vorbildern der Antike zu lösen, ging einher mit einem Prozess der Historisierung, und diese paradoxe Konstellation ist, wie Jürgen Habermas es formulierte, der Ursprung des »Selbstverständnis[ses] der französischen Aufklärung als eines epochal neuen Anfangs«.¹⁵ Das Ideal der Selbstständigkeit, ja des Neuanfangs, wurde auf Descartes projiziert, und im Zuge dessen fand die Vorstellung Verbreitung, das 17. Jahrhundert sei dem Wesen nach cartesianisch.

Erkenntnistheoretische Neubegründung: ein heroischer Kraftakt

Dass die ›Modernen‹ sich auf Descartes berufen konnten, ist nicht zuletzt in der charakteristischen Faktur seiner Texte selbst begründet. Wenn im Folgenden auf einige Aspekte der »Meditationen« eingegangen wird, dann um den Ursprung und die Geschichte bestimmter Gemeinplätze und Stereotypen des Umgangs mit Descartes zu klären, die im eigentlichen Untersuchungszeitraum der vorliegenden Studie nachwirken, und nicht, um über die Schlüssigkeit, Originalität und Tiefe der Philosophie Descartes' zu urteilen. An Descartes' berühmtem Text von 1641 lässt sich folgende im Weiteren zu erläuternde Aussage Blumenbergs überprüfen: »Die Heroisierung des Descartes zur Gründerfigur der Neuzeit [hat] in seiner Selbststilisierung, in der das Geschichtliche zum Hypothetischen wird, ihr Fundament.«¹⁶ Dass stets ein analoges Verhältnis zwischen dem Mythos und dessen ursprünglich nicht mythischem Inhalt besteht, das wusste auch Barthes, der darauf hinwies, dass »die mythische Bedeutung [...] niemals vollständig willkürlich«¹⁷ ist.

Die Texte Descartes' haben seine Stilisierung zum Begründer der Neuzeit in zweifacher Hinsicht vorbereitet: zum einen durch Inszenierung von »Spontaneität«¹⁸, zum anderen durch die Inszenierung der Erkenntnissuche als heroischen Kraftakt. Mit Inszenierung von Spontaneität ist die Darstellung der Erkenntnissuche in den *Meditationen* gemeint: als ein von der Tradition gänzlich unabhängiges, ja geschichtsloses Unterfangen, als voraussetzungsloser Neuanfang, wie auch Husserl

¹⁴ Vgl. dazu Hans Robert Jauß, »Ursprung und Bedeutung der Fortschrittsidee in der ›Querelle des Anciens et des Modernes‹«, in: Helmut Kuhn/Franz Wiedmann (Hg.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München: Anton Pustet 1964, S. 51–72. Vgl. auch Anne-Marie Lecoq (Hg.), *La Querelle des Anciens et des Modernes: 17^e–18^e siècle*, Paris: Gallimard 2001.

¹⁵ Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988, S. 17.

¹⁶ Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1966, S. 148.

¹⁷ Barthes, *Mythen des Alltags*, S. 108.

¹⁸ Blumenberg, *Legitimität der Neuzeit*, S. 153.

ihn suchte. Tatsächlich wird die Suche des Individuums nach Erkenntnis in diesem Text exemplarisch als eine besondere Angelegenheit dargestellt, nämlich als eine »ungeheure Arbeit« (*ingens opus*), welche Entschlossenheit und Kraft bedarf. Nichts Geringeres steht hier auf dem Spiel als die Sicherung der Fundamente der Erkenntnis (*primis fundamentis*). Bereits zu Beginn der ersten Meditation tut der Erzähler sein Ziel kund, »etwas Festes und Bleibendes in den Wissenschaften [zu] errichten«, und seine Überzeugung, »daß einmal im Leben alles von Grund auf umgeworfen und von den ersten Fundamenten her erneut begonnen werden müsse«. ¹⁹ Niedergerissen (*evertere*) werden sollen die »alte Meinung« (*vetus opinio*) und Vorurteile, um ein auf soliden Grundlagen ruhendes Erkenntnisssystem zu errichten. Dieses radikale, wissenschaftliche Konstruktionsvorhaben verlangt nach radikalen Maßnahmen, insbesondere verlangt es die Vertiefung in das eigene Ich und damit einhergehend die Loslösung von gesellschaftlichen Zusammenhängen. ²⁰ Die Notwendigkeit des Rückzugs, des Bruchs mit den gesellschaftlichen Zwängen und den allgemeinen Überzeugungen wird als entscheidender Schritt im Erkenntnisprozess beschrieben. ²¹ Jeder Bezug zur Außenwelt soll gekappt werden. Es beginnt ein innerer, ein solipsistisch erscheinender Monolog.

Dass der Autor der *Meditationen* als zurückgezogener Einzelgänger bekannt war, der das von ihm als zu gesellig empfundene Paris verließ, um in den Niederlanden

¹⁹ René Descartes, *Meditationen: mit sämtlichen Einwänden und Er widerungen*, Hamburg: Felix Meiner 2009 [Erstveröff. 1641], S. 19. Ders., *Meditationes de prima philosophia*, in: Ders., *Œuvres complètes*, hg. v. Charles Adam u. Paul Tannery, Bd. VII, Paris: Vrin ²1996 [Erstveröff. 1641], S. 17: »ac proinde funditus omnia semel in vita esse evertenda, atque a primis fundamentis denuo inchoandum, si quid aliquando firmum & mansurum cupiam in scientiis stabilire«. Im Folgenden werden die Texte Descartes' nach der Ausgabe von Charles Adam und Paul Tannery zitiert: René Descartes, *Œuvres complètes*, Paris: Vrin ²1996 [1964–1974] [1897–1913, indes. 11 Bde.]. Ihr letzter Band ist eine von Charles Adam verfasste Descartes-Biographie. Charles Adam, *Vie & Œuvres de Descartes. Etude historique*, Bd. 12 der *Œuvres complètes* (AT), Paris: Léopold Cerf 1910. Diese Ausgabe gilt bis heute als Standard. Sie entstand in Frankreich im Jahre 1896 zum 300. Geburtstag Descartes' und sollte eine wissenschaftlich-philologisch fundierte Alternative schaffen zur ersten von Victor Cousin besorgten Gesamtausgabe aus den Jahren 1824–1826. Für den deutschen Wortlaut wird auf die jüngst erschienene, neueste und insgesamt gelungene Übersetzung der *Meditationen* von Christian Wohlers verwiesen: René Descartes, *Meditationen: mit sämtlichen Einwänden und Er widerungen*, hg. u. übers. v. Ch. Wohlers, Hamburg: Felix Meiner 2009. Die *Regeln* werden in der von Springmeyer et al. revidierten Übersetzung Buchenaus zitiert: René Descartes, *Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft*, Hamburg: Felix Meiner ³1972 (1906) [verfasst 1626–1628, posthume Erstveröff. auf Latein 1684].

²⁰ Diese Vertiefung in das eigene Ich vollzieht sich konkret, nämlich als eine Vertiefung des Geistes in sich selbst. Zu Beginn der dritten Meditation heißt es: »Ich will nun die Augen schließen, die Ohren zustopfen, alle Sinne abschalten«. (Descartes, *Meditationen*, S. 39).

²¹ Um dieses Unternehmen durchzuführen, »[habe ich] heute [...] den Geist von allen Alltagspflichten freigemacht, habe alle Termine abgesagt, ziehe mich einsam zurück« (ebd., S. 19). Descartes, AT VII, S. 17–18: »Opportune igitur hodie mentem curis, omnibus exsolvi, securum mihi otium procuravi, solus secedo«.

seiner Denkarbeit ungestört nachgehen zu können, trug in der Rezeptionsgeschichte zweifellos zusätzlich dazu bei, dem Motiv des Bruchs mit der Tradition und des radikalen Neuanfangs Nachdruck zu verleihen. In der Descartes-Biographie von Adrien Baillet, die erstmals Ende des 17. Jahrhunderts erschien und dann besonders in Frankreich zu einem rezeptionsgeschichtlich zentralen biographischen Dokument wurde, beschreibt Baillet Descartes als einen Denker, dem seine Intelligenz und sein Wissen bald derart zum Verhängnis wurden, dass die neugierigen Besucher ihm regelrecht nachsetzten, weshalb er im Jahre 1629 beschloss, »dem Orte seiner Gewohnheit für immer den Rücken zu kehren und in einem moderat kalten Land, in dem ihn niemand kennen würde, für vollkommene Einsamkeit zu sorgen«. ²²

Nicht zuletzt also durch diese stilisierte Darstellung entstand der Topos eines für die Neuzeit bezeichnenden Denkexperiments, das sich im Bruch mit gesellschaftlichen und geschichtlichen Zusammenhängen vollzieht. Als Aufbruch zu Neuem empfand man den Bruch mit der Scholastik und den Anspruch, frei zu philosophieren. Descartes verkörperte die »neue Philosophie«, die sich als befreit von der Scholastik und dem darin vorherrschenden aristotelischen Denken begriff. Statt in den Büchern sollte das Wissen, die »klare und gesicherte Kenntnis«, nunmehr »im großen Buche der Welt« ²³ gesucht werden. Zu der Vorstellung, Descartes verkörpere das schlechthin Neue, trug nicht zuletzt auch die Veröffentlichung 1637 des *Discours de la méthode* in französischer Sprache bei; auch das ein bedeutsamer Bruch mit der Tradition, der großen Einfluss hatte auf die »Modernen« und von ihnen als wichtige Bestätigung empfunden wurde. Die »Sprache meines Landes« war für Descartes die Sprache der »ganz unverfälschten natürlichen Vernunft« ²⁴, die sich gegen die geistigen Autoritäten und damit auch gegen den bloßen Glauben behauptet.

²² Adrien Baillet, *Vie de monsieur Descartes*, Paris: La Table ronde 1946 [1692], S. 64 u. 74. [Übers. S.K.]: »ayant remarqué deux principaux obstacles qui pourraient l'empêcher de réussir, savoir la chaleur du climat, et la foule du grand monde, il résolut de se retirer pour toujours du lieu de ses habitudes et de se procurer une solitude parfaite dans un pays médiocrement froid, où il ne serait pas connu.«

²³ René Descartes, *Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung: französisch-deutsch*, Hamburg: Felix Meiner ²1992, S. 7 u. 17. Ders., *Discours de la méthode*, in: Ders., *Ceuvres complètes*, hg. v. Charles Adam u. Paul Tannery, Bd. VI, Paris: Vrin ²1996 [Erstveröff. 1637], S. 9: »me résolvant de ne chercher plus d'autre science que celle qui se pourrait trouver en moi-même ou bien dans le grand livre du monde.«

²⁴ Descartes, *Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs*, S. 127: »Wenn ich ferner französisch schreibe, die Sprache meines Landes, und nicht lateinisch, die Sprache meiner Lehrer, so deshalb, weil ich hoffe, daß Leute, die sich nur ihrer ganz unverfälschten natürlichen Vernunft bedienen, besser über meine Ansichten urteilen werden als solche, die nur den Schriften der Alten glauben; und was die betrifft, bei denen sich gesunder Verstand mit Gelehrsamkeit verbindet und die allein ich mir zu meinen Richtern wünsche, so werden diese sicherlich nicht so parteiisch fürs Lateinische eingenommen sein, daß sie sich weigern, meine Gründe zu hören, weil ich sie in der Volkssprache vortrage.«

Fortan bedienten sich die ›Modernen‹ in ihrer Verteidigung der französischen Sprache gegen das Lateinische weitgehend cartesianischer Argumente.²⁵

Verstärkt wurde Descartes' radikaler, philosophischer Anspruch auf wissenschaftliche Neubegründung durch die Darstellung der Erkenntnissuche als regelrechtem Kraftakt. Eine solche Beschreibung verlieh dem französischen Philosophen zusätzlich zu seinem Nimbus als Gründerfigur die Aura des Heroischen.

Der Widerstand gegen die Macht der im Laufe der Zeit zur Gewohnheit gewordenen Überzeugungen in den »Meditationen« liest sich als ein heldenhafter Kampf. Trotz der vernünftigen Argumente bedrängen die Eindrücke der Außenwelt und die mentalen Gewohnheiten, die sehr wohl Gehör finden und auch eingesehen werden, den Meditierenden immer wieder aufs Neue.²⁶ So sind die *Meditationen* in gewisser Weise die Arena, in der der Geist (*mens*) gegen seine eigenen Überzeugungen antritt. Die ersten zwei Meditationen sind geprägt vom ständigen Oszillieren zwischen Hypothesen und inneren Einwänden, von der Bemühung des *ego*, dem Entschluss, an allem zu zweifeln, gerecht zu werden. Die *ratio* muss sich aus den unsichtbaren Fesseln, längst unbewusst gewordener Überzeugungen selbst befreien, und in diesem Befreiungskampf gegen die alten Meinungen sind extreme Strategien erforderlich, von denen die radikalste und spektakulärste die der Selbsttäuschung ist: »me ipsum fallam«.²⁷ Um die eigenen Vorurteile aufzuheben, versucht das meditierende ›Ich‹, sich selbst von gänzlich unwahrscheinlichen, den eigenen Überzeugungen entgegengesetzten Meinungen zu überzeugen und bedient sich dabei sogar einer geradezu autosuggestiven Technik bewusster Selbsttäuschung, um so von den neuen Standpunkten aus neue Perspektiven erkennen zu können.

Die Suche nach letzten Gewissheiten ist ein äußerst anstrengendes Unterfangen; der natürliche Tagesrhythmus, die Abfolge von Tagen und Nächten, ist daher willkommene Unterbrechung und Erholung. So schließt die erste Meditation, die, wie einer Stelle zu entnehmen ist, etwa einem Tag entspricht, mit den Worten: »Aber dieses Vorhaben ist beschwerlich, und eine gewisse Trägheit zieht mich in das Alltagsleben zurück«, denn die »unentwirrbaren Schatten der aufgeführten Schwierigkeiten«²⁸ bergen die Gefahr der Entmutigung. So wenig wie eine extreme

²⁵ Vgl. Azouvi, *Descartes et la France*, S. 56 f.

²⁶ So heißt es in Descartes' *Meditationen*: »assidue [...]recurrunt consuetae opiniones« (Descartes, AT VII, S. 22). Abgesehen von Hans Blumenbergs Hinweis aus dem Jahre 1966 – Blumenberg, *Legitimität der Neuzeit*, S. 148 – ist in jüngerer Zeit besonders Frédéric Cossutta der ›Selbststilisierung‹ in Descartes' Texten nachgegangen: Frédéric Cossutta (Hg.), *Descartes et l'argumentation philosophique*, Paris: PUF 1996. Vgl. auch Marc Fumaroli, »Ego scriptor: rhétorique et philosophie dans le *Discours de la méthode*«, in: Henri Méchoulan (Hg.), *Problématique et réception du *Discours de la méthode* et des *Essais**, Paris: Vrin 1988, S. 31–46.

²⁷ Descartes, AT VII, S. 22.

²⁸ Ders., *Meditationen*, S. 24–25. Descartes, AT VII, S. 23: »Sed laboriosum est hoc institutum, & desidia quaedam ad consuetudinem vitae me reducit [...] inter extricabiles jam motarum difficultam tenebras in posterum sit degenda«.

körperliche Anstrengung kann die »gewaltige Unternehmung« der *Meditationen* demnach zu einem beliebigen Zeitpunkt unternommen werden. Es muss der Höhepunkt der Lebenskräfte abgewartet werden: »Ich sehnte jenes Alter herbei, dem keines mehr folgen würde, das geeigneter sein würde, um sich der wissenschaftlichen Forschung zuzuwenden.«²⁹ Charakteristische, wiederkehrende Bilder, etwa die Metaphorik des Kampfes, beschreiben diese Unternehmung in eindrücklicher Weise als Wagnis. Zu Beginn der zweiten Meditation wird die Erkenntnissuche sogar mit dem Ertrinken verglichen:

Ich bin derartig verwirrt, daß ich, gleichsam als wäre ich unvermutet in einen tiefen Strudel hineingezogen worden, weder auf dem Grund Fuß fassen, noch zur Oberfläche emporschwimmen kann.³⁰

Die Suche nach letzten Gewissheiten ist, so wird hinlänglich deutlich, kein leichtfertiges Unterfangen, denn ab einem bestimmten Punkt gibt es kein Zurück: »Ich bin durch die gestrige Meditation in Zweifel gestürzt worden, die ich nicht vergessen kann«.³¹

Das meditierende *ego* erfährt eine innere Wandlung, von der zu Beginn der Meditation durchaus nicht abzusehen ist, wie sie enden wird. Es ist die Geschichte, ja man könnte sagen, das Abenteuer eines Bewusstseins, das durch die Argumente der Vernunft von Grund auf verändert, mithin verwandelt wird.³² Das Rüstzeug dieses Denkabenteuers ist jedenfalls die Methode des radikalen Zweifels, denn sie allein vermag es, den »allgemeinen Umsturz meiner Meinungen« zu vollbringen, und wenn sich auch die Unmöglichkeit, Wahres zu erkennen, herausstellen sollte, »so liegt es [...] doch wohl innerhalb meines Einflusses, dem Falschen« mit »standhaftem Geist« nicht »zuzustimmen«.³³ Die Fähigkeit, Urteilen zu entsagen, diese negative Freiheit also, die Zustimmung zu verweigern, erweist sich als die eigentliche und die einzig scharfe Waffe des neuzeitlichen Subjekts im Kampf um Erkenntnis. Besonders diese philosophisch radikale Einsicht, deren Wirkungsmächtigkeit die Radikalität ihrer Darstellung noch verstärkte, trug erheblich zur Legendenbildung um Descartes bei, der innerhalb von etwa einem halben Jahrhundert zu einer heroischen Gründerfigur stilisiert wurde.

²⁹ Ders., *Meditationen*, S. 19. Descartes, AT VII, 17: »aetatem expectabam, quae foret tam matura, ut capessendis disciplinis aptior nulla sequeretur«.

³⁰ Ders., *Meditationen*, S. 27. Descartes, AT VII, S. 23: »in profundum gurgitem ex improviso delapsus, ita turbatus sum, ut nec possim in imo pedem figere, nec enatare ad summum«.

³¹ Ders., *Meditationen*, S. 27. Descartes, AT VII, S. 23–24: »In tantas dubitationes hesterna meditatione coniectus sum, ut nequam amplius earum oblivisci«.

³² Darauf hat besonders Jean-Marie Beyssade aufmerksam gemacht in seinem Vorwort zu René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris: Flammarion 1992, S. 5–32.

³³ Descartes, *Meditationen*, S. 19 u. 24.

Die Unterscheidung von Methode und System

Den ›Modernen‹ ging es wesentlich um Selbstbehauptung und Abgrenzung von alten Vorbildern, was einen im damaligen Kontext veränderten Umgang mit der Tradition implizierte. Sie standen damit am Anfang einer Zeit, die von den Zeitgenossen als eine Epoche empfunden wurde, »die auf die Zukunft hin lebt, die sich dem künftigen Neuen geöffnet hat«. Man lebte in der neuen »Überzeugung [...], daß die Zukunft schon begonnen hat«. ³⁴ Die Problematik der ästhetischen Vorbilder, die in der *Querelle entre les Anciens et les Modernes* formuliert worden war, brachte ein verändertes Zeitgefühl zum Ausdruck; der Wille, sich von den traditionellen Vorbildern zu lösen, entsprach dem »neuen historischen Bewußtsein der Moderne«. ³⁵ In diesem Zusammenhang ist der geschichtsphilosophische Sonderstatus Descartes', des Protagonisten der Epoche, als Teil der um die Wende des 17. zum 18. Jahrhunderts überdeutlich werdenden Bemühungen zu verstehen, »das Problem einer Begründung der Moderne aus sich selbst« ³⁶ zu lösen, bzw. die paradoxe Frage zu beantworten, »wie der Kontingenz einer schlechthin transitorisch gewordenen Moderne *eigene* Maßstäbe abzugewinnen seien«. ³⁷

Die Antike als Modell in Frage zu stellen, entsprach dem Versuch der Vernunft, sich selbst zu behaupten. Der Mensch verstand sich selbst nicht mehr als passiver Empfänger der Wahrheit, sondern hatte sich nunmehr die Wahrheit mit dem Instrument seines Geistes selbst zu erkämpfen. In diesem Sinne durfte auch Descartes, der Begründer der im Zeichen des Fortschritts menschlichen Geistes stehenden Epoche, die das Ende der geistigen Autoritäten eingeläutet hatte ³⁸, nicht wiederum zu einer dogmatischen Autorität erhoben werden. Teil des Bruchs mit der Tradition war daher die bedeutsame Unterscheidung von Methode und Lehre, welche die Modernen gerade in Bezug auf Descartes trafen. So bestand für Charles Perrault, den Schriftsteller und Günstling Colberts, der zeitweise wichtige politische Ämter inne hatte und dessen Preisgedicht auf den vom Krankbett genesenen Ludwig XIV. 1687 die *Querelle* auslöste, Descartes' Größe in »einer bestimmten Art zu philosophieren«, die zukünftigen Fortschritt garantiere. ³⁹ Ähnlich liest es sich bei Bernard le Bovier de Fontenelle. Als einer der Hauptvertreter der Modernen in der *Querelle* unterschied er 1688 Descartes' »neue Methode zu rasonnieren« (*nouvelle méthode de raisonner*) von seiner »Philosophie, davon,

³⁴ Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 14.

³⁵ Ebd., S. 15.

³⁶ Ebd., S. 16.

³⁷ Ebd., S. 20.

³⁸ Vgl. Fontenelle, *Disgressions sur les Anciens et les Modernes*, Genève: Slatkine 1968 [1688].

³⁹ Charles Perrault, *Parallèle des Anciens et des Modernes*, Genf: Slatkine 1971 [1685], S. 172.

nach den Regeln selbst, die er uns gelehrt hat, ein guter Teil falsch oder ungewiß ist.«⁴⁰

Diesem eingeschränkten, ja zwiespältigen Lob entspricht die wirkungsgeschichtlich wichtige Verknüpfung Descartes' mit dem Begriff des historischen Fortschritts. Zwar tauchte der Ausdruck ›Fortschritt des menschlichen Geistes‹ (*progrès de l'esprit humain*) explizit überhaupt erst in der ersten Dekade des 18. Jahrhunderts auf, aber Fontenelle bahnte den Weg, indem er den »gebildeten Geist« (*bon esprit cultivé*) eines Descartes als Summe aller »Geister der vorhergehenden Jahrhunderte«⁴¹ begriff und so Descartes teleologisch als fortgeschrittensten Ausdruck seiner Zeit porträtierte. Ähnlich verhält es sich bei Charles Perrault, der im fünften Dialog seiner *Parallèle des Anciens et des Modernes* Descartes' Größe als eine bestimmte Art zu philosophieren beschreibt, welche »mit der Zeit«⁴² die Grundlage aller weiteren großen Entdeckungen bilden werde. Er allerdings setzte den Akzent nicht auf das Vergangene, sondern auf das Zukünftige. Das bildete den »Ausgangspunkt«, so Hans Robert Jauß' Formulierung, »eines neuen geschichtlichen, genauer gesagt: entwicklungsgeschichtlichen Denkens«⁴³, das die spätere Historisierung des französischen Philosophen vorbereitete. Rezeptionsgeschichtlich sollte dies weitreichende Konsequenzen haben, denn diese genealogische Auslegung ermöglichte es, Befürwortern wie Kritikern, sich auf Descartes als Gründervater zu beziehen.

Die nachträgliche Unterscheidung von Methode und Inhalt, für die, wie am Beispiel Fontenelles deutlich wurde, Descartes selbst als Gewährsmann herhalten muss, ist wirkungsgeschichtlich zentral. Gerade dieses Motiv der Ambivalenz, das sich frei deklinieren und variieren lässt und bei Husserl eine besondere Form annimmt, nämlich die eines Descartes zugeschriebenen Selbstmissverständnisses, ist, so die hier vertretene These, wesentlicher Bestandteil des Mystifizierungsprozesses. Die Unterscheidung von Methode und Inhalt, von Geist und Lehre leistete der Erhöhung Descartes' zum Mythos insofern Vorschub, als der Verweis auf die Methode im Prinzip jede inhaltliche Kritik am Cartesianismus ermöglicht, ohne gleichwohl dessen Bedeutung in Frage zu stellen. Diese inhaltliche Aushöhlung entspricht der Eigenschaft des Mythos, sich stets »ärmlicher, unvollständiger Bilder« zu bedie-

⁴⁰ Fontenelle, *Disgressions*, S. 358. »C'est lui [Descartes – S.K.] [...] qui a amené cette nouvelle méthode de raisonner beaucoup plus estimable que sa philosophie même, dont une bonne partie se trouve fausse ou incertaine, selon les propres règles qu'il nous a apprises«.

⁴¹ Ebd., S. 425–26. »Un bon esprit cultivé est, pour ainsi dire, composé de tous les esprits des siècles précédents; ce n'est qu'un même esprit qui s'est cultivé pendant tout ce temps-là.« Vgl. auch: S. 419–421 u. 430.

⁴² Charles Perrault, *Parallèle des Anciens et des Modernes en ce qui regarde les art et les sciences*, München: Eidos 1964 [1685], S. 416: »que si Descartes n'a pas connu ou explique heureusement toutes les manières d'opérer, il nous a mis [...] sur les voyes de les connoître davantage avec le temps, de sorte qu'on luy sera en quelque façon redevable [...] de toutes les découvertes qui se feront à l'avenir«.

⁴³ Jauß, »Ursprung u. Bedeutung der Fortschrittsidee«, S. 12.

nen, »bei denen der Sinn schon gereinigt«⁴⁴ ist. Laut Barthes ist der Mythos ein »Mitteilungssystem« bzw. eine »Botschaft«, welche auf der »Verschiebung«⁴⁵ (*translation*) eines bereits bestehenden Zeichensystems beruht, um diese Botschaft dergestalt in den Dienst bestimmter gesellschaftlicher Intentionen zu stellen. So ist der Name ›Descartes‹ auf formeller Ebene ein Zeichen, mit dem ursprünglich zahlreiche Aussagen, Informationen und Assoziationen verbunden sind: an erster Stelle seine Texte, aber auch die Überlieferungen zu seinem Leben (wie Baillets Biographie); die Tatsache, dass er nach Deutschland reiste, in einer Kammer philosophierte; seine Auswanderung nach Holland; die Kälte in Schweden oder das berühmte Porträt von Frans Hals aus dem Jahre 1649, das unter anderem Karl Jaspers in den 1930er Jahren im Sinne seines Anti-Cartesismus analysierte.⁴⁶ All diese Aussagen sind Signifikate im Sinne Ferdinand de Saussures, die in Verbindung mit dem Signifikant ›Descartes‹ ein Zeichen bilden. ›Descartes‹ als Zeichen bündelt demnach die Gesamtheit nachweisbarer Aspekte seiner Geschichte, die zusammen eine Art »Gedächtnis« bildet, das sowohl die Tiefe als auch die Widersprüchlichkeiten des Zeichens ausmacht. Dieser sprachliche Komplex kann nun zum Ausgangspunkt eines neuen mythologischen Systems werden: zur »Form«. Im Zuge dieser die Bedeutung entfremdenden Verschiebung wird die erste Sprache – in dem Fall ›Descartes‹ – zu einer »Objektsprache«⁴⁷ (*langue-objet*): die anfänglich mit ›Descartes‹ verbundenen, jetzt aber aus ihrem ursprünglichen Kontext gelösten Signifikate, rechtfertigen nunmehr andere Bedeutungen. Die mit dem Sprachzeichen ›Descartes‹ ursprünglich verbundene Geschichte wird dergestalt suspendiert, und das Sprachzeichen schrumpft zum bloßen »Gest[us]«.⁴⁸ Descartes' Verklärung geht Hand in Hand mit der mit ihm vormals verbundenen Komplexität: Der Name ›Descartes‹ verweist nicht mehr auf ein tiefgründiges Denken mit all seinen Widersprüchen, er verweist nicht mehr auf einen konkreten Menschen, sondern er ist nun der Vertreter des ›Denkens der neuen Zeit‹ und ist Verkörperung der französischen Identität. Der Detailreichtum eines Lebens und eines Werks geht verloren, übrig bleiben Fragmente wie das Bild des wagemutigen französischen *chevalier* mit den Attributen ›Vernunft‹ und ›Wille‹. Der Mythos ist also die »Deformierung«⁴⁹ einer ursprünglichen Sprache, in der die Geschichte des Zeichens, die Erinnerung an das Zeichen aufgehoben wird, nicht aber seine Existenz. Die Anerkennung und Aufwertung der Methode öffnet so den Cartesianismus einer quasi beliebigen Auslegung, sie stellt seinen Inhalt gleichsam interpretatorisch frei. Besonders sinnfällig

⁴⁴ Barthes, *Mythen des Alltags*, S. 109.

⁴⁵ Ebd., S. 93.

⁴⁶ Vgl. Karl Jaspers, *Descartes und seine Philosophie*, Berlin/Leipzig: Walter de Gruyter & Co 1937, S. 92.

⁴⁷ Barthes, *Mythen des Alltags*, S. 96 u. 93.

⁴⁸ Ebd., S. 103.

⁴⁹ Ebd., S. 103.

ist das bei Husserl: Obgleich nur ein winziger Teil der *Meditationen* als produktiv anerkannt wird, geschieht dies mit großer Vehemenz.⁵⁰

2. Die Polarisierungen der Aufklärung

Autor philosophischer Romane und dennoch Vater der Aufklärung

Zu Beginn des Jahrhunderts der Aufklärung vollzog sich ein bemerkenswert rapider und für die Geschichte des Umgangs mit Descartes maßgeblicher Prozess der »Zerlegung-Wiederzusammenfügung« (*décomposition-récomposition*).⁵¹ Nach dem Erfolg des Cartesianismus Ende des 17. Jahrhunderts ergaben sich in den folgenden Jahrzehnten beachtliche Verschiebungen, die maßgeblich bestimmt waren durch die Rezeption des englischen Empirismus und die damit verbundene Reaktion konservativer Kräfte, besonders der katholischen Kirche. An Bedeutung verloren Descartes und seine Lehre nicht, doch der Umgang mit ihnen wurde ein anderer. Sie wurden nicht mehr ganzheitlich wahrgenommen, sondern gleichsam in Stücke zerlegt. Hier liegt der Ursprung eines für die Descartes-Wahrnehmung entscheidenden Phänomens, das Paul Valéry einmal so beschrieb:

Dass es zahlreiche plausible Descartes' gibt, ist eine Tatsache. Sei es nun die Methode oder die metaphysischen Erörterungen, die sich aus ihr ergaben, die Vielzahl der Urteile und die Uneinigkeit der Meinungen besteht und sie verwundert. Und dabei ist Descartes doch per Definition ein klarer Autor.⁵²

Die Uneinigkeit, von der Valéry hier spricht, lässt sich bereits bei den französischen Aufklärern beobachten: Als Philosoph wird Descartes zumeist kritisiert, als Mathematiker, Naturwissenschaftler und Methodiker dagegen ebenso oft gelobt.⁵³ Diese ambivalente Beurteilung ergab sich aus den intellektuellen Neukonfigurierungen, die sich besonders unter dem Einfluss der Physik Newtons im Übergang vom 17. zum 18. Jahrhundert vollzogen. Die Newton'sche Physik, ein in wissenschaftlicher wie weltanschaulicher Hinsicht enormer Einschnitt, veränderte das Weltbild der Intellektuellen in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts grundlegend. Seit den neuen Erkenntnissen Newtons und Lockes war die Fähigkeit der menschlichen Ver-

⁵⁰ Vgl. dazu ausführlich den dritten Teil der vorliegenden Studie.

⁵¹ Azouvi, *Descartes et la France*, S. 96.

⁵² Paul Valéry, »Fragment de Descartes«, in: Ders., *Œuvres*, hg. v. Jean Hytier, Bd. 1, Paris: Gallimard 1957, S. 787–792, hier S. 794: »La pluralité des Descartes plausibles est un fait. Qu'il s'agisse de la Méthode ou des développements métaphysiques qui s'ensuivent, la diversité des jugements et la divergence des avis existe et étonne. Et Descartes est cependant un auteur clair, par définition.«

⁵³ Im Folgenden orientieren wir uns an der ausführlichen Untersuchung von Thern, *Descartes im Lichte*.

nunft, auch ohne göttliche Erleuchtung grundlegende Erkenntnisse zu erlangen, nicht mehr in Frage zu stellen. Die Problematik der Autonomie oder Heteronomie der Vernunft hatte an Brisanz verloren. Im Vordergrund stand nun vielmehr, ob die Vernunft deduktiv oder induktiv vorzugehen habe, die Frage also nach der Methode. 1687 hatte Newton in seinen *Philosophiae naturalis principia mathematica*, in denen er das allgemeine Gesetz der Schwerkraft formulierte, Descartes' *Principia* scharf kritisiert. Im Für und Wider der sogenannten Descartes-Newton-Debatte wurde der Franzose vornehmlich als Autor seiner ›Wirbeltheorie‹ wahrgenommen, des beklagenswerten Versuchs, das kopernikanische Weltbild in scheinbaren Einklang mit dem geozentrischen Dogma der Kirche zu zwingen. Er galt nunmehr als weitgehend rückschrittlicher Vertreter eines ›Systemdenkens‹ (*esprit de système*), dem die Aufklärer resolut das ›Beobachtungsdenken‹ (*esprit d'observation*) entgegenhielten.⁵⁴ Descartes' Physik schien den Modernen bereits überholt.

In diesem Prozess der Neubewertung Descartes' und seiner Lehre spielte Voltaire eine kaum zu überschätzende Rolle. Die Veröffentlichung 1734 seiner *Lettres philosophiques*, einer »Kriegsmaschine gegen Descartes«, markierte einen »regelrechten Bruch«⁵⁵ in der Wahrnehmung des französischen Philosophen. Der dreizehnte der *Philosophischen Briefe* beginnt im typisch spöttischen Ton Voltaires:

Unser Descartes, geboren, die Irrtümer des Altertums zu entdecken und sie durch die seinen zu ersetzen, und von jenem systematischen Verstand in die Irre geführt, der die größten Männer blind macht.⁵⁶

Nach dem Zugeständnis einer anfänglich großen Leistung findet jegliche Zustimmung angesichts des mit eigentlicher Weisheit nicht zu vereinbarenden ›systematischen Geistes‹ ein jähes Ende. Letzten Endes, so Voltaires bissiges Urteil über seinen Landesgenossen, sei seine Metaphysik »nur [...] ein scharfsinniger Roman und allenfalls für Ungebildete wahrscheinlich«.⁵⁷ Die französischen Aufklärer fühlten sich einer englischen Genealogie zugehörig und sahen sich als Nachkommen Baccons, dem »Vater[s] der experimentellen Philosophie«.⁵⁸ Voltaires Urteil, Descartes sei als Vertreter eines erfahrungsfeindlichen Rationalismus eigentlich ein Phantast und Autor philosophischer Romane zu nennen, wurde Mitte des 18. Jahrhunderts zum Gemeinplatz.

⁵⁴ Vgl. ebd., S. 416.

⁵⁵ Azouvi, *Descartes et la France*, S. 95 u. 102.

⁵⁶ Voltaire, *Philosophische Briefe*, Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch 1992 [Erstveröff. 1734], S. 46: »Notre Descartes, né pour découvrir les erreurs de l'Antiquité mais pour y substituer les siennes, et entraîné par cet esprit systématique qui aveugle les plus grands hommes«.

⁵⁷ Ebd., S. 54.

⁵⁸ Ebd., S. 41.

Doch selbst Voltaires sarkastische Bemerkungen gelten, wie er in den *Philosophischen Briefen* zugesteht, dennoch einem der »größten Männer«, dessen »große[s] Verdienst«⁵⁹ er durchaus anerkennt. Zwar ist Descartes' Philosophie lediglich ein »Versuch«, während diejenige Newtons ein »Meisterwerk« zu nennen ist, aber immerhin hat der Franzose »den Blinden das Augenlicht« gegeben und so Generationen nach ihm auf »den Weg der Wahrheit gebracht«.⁶⁰

Die Einstellung der Aufklärer zu Descartes war also durch und durch ambivalent. Im Frankreich des 18. Jahrhunderts galt er einerseits als der französische Systematiker der Philosophie schlechthin, mit dem die Aufklärer zu brechen sich bemühten, in der Ablehnung einer in ihren Augen dogmatischen, ja den politischen und religiösen Autoritäten weitgehend hörigen Einstellung. Andererseits bestand Descartes' widersprüchliches, weil lediglich methodologisches Verdienst darin, eine Kritikfähigkeit vermittelt zu haben, die es in einem eigentümlichen Rundumschlag ermöglichte, die Mängel seines eigenen Denkens offenzulegen. Der Inhalt des Cartesianismus verlor an Bedeutung, während sich die cartesische Einstellung, der cartesische ›Geist‹ als allgemein anerkanntes Kulturgut durchsetzten. Greifbar wird dies in einem Text eines gewissen Dupont-Bertris aus dem Jahre 1726, der eine Reihe von »Lobreden und Wesenszügen der Philosophen« (*Éloges et caractères des philosophes*) verfasste, in denen zu lesen ist, Descartes »ha[be] in der Gelehrtenrepublik allem den ersten Anstoß gegeben, und durch eine glückliche Wendung [...] [sei] es zu seinen Lebzeiten [gewesen], daß alle Wissenschaften eine neue Bahn einschlugen«.⁶¹ Descartes' philosophische Methode hat sich hier bereits weitgehend vom Inhalt seiner Philosophie gelöst. Seine Methode verkörpert nun einen historischen Bruch, den Beginn eines unaufhaltsamen Fortschritts.

Man konnte also mit Descartes gegen Descartes denken, mittels seiner Methode gegen sein System: Letzteres sah man als zeitgebunden an, erstere hingegen als ewig. Der Geist seiner Methode galt als unsterblich: »Das ist der wahre Triumph Descartes': Das ist seine Größe. Er ist nicht mehr, aber sein Geist lebt weiter. Dieser Geist ist unsterblich«⁶², heißt es bei Antoine-Léonard Thomas in seiner dank Victor Cousin bekannt gebliebenen Laudatio aus dem Jahre 1765. Diese Ambivalenz ironisch in Worte zu fassen, ließ der Pamphletist Voltaire sich nicht nehmen: »Er

⁵⁹ Ebd., S. 53.

⁶⁰ Ebd., S. 55.

⁶¹ Dupont-Bertris, *Eloges du caractères des philosophes les plus célèbres depuis la naissance de J.-C. jusqu'à présent*, Paris: Henry-Simon-Pierre Gissey 1726, S. 289: »Il a donné à tout le premier branle dans la République des lettres, et par une heureuse révolution [...] c'est de son temps que toutes les sciences ont commencé à changer de face«.

⁶² Antoine Léonard Thomas, *Eloge de Descartes: Discours qui a remporté le prix de l'Académie Française en 1765*, Paris: Regnard 1765, S. 67: »C'est ici le vrai triomphe de Descartes: c'est là sa grandeur. Il n'est plus, mais son esprit vit encore. Cet esprit est immortel.«

irrte sich, aber das war zumindest mit Methode und mit Konsequenz.«⁶³ Ähnlich liest es sich beim Abbé Grainville, der in seiner Schrift zum Thema »Welches war der Einfluß der Philosophie auf dieses Jahrhundert?« ganz im ironischen Stil Voltaires schrieb: »Seine [Descartes' – S.K.] Niederlage bestätigte für immer die Vortüchtigkeit seiner Methode.«⁶⁴ Diese Zwiespältigkeit spiegelt sich auch in dem Attribut der ›Kühnheit‹ (*hardiesse*), das zur damaligen Zeit immer wieder auf Descartes gemünzt wurde. So bezeichneten Julien Offray de La Mettrie oder Jean-Sylvain Bailly Descartes, anders als Bacon, Newton und Locke, als einen *penseur hardi* und meinten damit einen Philosophen, der zwar wagemutig und unerschrocken in der Suche nach der Erkenntnis war, dessen Forschungsergebnisse ihnen jedoch durchaus zweifelhaft zu sein schienen.⁶⁵ So wird Descartes in erster Linie als Held wahrgenommen, der zwar den richtigen Weg zu weisen wusste, sich jedoch selbst dabei verirrte.

Die Dekaden zwischen 1730 und 1750 waren somit ein Markstein in der Geschichte der Auseinandersetzung mit Descartes, insofern die ›Zerlegung‹ der cartesischen Lehre in ihre Einzelkomponenten (Physik, Mathematik, Metaphysik) die Voraussetzung bildete für eine Erhöhung des Cartesianismus ins Zeitlose. Die Aufwertung der ›Methode‹ durch die Aufklärer war dabei nur ein, wenn auch bestimmender Aspekt dieses Prozesses.

Bollwerk gegen den Materialismus

Diese zunehmende, obgleich ambivalente Kritik der Modernen an Descartes bewirkte in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts eine »Kehrtwendung der Jesuiten«⁶⁶, die nun von ihrer bisherigen vehementen Verurteilung der cartesischen Lehren abrückten und sich fortan der spiritualistischen Metaphysik Descartes' zuwandten. Der wachsende Einfluss des ›Beobachtungsdenkens‹, zu dem Newtons

⁶³ Voltaire, *Philosophische Briefe*, S. 54. »Il se trompa, mais ce fut au moins avec méthode, et avec un esprit conséquent.«

⁶⁴ Jean-Baptiste Cousin de Grainville, *Discours qui a remporté le prix de l'éloquence de l'Académie de Besançon en l'année de 1772, sur ce sujet: Quelle a été l'influence de la philosophie sur ce siècle?*, Paris: Humblot 1772, S. 5 f. »sa [Descartes' – S.K.] défaite confirma pour toujours l'excellence de sa méthode.« Zahlreiche weitere Beispiele ließen sich an dieser Stelle nennen, zum Beispiel: Jean-Sylvain Bailly, *Histoire de l'astronomie moderne, depuis la fondation de l'école d'Alexandrie, jusqu'à l'époque de MDCCXXX*, Paris: Frères de Bure 1779, S. 173: »Ce Descartes, qui nous a appris à penser, qui ne vouloit admettre que des vérités reconnues & enchainées par l'évidence, est cependant un des philosophes qui a le plus produit d'erreurs, & d'erreurs long-tems accréditées, long-tems défendues par l'ascendant qu'il eut sur les esprits.«

⁶⁵ So war, wie Schütt bemerkt hat, »das Bewußtsein, das Selbstbewußtsein, die epochale Besinnung des Subjektes auf sein Inneres [...] offenbar nicht der Rede wert.« (Schütt, *Adoption des »Vaters der modernen Philosophie«*, S. 38).

⁶⁶ Azouvi, *Descartes et la France*, S. 85.

Physik maßgeblich beitrug, veranlasste die Kontrahenten der Aufklärung, gegen den aufkommenden Materialismus ins Feld zu ziehen. Die allmähliche Aneignung der cartesischen Metaphysik durch die katholischen Gegenauflärer ist einerseits der Kritik an Descartes von Seiten der Modernen, insbesondere derjenigen Voltaires, zuzurechnen, andererseits aber auch der Unmöglichkeit, vollends rückgewandt am scholastischen Denken festzuhalten.

Die im 18. Jahrhundert aufkommende Rede von Descartes als einem »Vater der neuen Philosophie«⁶⁷, entstand, wie Tanja Thern gezeigt hat, zunächst innerhalb der Gegenauflärer. Die gegenauflärerische Strategie im Kampf gegen den Materialismus bestand zum Teil darin, sich gegen die *philosophes* auf bestimmte vermeintlich gute, christliche Denker zu berufen. Man sah in Descartes insofern eine Vaterfigur, als er der Einsicht in die Größe Gottes angeblich Vorschub geleistet hatte.⁶⁸ Im 1751 erstmals veröffentlichten *Dictionnaire anti-philosophique* des Historikers Dom Louis-Maïeul Chaudon erscheint er als »Begründer der guten Metaphysik«, der mit eben solcher »zur Harmonie zwischen Vernunft und Glauben beitrug«; »wenn er mit Kühnheit über alle Dinge der Vernunft sprach, so sprach er doch auch stets mit Ehrfurcht über alle Dinge des Glaubens.«⁶⁹ Descartes wurde somit zum Gewährsmann der Kritik am materialistischen Denken und der ihr zugeschriebenen moralischen Zerrüttung. In diesem Zusammenhang kam der cartesischen Metaphysik vor allem die »Funktion eines Bollwerks gegen Materialismus, Atheismus und vermeintliche Unmoral«⁷⁰ zu. In dialektischer Bewegung verstärkte diese konservative Bezugnahme auf Descartes wiederum die aufklärerische Kritik. Während die Katholiken auf das *cogito* verwiesen, um die selbstständige Überlegenheit des Geistes über die Materie zu beweisen, ließ Denis Diderot den Blinden in der *Promenade du sceptique* (1747) sagen, »die Fähigkeit zu denken« und damit auch das »Ich denke, also bin ich« sei göttlicher Eingebung zu verdanken.⁷¹ In den *Bijoux indiscrets* (1748) wird der Ton höhnisch-provokant: Die als Philosoph verkleidete Mirzoza legt dem Sultan und seinen Kurtisanen mit aufgesetzt ge-

⁶⁷ Thomas Reid, *An inquiry into the human mind*, Chicago (u.a.): University of Chicago Press 1764, S. 225. Auch in Frankreich wurde Descartes Mitte des Jahrhunderts als »père de la nouvelle philosophie« bezeichnet: Abbé Desfontaines zitiert nach Thern, *Descartes im Lichte*, S. 102 f. Vgl. Therns Studie S. 105 Anm. 72 u. S. 401 Anm. 218.

⁶⁸ Vgl. Thern, *Descartes im Lichte*, S. 326.

⁶⁹ Zitiert nach ebd. »Par elle [die Metaphysik – S.K.], il a jeté les fondements de la bonne physique et de la saine morale. [...] il a facilité l'accord de la raison avec la foi. [...] s'il parlait avec hardiesse sur tous les objets de la raison, il ne parlait qu'avec soumission sur tous les objets de la foi.«

⁷⁰ Ebd., S. 417. Vgl. auch S. 315.

⁷¹ Denis Diderot, »La promenade du sceptique«, in: Ders., *Œuvres*, Bd. I, Paris: Robert Laffont 1994 [verfasst 1747], S. 1–234, hier S. 111: »Or tu conviendras avec moi que je tiens du Grand Esprit la faculté de penser, de raisonner. Je pense, donc je suis. Je ne me suis pas donné l'être. Il me vient donc d'un autre, et cet autre c'est le prince.«

lehrter Mine dar, wo sich die Seele – eine »von der Materie distinkte Substanz« – befinde:

Bis zum Alter von zwei oder drei Jahren bleibt [sie] in den Füßen; im vierten Lebensalter verweilt sie in den Beinen; im Alter von fünf erreicht sie die Knie und mit fünfzehn die Oberschenkel.⁷²

Das 18. Jahrhundert war somit Schauplatz einer Polarisierung, die ihren Ausdruck in der Unterscheidung von ›Methode‹ und ›System‹ fand: Während die Konservativen sich auf Letzteres beriefen, konnten die Aufklärer dagegen die cartesianische Methode in Stellung bringen. Dass sich zwei so adverse Parteien auf ein und denselben Denker berufen konnten, lässt vermuten, dass es um 1750 nicht mehr in erster Linie um den wissenschaftlichen Wert der cartesischen Lehre ging, sondern um einen Descartes, der inzwischen mehr als eine philosophiegeschichtliche Gründerfigur verkörperte.

Eine neue historisierte Figur

Trotz der geschilderten, durchaus widersprüchlichen Entwicklung eignete Descartes schon in den ersten zwei Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts »das Format eines Helden, dessen Bedeutung für das nationale Erbe nicht mehr in Frage gestellt wurde.«⁷³ Entstanden war »eine neue, *historisierte* Figur Descartes' und des Cartesianismus.«⁷⁴ Diese historisierte Figur war in erster Linie die des Begründers, die in der Folgezeit kaum mehr hinterfragt wurde.

Zwar findet sich die Rede von Descartes als ›Vater der neuen Philosophie‹ im 18. Jahrhundert zunächst vor allem bei den Gegenauflärern. Doch machten auch die fortschrittlich Gesinnten von der Metaphorik der Vaterschaft Gebrauch. So kann Voltaire Bacon als »Vater der experimentellen Philosophie«⁷⁵ loben. Die einen wie die anderen bedienten sich also einer genealogischen Denkweise: Hier wie dort ging es darum, den eigenen Überzeugungen und Aussagen nicht nur eine Vorgeschichte, sondern eine Herkunft im Sinne der Abstammung zuzuschreiben und sich damit geistig zu autorisieren. Wer sich auf einen ›Vater‹ beruft, erklärt sich selbst zum Sohn und legitimen Erben. Auch die Denker des Fortschritts konnten sich in dieser Weise genealogisch rechtfertigen, da sie in Descartes einen Begründer

⁷² Denis Diderot, »Les Bijoux indiscrets«, in: Ders., *Œuvres*, hg. v. André Billy, Paris: Gallimard 1951 [Erstveröff. 1748], S. 71–132, hier S. 103 u. 105: »l'âme reste dans les pieds jusqu'à l'âge de deux ou trois ans; elle habite les jambes à quatre; elle gagne les genoux et les cuisses à quinze.«

⁷³ Azouvi, *Descartes et la France*, S. 91.

⁷⁴ Ebd., S. 89.

⁷⁵ Voltaire, *Philosophische Briefe*, S. 41.

gefunden hatten, dessen Methode den Bruch mit jeder väterlichen Autorität zur Maxime erhoben hatte. Dieses genealogische Denken zeugt von dem Bedürfnis, die eigene Position zu untermauern, indem man ihren Ursprung bestimmt oder ihn in das rechte Licht rückt.

Nach Reinhart Koselleck ist die ›Moderne‹ durch eine neue kollektive Zeiterfahrung gekennzeichnet. Erst im Zuge des 18. Jahrhunderts wurde Zeitlichkeit zu einem strukturierenden Moment des Bewusstseins; sie wurde für eine spezifische Art und Weise der Selbstwahrnehmung, Selbstbeschreibung und Selbsterfahrung konstitutiv.⁷⁶ Am historiographischen Gebrauch der Begriffe ›Moderne‹ und ›Neuzeit‹ wird dies deutlich: Der Begriff der ›neuen Zeit‹ verlor im Laufe des 18. Jahrhunderts seine bloß chronologische Bedeutung zugunsten der »Oppositionsbedeutung eines emphatisch ›neuen‹ Zeitalters«. ⁷⁷ Entschieden begrüßte man die ›neue Zeit‹ als eine Epoche, die gegenüber der Vergangenheit Eigenrecht hat. Zunehmend wurde auch die Gegenwart einschließlich ihrer Institutionen und Wissensbestände als transitorisch erfahren: Was heute Geltung besaß, konnte morgen bereits überholt sein. Bis Ende des 18. Jahrhunderts hatte sich in so unterschiedlichen gesellschaftsrelevanten Bereichen wie der Kirchengeschichte und der Ästhetik ein Bewusstsein der Zeitlichkeit von allerdings unterschiedlicher Radikalität herausgebildet.⁷⁸ So begreift die Romantik nach Carsten Zelle ästhetische Innovation als einen »ins Leere laufende[n] Überbietungsprozeß«. ⁷⁹ Für die Menschheit, der ihre Vergangenheit kein Vorbild mehr sein konnte, ergaben sich aus dieser »Verzeitlichung der Geschichte«⁸⁰ neuartige Orientierungsprobleme. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts überformte die mit dem älteren Perfektibilitätsgedanken verknüpfte Idee des ›Fortschritts‹ die Erfahrung eines beschleunigten Wandels.⁸¹ Noch hatte eine philosophische Betrachtung der Menschheitsgeschichte von der Annahme eines verborgenen Plans der Natur auszugehen: In der Verwirklichung

⁷⁶ Vgl. Reinhart Koselleck, »Neuzeit«, in: Ders., *Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe: Studien zum Beginn der modernen Welt*, Stuttgart: Klett-Cotta 1977, S. 264–299. Und: Reinhart Koselleck, »Das achtzehnte Jahrhundert als Beginn der Neuzeit«, in: Reinhart Herzog/Reinhart Koselleck (Hg.), *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein*, München: Wilhelm Fink 1987, S. 269–282.

⁷⁷ Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 14. Vgl. dazu auch: Hans Ulrich Gumbrecht, Art. »Modern, Modernität, Moderne«, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, hg. v. Otto Bruner, Walter Conze u. Reinhart Koselleck, Stuttgart: Klett-Cotta 1978.

⁷⁸ Vgl. auch Dirk Fleischer, *Zwischen Tradition und Fortschritt. Der Strukturwandel der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung im deutschsprachigen Diskurs der Aufklärung*, Waltrop: Spenner 2006.

⁷⁹ Carsten Zelle, »Nous qui sommes si modernes, serons anciens dans quelques siècles. Zu den Zeitkonzeptionen in den Epochenwenden der Moderne«, in: Gerhart von Graevenitz (Hg.), *Konzepte der Moderne*, Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 1999, S. 497–520, hier S. 514.

⁸⁰ Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1979, S. 58.

⁸¹ Vgl. Gottfried Hornig, »Perfektibilität. Eine Untersuchung zur Geschichte und Bedeutung dieses Begriffs in der deutsch-sprachigen Literatur«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* (1980), S. 221–257.

einer vollkommenen Staatsverfassung, die dem Menschen die Entwicklung seiner moralischen Anlagen ermögliche, habe die Geschichte ihr Ziel.⁸² Die Idee einer fortschreitenden Entfaltung ihrer Anlagen sollte der Menschheit den Weg in eine bessere Zukunft weisen. Die Begriffe ›Zeit‹ und ›Geschichte‹ dienten folglich nicht nur der Beschreibung von Veränderungsprozessen, sie wurden zu theoretisch angeereicherten Konzepten, die auch der Legitimation von Erfahrungen und Erwartungen dienten und die Standards der Selbstbeschreibung bestimmten, einer Selbstbeschreibung, die sich auf Descartes nicht als Klassiker der Philosophie berief, sondern als Mythos, der die Neuzeit als Ära des Neuanfangs und des steten Fortschritts verkörperte und eindrucklich legitimierte. So ist es ein nur scheinbarer Widerspruch, wenn sich die Vertreter der Gegenaufklärung und der Aufklärung gleichermaßen auf ihn berufen. Die von Valéry mit Blick auf Descartes bemerkte »Vielzahl der Urteile und Uneinigkeit der Meinungen«⁸³ ist nur dann paradox und verwunderlich, wenn man den Maßstab der philosophischen Lehre Descartes' ansetzt. Legt man dagegen, um es mit Habermas zu sagen, das spezifisch moderne »Bedürfnis nach *Selbstvergewisserung*«⁸⁴ zugrunde, löst sich die Widersprüchlichkeit auf.

3. Vater der Neuzeit bei Hegel

Selbstvergewisserung als Herausforderung der Moderne

Eine Ursache des neuartigen Geschichtsbewusstseins ist im Umbruch aller Lebensbedingungen zu sehen, der im 18. Jahrhundert begann, in der Französischen Revolution einen nicht nur politischen Höhepunkt erreichte und schließlich durch die im 19. Jahrhundert einsetzende Industrialisierung weiter vorangetrieben wurde. Der damit verbundene »beschleunigte gesamtgesellschaftlich[e] Wandel« und die damit einhergehenden Umbrüche bündelten sich zu einem »Erlebnis von Krisis und Kontinuitätsbruch«⁸⁵, das sich nicht auf die gesellschaftlichen Verhältnisse beschränkte. In den Dekaden vor der Französischen Revolution begann »ein geistesgeschichtlicher Prozeß der Historisierung des abendländischen Denkens«⁸⁶, im Zuge dessen die Veränderung des Wissens in der Zeit zum Gegenstand geschärfter Aufmerksamkeit wurde. Damit änderte sich auch die Perspektive auf die bis Kant

⁸² Vgl. Immanuel Kant, *Idee zur einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Berlin: Walter de Gruyter 1967 [Erstveröff. 1784].

⁸³ Valéry, *Descartes*, S. 794.

⁸⁴ Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 26.

⁸⁵ Annette Wittkau, *Historismus. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992, S. 12.

⁸⁶ Ebd., S. 12.

noch unter dem Namen ›Metaphysik‹ bekannte Philosophie, deren Historiographie im Laufe des 18. Jahrhunderts unter der Ägide Johann Jakob Bruckers, dem »Vater der Philosophiegeschichte«⁸⁷, den Status einer Wissenschaft gewann. Ab 1742 veröffentlichte er die fünf Bände seiner *Historia critica philosophiae* – ein zu seiner Zeit unerhörtes Unternehmen – und leistete damit der seit der Französischen Revolution merklich zunehmenden Bedeutung der Geschichtswissenschaft und insbesondere der Philosophiegeschichte Vorschub.

Die Philosophiegeschichte wurde später in Karl Reinholds Dissertation »Über den Begriff der Geschichte der Philosophie« (1791) zum ersten Mal problematisiert und galt von nun an nicht mehr als bloße teleologische Einleitung zu überzeitlichen Darstellungen, sondern erlangte ein Eigenrecht. Da die Geschichte der Philosophie angesichts der Abfolge widersprüchlicher Theorien, von denen sie bis dahin berichtet hatte und in denen von Wissenschaftlichkeit nicht leicht die Rede sein konnte, die Philosophen zur Selbstreflexion zwang, folgten Reinholds Studie bald zahlreiche weitere. Lutz Geldsetzer bemerkt dazu: »Eine gewisse Skepsis muß eingerissen sein, ehe man im großen Stil Philosophiegeschichte betreibt«.⁸⁸ Auf dem Spiel stand der Anspruch auf Wahrheit und letztlich nichts Geringeres als die Legitimität der Philosophie als Wissenschaft.

Die Metaphorik der Vaterschaft begünstigt offensichtlich einen historischen und, wie noch zu zeigen sein wird, auch nationalistischen Umgang mit der Philosophie. Der sinnfällig personifizierte philosophische Ursprung begründet eine klar nachvollziehbare, kohärente Geistesgeschichte. Philosophiegeschichtlicher Ursprung und vermeintlich einheitliche Tradition sind zwei Seiten der gleichen Medaille. Die im Zusammenhang der *Querelle* erprobte genealogische Selbstreflexion wurde von der späteren Geschichtsschreibung der Philosophie festgeschrieben. Dass bei Hegel Descartes zum Heros der Neuzeit wurde, ist umso bedeutsamer, als Hegel, so Habermas, »der erste Philosoph [war], der einen klaren Begriff der Moderne entwickelt hat«.⁸⁹ Dass der französische Philosoph nun gewissermaßen voll bewusst als Begründer der Neuzeit konsekriert wurde, ist insofern kein Zufall, als erst mit Hegel die Moderne sich als eine »geschichtliche Epoche« begriff; denn Hegel war »der erste, der den Prozeß der Ablösung der Moderne von den außerhalb ihrer liegenden Normsuggestionen der Vergangenheit zum philosophischen

⁸⁷ Victor Cousin, »Préface de la traduction du Manuel de l'histoire de la philosophie de Tennemann«, in: Ders., *Fragments philosophiques pour servir à l'histoire de la philosophie*, Bd. V, Paris: Durand et Didier 1866 (1826), S. 220–234, hier S. 228: »Brucker ist der Vater der Geschichte der Philosophie, und Tennemann ist Bruckers echter Nachfolger. Wie er hat er sein ganzes Leben der Geschichte der Philosophie gewidmet.«

⁸⁸ Lutz Geldsetzer, *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert: zur Wissenschaftstheorie der Philosophiegeschichtsschreibung und -betrachtung*, Meisenheim am Glan: Anton Hain 1968, S. 116.

⁸⁹ Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 26 u. 13.

Problem«⁹⁰ erhob. So gipfelt die mit der *Querelle* beginnende »vorbildlose Moderne«⁹¹ in Hegels geschichtsphilosophischen und philosophiegeschichtlichen Darstellungen. Das Problem, das sich bereits in der Aufklärung abgezeichnet hatte, dass sich die Moderne »ohne Möglichkeit der Ausflucht an sich selbst verwiesen«⁹² sah, galt es nun zu lösen.

Der wahre Anfänger der modernen Philosophie

Hegels Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie trugen zu Descartes' Heroisierung maßgeblich bei.⁹³ Hier ist das tradierte Bild von Descartes wirksam geworden als ein Vorbild, mit dem ein Nachfolger sich identifizieren konnte. Zwar wurden Hegels Vorlesungen erst posthum anhand von Mitschriften und Notizen rekonstruiert und herausgegeben, doch waren sie zum ersten Mal in Jena 1805/06 und insgesamt neunmal vor großem Publikum gehalten worden. Hegel beschreibt Descartes als »wahrhaften Anfänger der modernen Philosophie«⁹⁴ und begründet damit den, so Blumenberg, »Mythos vom radikalen Anfang der Vernunft.«⁹⁵ Tatsächlich wird die Entstehung der neuzeitlichen Subjektivität hier entschieden als Bruch und Neuanfang inszeniert; die mythischen Tendenzen verdichten sich in geradezu exemplarischer Weise:

Wir kommen eigentlich jetzt erst zur Philosophie der neuen Welt und fangen diese mit Cartesius an. Mit ihm treten wir eigentlich in eine selbstständige Philosophie ein, welche weiß, dass sie selbstständig aus der Vernunft kommt und dass das Selbstbewußtsein wesentliches Moment des Wahren ist. [...]Cartesius ist einer von den Menschen, die wieder mit allem von vorn angefangen haben; und mit ihm hebt die Bildung, das Denken der neuen Zeit an.⁹⁶

⁹⁰ Ebd., S. 31.

⁹¹ Ebd., S. 26.

⁹² Ebd., S. 16.

⁹³ Vgl. zu Hegels Descartes-Lektüre: Detlev Pätzold, »Hegels Bild von Descartes«, in: Dietmar H. Heidemann/Christian Krijnen (Hg.), *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 2007, S. 84–100. Vgl. auch Cosmann, *Protestantische Neuzeitkonstruktionen: Zur Geschichte des Subjektivitätsbegriffs im 19. Jahrhundert*, S. 91–135.

⁹⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993 [Erstveröff. 1836], S. 123. [i. F.: TWA]. Erstdruck in: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*, Berlin: Duncker & Humblot 1833–1836.

⁹⁵ Blumenberg, *Legitimität der Neuzeit*, S. 150.

⁹⁶ Hegel, TWA Bd. 20, S. 120.

Hegel war nicht der erste, der den Anfang der »neue[n] Epoche der Philosophie«⁹⁷ in Descartes verkörpert sah. Dieterich Tiedemann, ebenfalls Historiker der Philosophie, veröffentlichte im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts den »Geist der spekulativen Philosophie«, sechs Bände, die gemeinhin als erste Geschichte der neuzeitlichen Philosophie gelten.⁹⁸ Darin befindet sich, eingefasst in eine Art Fortschrittsdramaturgie, ein Abschnitt zu Descartes, der, wenn auch in Konkurrenz zu Leibniz, als Bahnbrecher der Neuzeit beschrieben wird: »Der große Mann [...], der die spekulative Philosophie auf einmal eine beträchtliche Strecke auf ihrem Wege zur Vollkommenheit fort brachte, war Renatus Deskartes.«⁹⁹ Doch selbstverständlich war die Betonung des cartesischen Denkens zu Beginn des 19. Jahrhunderts noch längst nicht; erst Hegels Ausführungen machten aus dem Motiv des Descartes als »Anfänger und Vater der neuern Philosophie«¹⁰⁰ einen Gemeinplatz.

Descartes' entscheidende Leistung sah Hegel in der Entdeckung der dem Denken innewohnenden, grundlegenden Funktion der Selbstbezüglichkeit und Selbstständigkeit. Ausschlaggebend für den Weg in die Neuzeit ist es, so Hegel, die Gewissheit des denkenden Selbstbezugs als einzig unbezweifelbare Gewissheit bestimmt und so das denkende Ich zur Grundlage aller wissenschaftlich erfassbaren Wirklichkeit gemacht zu haben.¹⁰¹ Dem Prinzip der menschlichen Subjektivität kommt in Hegels Phänomenologie eine zentrale Bedeutung zu; er sieht darin das beherrschende Phänomen der modernen Welt. Nicht Bacon, sondern Descartes habe philosophiegeschichtlich eine begründende Rolle gespielt, denn dieser, so das Kernargument, habe der neuzeitlichen Philosophie die Aufgabe einer »Schlichtung« und »Auflösung« des »Gegensatz[es] von Denken und Sein« zugewiesen, indem er »das von sich ausgehende Denken« zum Prinzip machte, also das »Prinzip der Innerlichkeit«¹⁰² zum Fundament erklärte:

⁹⁷ Ebd., S. 126.

⁹⁸ Schütt, *Adoption des »Vaters der modernen Philosophie«*, S. 45.

⁹⁹ Dieterich Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie*, Marburg: Akademische Buchhandlung 1797, S. 77.

¹⁰⁰ Johann Eduard Erdmann, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*, Leipzig/Riga: Frantzen 1834, S. 336. Johann Eduard Erdmann, der sich selbst als »antidiluvianisches Mamuth« der Hegel'schen Schule bezeichnete, unternahm es, als Nachfolger seines Lehrers, eine Geschichte der Philosophie zu schreiben. Zitiert nach Reinhold Hülseswiesche, *System und Geschichte: Leben und Werke Kuno Fischers*, Frankfurt a. M. (u.a.): Peter Lang 1989, S. 211.

¹⁰¹ Es sei hier an den Anfang der zweiten Meditation erinnert: »Ich setze [...] voraus, daß alles, was ich sehe falsch ist; ich glaube, nichts von dem habe jemals existiert, was mir das trügerische Gedächtnis repräsentiert. [...] Was wird demnach noch wahr sein?« (Descartes, *Meditationen*, S. 27) Darauf folgt eine Kaskade von Fragen, alle mit dem Ziel gestellt, Gewissheit zu bestimmen, die dann schließlich zur Feststellung führt, dass: »dieser Grundsatz *Ich bin, ich existiere*, sooft er von mir ausgesprochen oder durch den Geist begriffen wird, notwendig wahr ist« (Descartes, *Meditationen*, S. 28: »Adeo ut, omnibus satis superque pensitatis, denique statuendum sit hoc pronuntiatum, *ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum*«).

¹⁰² Hegel, TWA Bd. 20, S. 63 f. u. 120.

Damit hat nun die Philosophie ihren eigentlichen Boden wieder gewonnen, dass das Denken vom Denken ausgeht, als einem in sich Gewissen, nicht von etwas Äußerem, nicht von etwas Gegebenem, nicht von einer Autorität, sondern schlechthin von dieser Freiheit, die darin ist: ›Ich denke‹.¹⁰³

Der Selbstbezüglichkeit des Denkens gilt Hegels besondere Aufmerksamkeit: »Das Denken ist die Beziehung auf sich selbst, ist das Allgemeine, das reine sich Beziehen auf sich selbst, das reine Einssein mit sich.«¹⁰⁴ So sieht Hegel im *Cogito*-Argument auch keinen logischen Schluss, keinen syllogistischen Beweis, sondern eine unmittelbare »innere Evidenz im Bewusstsein«.¹⁰⁵ Damit verbunden ist die Bedeutung der cartesianischen Entdeckung der »Selbstständigkeit des Denkens«.¹⁰⁶ Descartes begriff den Menschen als ein von Natur aus denkendes Wesen, das sich durch seinen Geist und seine Vernunft verwirklicht. Die materiellen und geistigen Erscheinungen verstand er als Verkörperungen des Prinzips der eigenen Subjektivität und nicht mehr als diejenigen einer göttlichen Transzendenz:

Das Recht der Besonderheit des Subjekts, sich befriedigt zu finden, oder, was dasselbe ist, das Recht der subjektiven Freiheit macht den Wende- und Mittelpunkt in dem Unterschiede des Altertums und der modernen Zeit.¹⁰⁷

Dieses moderne Subjekt bildet für Hegel die Grundlage menschlicher Freiheit, verstanden als Rückkehr des Menschen vom »Beim-Anderen-Sein« zu sich selbst, zum »Selbstbewusstsein«. Freiheit ergibt sich aus der Einsicht in die Kraft der eigenen *mens* bzw. der eigenen Subjektivität. »Denken, daß er Ich ist, macht die Wurzel der Natur des Menschen aus.«¹⁰⁸ Aus diesem Grund insistiert Hegel in seiner Descartes-Darstellung auf der Einheit von Denken und Sein: »Der Geist seiner Philosophie ist Wissen, Gedanken, Einheit des Denkens und Seins.«¹⁰⁹ Allerdings verwandte Descartes die Begriffe ›Subjekt‹ bzw. ›Substanz‹, die ihm später immer wieder zugeschrieben wurden – nicht zuletzt von Hegel –, selbst nicht. Das Adjektiv ›subjektiv‹ geht auf das 18. Jahrhundert zurück, der Begriff der ›Subjektivität‹

¹⁰³ Ebd., S. 135.

¹⁰⁴ Ebd., S. 134.

¹⁰⁵ Ebd., S. 130 u. 135.

¹⁰⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 1: Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*, in: Ders., *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, hg. v. Pierre Garniron u. Walter Jaeschke, Bd. 6, Hamburg: Felix Meiner 1994, S. 349.

¹⁰⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1970 [Erstveröff. 1821], § 124, S. 233.

¹⁰⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg: Felix Meiner 1968 [Erstveröff. 1837], S. 57.

¹⁰⁹ Hegel, TWA Bd. 20, S. 128.

wurde erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts gebräuchlich.¹¹⁰ Descartes beschrieb den menschlichen Geist (*mens humana*) respektive das ›Ich‹ (*ego*) als Träger der Gedanken und Ideen (*cogitationes*) und somit als Träger des Bewusstseins und Ort des Denkens und Wollens. Er machte nicht nur das Selbstbewusstsein als erster zu einem grundlegenden philosophischen Thema, sondern stellte die Weichen für die Einsicht, der menschliche Geist sei das latente Fundament (*sub-jectum*) aller menschlichen Wahrnehmung und allen menschlichen Handelns. Allmählich bezeichnete der Begriff des ›Subjektes‹ das Selbstbewusstsein als jene Art des Selbstverhältnisses, das sich in der Zeit hält.

Hegel steht insofern nicht völlig in der post-revolutionären französischen Tradition der Descartes-Verklärung, als er insgesamt ein ambivalentes Bild des französischen Philosophen zeichnet. So wird dieser zwar im Rahmen eines weltgeschichtlichen Fortschrittsdiskurses nachdrücklich Begründer des neuzeitlichen Denkens genannt, andererseits aber ist zu lesen, Descartes' Methode habe »kein besonderes Interesse für uns« und »es [sei] im ganzen wenig von seiner Philosophie zu sagen«.¹¹¹ Der französische Philosoph erschien somit als Anfänger im doppelten Sinn des Wortes: sowohl Begründer als auch Debütant. Denn die Einheit des Denkens und des Seins habe Descartes nicht seinem ganzen Umfang nach bewiesen. Es sei zwar die »interessanteste Idee der neueren Zeit überhaupt; er hat sie zuerst aufgestellt«, aber diese Selbstgewissheit des Bewusstseins habe er eben nur ansatzweise bewiesen.¹¹²

Die Ambivalenz löst sich auf, wenn man den besonderen Stellenwert, den die Geschichte innerhalb der philosophischen Argumentation Hegels einnimmt, beachtet. Philosophie war für Hegel von ihrer Geschichte schlechterdings nicht zu trennen; denn Philosophie ist »ihre Zeit, in Gedanken erfaßt«.¹¹³ Den »Beweis« der »Vernunft in der Geschichte« sah er in dem, was er »die Abhandlung der Weltgeschichte selbst« nannte und als »das Bild und die Tat der Vernunft«¹¹⁴ bestimmte. So musste sich auch die Subjektivität, die Hegel als Grundlage der menschlichen Freiheit begriff, historisch und d.h. allmählich äußern. Die Geschichte galt Hegel als eine dialektische, sich stufenförmig steigernde Selbsthervorbringung des menschlichen Geistes; so war denn der gewissermaßen embryonale Charakter der cartesischen Entdeckung der Subjektivität recht besehen eigentlich kein Mangel.

¹¹⁰ Vgl. Emmanuel Faye, Art. »Subjectivité«, in: *Encyclopédie universelle de philosophie*, hg. v. Sylvain Aurox, Paris: PUF 1990, S. 2477–2480, hier S. 2478.

¹¹¹ Hegel, TWA Bd. 20, S. 126 f.

¹¹² Ebd., S. 136. Inwiefern das ›ich denke‹ auch das Sein setze, müsse noch bewiesen werden.

¹¹³ Hegel, TWA Bd. 7, S. 26.

¹¹⁴ Ebd., S. 36.

II. Nationalmythos

1. Verkörperung der französischen Zivilisation

In den Jahren, in denen Hegel Descartes zum Helden der Neuzeit verklärte, vollzog sich in Frankreich im Verlauf des epochalen Bruchs der Französischen Revolution auch eine nationale Aneignung des Denkers, die sich in den Jahren der napoleonischen Herrschaft beschleunigte und die in der folgenden Zeit der Restauration, vorangetrieben vor allem von Victor Cousin, einen Höhepunkt erreichte. Innerhalb weniger Jahrzehnte wurde Descartes zum Nationalsymbol, dem eine »tutelarische bzw. totemische Funktion«¹¹⁵ innewohnte. Wie sehr er Mitte des 19. Jahrhunderts bereits ein solches Nationalsymbol war, davon zeugt Ernest Renans Reaktion in einem Text aus dem Jahre 1858, in dem er sein Unverständnis über die fast selbstverständlich gewordene Gleichsetzung des cartesianischen Denkens mit der französischen Nation zum Ausdruck bringt.¹¹⁶ Es ist kaum übertrieben zu sagen, dass Descartes zu diesem Zeitpunkt nicht nur als Begründer der Neuzeit galt, sondern ebenso sehr als Vertreter des universalistischen französischen Zivilisationsanspruchs. Nur vor dem Hintergrund dieses kulturellen Phänomens ist verständlich, dass selbst Paul Valéry, der gemäß seinem Motto, »jede Metaphysik beruht auf einem mangelhaften Sprachgebrauch«, Descartes durchaus kritisch gegenüberstand, in den 1930er Jahren des vergangenen Jahrhunderts sagen konnte: »Sie wissen, wie sehr die deutlichsten und eindrucklichsten Eigenschaften des französischen Geistes im Denken dieses großen Mannes ausgeprägt sind.«¹¹⁷

Eine »Politik der Philosophie«

Die Entstehung einer »philosophie à la française«, also einer bestimmten historisch gewordenen Auffassung und Praxis der Philosophie, hängt, wie Pierre Macherey

¹¹⁵ Frédéric Worms, »Au-delà de l'histoire et du caractère: l'idée de philosophie française, la Première Guerre mondiale et le moment 1900«, in: *Revue de métaphysique et de morale* (2001), S. 63–81, hier S. 67.

¹¹⁶ Ernest Renan, *Essais de morale et de critique*, Paris: Michel Lévy 1859, S. 93.

¹¹⁷ Valéry, *Descartes*, S. 793: »Vous savez à quel point les caractères les plus nets et les plus sensibles de l'esprit français sont marqués dans la pensée de ce grand homme.«

hervorgehoben hat, eng zusammen mit der Festlegung des Französischen als Nationalsprache und der Einführung eines einheitlichen nationalen Bildungssystems im Zuge der Revolution. Sie geht einher mit der »mühsamen Erfindung [...] einer neuen Art der Gesellschaft, deren Kommunikations- und Einprägungsweisen angemessener Denkpraktiken bedurften«. ¹¹⁸ Die Gleichsetzung Descartes' mit der französischen Nation ist von der Entstehung eines post-revolutionären, bürgerlichen Verständnisses der *nation* nicht zu trennen. Zwar hatte Descartes bereits im 18. Jahrhundert einen besonderen, wenn auch stets umstrittenen Stellenwert innerhalb der französischen Kultur. Besonders in den Jahren um 1765, vor dem Hintergrund der Kriege gegen England, war er bereits Gegenstand eines patriotischen Kults. ¹¹⁹ Dennoch war er nach 1765 noch längst »kein allgemein gefeierter Held und seine Philosophie alles andere als unangefochten«. ¹²⁰ An der zwischen 1793 und 1796 geführten Kontroverse um die Überführung seiner Überreste in das *Panthéon*, die Azouvi in seiner Studie zur nationalen Aneignung Descartes' in Frankreich so detailliert wie eindrücklich dargestellt hat, lassen sich die damals noch sehr widersprüchlichen Interessen besonders gut ablesen. ¹²¹

¹¹⁸ Macherey, »Y a-t-il une philosophie française?«, S. 321.

¹¹⁹ Vgl. Thern, *Descartes im Lichte*, S. 330. Vgl.: Azouvi, *Descartes et la France*.

¹²⁰ Thern, *Descartes im Lichte*, S. 415.

¹²¹ Dazu ausführlich Azouvi, »Descartes«. Und: Azouvi, *Descartes et la France*. Anlässlich der Weihe der Kirche von *Sainte-Geneviève* zum Panthéon am 4. April 1791, schlug der Marquis de Pastoret, damaliger Innenminister, vor, neben Mirabeau, Voltaire und Rousseau auch Descartes als Vorreiter der politischen Freiheit und der Menschenrechte in den zukünftigen ›Tempel der großen Männer‹ aufzunehmen, an dessen Einrichtung er maßgeblich beteiligt war. In den politischen Wirren der folgenden Jahre geriet das Vorhaben in Vergessenheit und wurde erst 1796 wieder aufgenommen. Nach dem Sturz Robespierres veranlassten die Thermidorianer, dass Condorcets *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* in Tausenden von Exemplaren kostenlos in Paris verteilt wurde; im letzten Kapitel dieser Geschichtsdarstellung mit dem Titel: »Von Descartes bis zur Entstehung der französischen Republik«, wird der französische Philosoph neben Galilei und Bacon als Begründer der neuzeitlichen Wissenschaft gepriesen und zugleich als Begründer der Epoche der Freiheit dargestellt: »Er sagt den Menschen, das Joch der Autorität abzuwerfen und nur noch diejenige Autorität anzuerkennen, welche von der Vernunft anerkannt würde; und man hörte auf ihn, weil er durch seine Kühnheit (*hardiesse*) überwältigte und beflügelte durch seinen Enthusiasmus«. (Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris: Garnier-Flammarion 1988 [1795], S. 211–212). Diese Darstellung fand jedoch nicht nur Anerkennung. Als die Überführung von Descartes' sterblichen Überresten in die Grabstätte der berühmten Persönlichkeiten schließlich auf den 10. Prairial des Jahres IV, d.h. den 29. Mai 1797, festgesetzt worden war, stellte sich der Schriftsteller und Abgeordnete Louis-Sébastien Mercier, der dreißig Jahre zuvor unter der Monarchie Descartes noch gerühmt hatte, dem überraschenderweise entgegen und berief sich in seiner vor dem Parlament gehaltenen Philippika – als geschworener Feind der theoretischen Wissenschaften und der Philosophie – auf Argumente, die bereits Voltaire gebraucht hatte. Descartes sei ein Gegner der experimentellen Wissenschaften gewesen und ein Denker der abstrakten, lebensfernen geometrischen Methode. Überdies sei seine Philosophie so elitär und volksfremd, dass seine Bücher in ganz Paris nur von dreißig Leuten gelesen worden seien. Seine Überführung in den *Panthéon* würde nichts zur Erziehung der Menschen beitragen, denn beim Vorbeitragen sei-

Erst nach dem gewaltigen Einschnitt im Jahre 1789 wurde Descartes zum Symbol der neuen französischen Nation. Seine geschichtliche Rolle und sein Einfluss auf die gesellschaftliche Entwicklung wurden neu überdacht und neu bewertet. Dabei spielte, neben Claude Henri de Saint-Simon, der offizielle Ideologe Antoine Louis Claude Destutt de Tracy, der es im letzten Band seiner *Eléments d'idéologie* von 1805 unternahm, die Geschichte der Neuzeit neu zu erzählen, eine entscheidende Rolle. In Wahrheit sei Descartes und nicht, wie es die Aufklärer vertraten, Bacon Begründer der Neuzeit, denn: »*Ich denke*, also *bin ich*, ist das tiefgründigste Wort, das jemals ausgesprochen wurde, und der einzig wahre Anfang aller gesunden Philosophie.«¹²² Gerade durch die Entdeckung des *cogito* sei »unser großer Descartes' Bacon voraus. Der Akzent wurde so auf die cartesische Metaphysik gesetzt. Dass Descartes in den Jahrzehnten nach der Revolution zu einem wichtigen Bezugspunkt der französischen Politik wurde, war im Wesentlichen einer »politischen Vereinnahmungsaktion«¹²³ zu verdanken. Dass dies idealistische Verständnis Descartes' mit einer Politisierung des Philosophen einherging, verdeutlichen Saint-Simons teilweise hochtrabenden Formulierungen. In zwei Texten aus den Jahren 1807 und 1808, der Zeit der napoleonischen Eroberungskriege, ging er soweit, Descartes, der »den Händen der Einbildungskraft das Zepter der Welt entriss und es der Vernunft übergab«, Napoleon gegenüber als »wissenschaftlichen Leutnant«¹²⁴ zu propagieren.

Dass sich diese etwas grotesk anmutende Glorifizierung nicht nur auf einige propagandistische Zwecke im Kriegskontext reduzieren lässt, sondern die bereits mystifizierte Figur der Neuzeit sich wie keine andere für die Verkörperung einer liberal gedeuteten Revolution eignete, bestätigt nicht zuletzt ein Ausspruch Jules Michelets aus der Mitte des 19. Jahrhunderts: Auf die Frage, »Wer stand hinter der Französischen Revolution?« (*Qui a fait la Révolution française?*), antwortete er: »Descartes«¹²⁵; Descartes galt »nunmehr [als] Indikator des Verhältnisses zur Neuzeit.«¹²⁶ Eine bestimmte bürgerlich-liberale Ideologie der Revolution wurde im

ner Statue könnten sie diese nicht von der des Großlams unterscheiden. So fanden Descartes' Überreste statt im *Panthéon* ihre Ruhestätte im Garten des Klosters der *Petits-Augustins*, das seit 1791 als eine Art Museum diente. So ging es zu dieser Zeit offensichtlich nicht mehr so sehr um den *Inhalt* der cartesischen Philosophie als um Descartes als *Symbol*.

¹²² Antoine Louis Claude Destutt de Tracy, *Eléments d'idéologie*, Stuttgart: Frommann-Holzboog 1977 [1805], S. 420, [Übers. S.K.]: »*Je pense, donc je suis*, est le mot le plus profond qui ait jamais été dit, et le seul vrai début de toute saine philosophie.«

¹²³ Azouvi, *Descartes et la France*, S. 182.

¹²⁴ Claude Henri De Saint-Simon, *Introduction aux travaux scientifiques du 19^{ème} siècle*, in: Ders., *Ceuvres*, Bd. 6, Paris: Anthropos 1966 [Text von 1808], S. 13 u. 23 f.: »Der Kaiser bräuchte einen wissenschaftlichen Leutnant (*lieutenant scientifique*), der in der Lage wäre, seine Vorhaben zu verstehen und ihm bei ihrer Umsetzung zur Seite zu stehen; er bräuchte einen zweiten Descartes. Mit solchen Führern wären die Arbeiten der Schule herausragend.«

¹²⁵ Zitiert nach Hugo Friedrich, *Descartes und der französische Geist*, Leipzig: Felix Meiner 1937, S. 59.

¹²⁶ Azouvi, *Descartes et la France*, S. 163.

Sinne des gesellschaftlichen Konsenses auf eine bereits nationalistisch interpretierte, verklarte Figur der französischen Geistesgeschichte projiziert. Victor Cousin, Anhänger der parlamentarischen Monarchie und liberaler Philosoph, der zu Beginn der Restauration die Überzeugung gewonnen hatte, er müsse sich für eine »französische Philosophie«¹²⁷ einsetzen, spielte dabei eine kaum zu überschätzende Rolle. Während einer Reise nach Deutschland hatte er im Jahre 1817 Schleiermacher, Goethe und Hegel getroffen, und mit letzterem mehrere Wochen in Heidelberg verbracht, eine Begegnung, die ihn jedoch zu folgendem Schluss führte:

Die neue französische Philosophie [...] wird sich weder von Deutschland noch von England inspirieren lassen; ihre Inspirationsquelle wird eine höhere und zugleich sicherere sein, nämlich die des Bewusstseins und der auf dem Bewusstsein beruhenden Tatsachen.¹²⁸

Descartes wurde bei Cousin zum lebensnahen Eroberer: »Behände, zielstrebig, unverfroren, vertrauend in seine Methode und sein System, sucht er den Kampf auf, ja er provoziert ihn, statt ihn zu meiden«.¹²⁹ Als dem Universitätsprofessor unter der Juli-Monarchie alle öffentlich-politischen Ehren zuteil wurden, fanden seine Vorlesungen außerordentliche Resonanz. Besonders als Mitglied der »Akademie der Moral- und Politikwissenschaften« wurde er, so Jules Simon, zum »Magistrat«¹³⁰ der Philosophie. Seine öffentliche Anerkennung erreichte immer neue Höhen. Er erhielt einen Ruf in den öffentlichen Bildungsrat (*Conseil de l'Instruction publique*), in dem er insbesondere über den Philosophieunterricht waltete, und schaffte es schließlich sogar zum *Pair de France*, was ihm den Spott Heinrich Heines einbrachte, der es bemerkenswert fand, »daß man ein unsterblicher Philosoph und zu gleicher Zeit ein lebenslänglicher Pair de France werden kann«.¹³¹ Die beträchtliche institutionelle Macht, über die er fortan verfügte, nutzte er insbesondere, um Descartes zu einem spezifisch französischen Denker zu stilisieren und eine Descartes-Renaissance einzuleiten, durch die der französische Philosoph zum geistigen Vertreter des liberalen Bürgertums wurde. Sein Interesse an Descartes war vor allem politisch-ideologisch motiviert; tatsächlich trat er recht unverhohlen für eine »Po-

¹²⁷ Macherey, »Y a-t-il une philosophie française?«. Vgl. auch Schütt, *Adoption des »Vaters der modernen Philosophie«*, S. 87 f. und v.a. Zijlstra, *The rebirth of Descartes*, S. 125–157.

¹²⁸ Jules Barthélemy Saint-Hilaire, *M. Victor Cousin, sa vie et sa correspondance*, Paris: F. Alcan 1895, S. 75–76: »La nouvelle philosophie française [...] ne cherchera pas plus son inspiration en Allemagne qu'en Angleterre; elle la puisera à une source plus élevée et plus sûre, celle de la conscience et des faits qu'elle atteste...«

¹²⁹ Victor Cousin, *Le Globe: journal philosophique et littéraire*, Genève: Slatkine 1974 [1824], S. 396 u. 412.

¹³⁰ Jules Simon, *Victor Cousin*, Paris: Hachette & Cie 1887, S. 70: »Er war der Apostel der Philosophie, er wurde zu ihrem Magistrat.«

¹³¹ Heinrich Heine, *Sämtliche Werke*, Amsterdam: M. H. Binger & Söhne 1856, S. 207.

litik der Philosophie«¹³² im Dienste der liberalen Monarchie ein. Neben dem Unterfangen, eine groß angelegte Neuauflage der Werke des Philosophen in die Wege zu leiten, deren erster Band 1824 erschien und in dessen *Prospectus* von 1824 er Descartes als »Vater der neuzeitlichen Philosophie«¹³³ bezeichnete, beeinflussten vor allem seine Reformen des Philosophieunterrichts die Descartes-Wahrnehmung in Frankreich. So wurde der Autor des *Discours de la méthode* in allen Schulbüchern an zentraler Stelle platziert und gepriesen. Der Verleger Antoine Renouard empfahl in seiner Neuauflage das Werk für den Schulunterricht, und der Historiker und Philosoph Joseph Droz schlug vor, es solle in einer erlesenen, staatlich finanzierten Ausgabe an alle öffentlichen Bibliotheken verteilt werden.¹³⁴

Denker der ›ausgewogenen Mitte‹

In den Jahren der ›Restauration‹ ging es den Führungseliten in erster Linie darum, die Französische Revolution ein für allemal zu beenden; die ›Stabilisierung‹ des neuen Frankreichs war ihr Hauptanliegen. »Während der Restauration«, so der Historiker Pierre Rosanvallon, »bildet das Schreckgespenst der Französischen Revolution den Hintergrund allen politischen Lebens«.¹³⁵ Zu den konkreten politischen Maßnahmen zur politischen Befriedung Frankreichs kamen die theoretisch-wissenschaftlichen Bemühungen: Philosophische Interpretationen der französischen Geschichte und der Entwicklung des Verhältnisses von Gesellschaft und politischer Macht sollten zu einer liberalen, gemäßigten Auslegung der revolutionären Ereignisse beitragen. In diesem Sinn setzte sich Cousin dafür ein, die konstitutionelle Monarchie als legitimes Ergebnis der Französischen Revolution darzustellen. Er rückte die Revolution in ein entsprechend gemäßigtes Licht und bemühte sich, einen ›liberalen Descartes‹ als ihren Begründer nicht zuletzt geschichtsphilosophisch glaubhaft zu machen. Die Epoche der Aufklärung beschrieb er als Erbe des Cartesianismus und als Teil einer universellen Philosophie, die im 18. Jahrhundert in der historischen Kontinuität des Cartesianismus ganz Europa erobert habe. Strategisch war diese Darstellung insofern, als der materialistischen Theorie, dem geistigen Sprengstoff der Revolution von 1789, dadurch der argumentative Boden entzogen

¹³² Jean-Pierre Cotten, *Autour de Victor Cousin. Une politique de la philosophie*, Paris: Les Belles Lettres 1992.

¹³³ Schütt, *Adoption des »Vaters der modernen Philosophie«*, S. 87–89. Vgl. auch Zijlstra, *The rebirth of Descartes*, S. 147.

¹³⁴ Joseph Droz, *De la philosophie morale ou des différents systèmes sur la science de la vie*, in: Ders., *Ceuvres*, Bd. II, Paris: Jules Renouard 1826, S. 250 f.: »Descartes' Ruhm (*gloire*) zu vernachlässigen wäre eine namenlose Undankbarkeit (*monstrueuse ingratitude*). Es wäre der Regierung angemessen, eine Prunkausgabe der Werke dieses Philosophen zu drucken und Exemplare in allen öffentlichen Bibliotheken bereitzustellen.« Vgl. Azouvi, *Descartes et la France*, S. 171.

¹³⁵ Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Paris: Gallimard 1985, S. 204. Vgl. auch S. 17 f.

werden sollte. Indem man diese Theorie in eine eigentlich idealistische Tradition stellte, gelangte man zu einer geistesgeschichtlichen Rechtfertigung für ein politisches System, mit dem sich in diesen Jahren weite Teile der französischen Bevölkerung de facto nicht identifizieren konnten. In Descartes wollte Cousin demnach weniger einen Revolutionär sehen als einen Erneuerer, den Vertreter einer »neuen Philosophie«, die »ebenso weit entfernt [ist] vom schweren Joch der scholastischen Autorität wie von der Waghalsigkeit beliebiger Versuche«. Diese Philosophie setzt an die Stelle des »Geist[es] der Revolte [...] eine weise Unabhängigkeit (*une sage indépendance*)«. ¹³⁶ Ob Cousin die im Französischen Mehrdeutigkeit des Adjektivs »sage« – zugleich »weise« und »brav« – intendierte oder nicht, bleibt dahingestellt; jedenfalls entbehrt die faktisch doppelte Bedeutung dieses Wortes in diesem Zusammenhang nicht einer gewissen Ironie und verweist auf die eigentlich politische Funktion des damaligen Descartes-Hypes. Ähnlich liest es sich bei François Guizot, der die gleichen politischen Ansichten wie Cousin vertrat und sie besonders ab der Juli-Revolution als Minister der inneren Angelegenheiten und Unterrichtsminister auf höchster politischer Ebene an die Öffentlichkeit vermitteln konnte. In seinen Augen ist Descartes ein Denker der »ausgewogenen Mitte« (*juste milieu*), er verkörpert eine »Mischung von philosophischer Größe und politischer Gemäßigkeit«. ¹³⁷ So steht Descartes nach Ansicht Cousins und seiner Anhänger für einen dritten, ausgewogenen Weg zwischen den verengten Wegen der Revolutionsgegner und dem extravaganten Irrweg der Demokratie. In ihm halten sich die Prinzipien und die individuellen wie gesellschaftlichen Interessen die Waage. Die Aufmerksamkeit gilt hier nicht, wie bei den Positivisten, der Begründung der neuzeitlichen Wissenschaft, sondern der Vorherrschaft der Vernunft und der Loslösung von Kirche und Klerus. Descartes bleibt der Begründer der Neuzeit, ein grundlegend moderner Denker, aber es ist nunmehr bedeutsam, dass er kein Denker der Revolution im Sinne Robespierres und der Sansculotten ist.

Vertreter der »civilisation«

Zugleich charakterisierten die »Doktrinäre« die vermeintlich cartesianische Einstellung der »ausgewogenen Mitte« als spezifisch französische Haltung und verbanden diese mit dem Begriff der »Zivilisation«. So behauptete Guizot Ende der 1820er Jahre: »Ich glaube man kann ohne Eigenlob sagen, dass Frankreich das Zentrum,

¹³⁶ Victor Cousin, *Fragments philosophiques*, Paris: Didier 1855, S. 95.

¹³⁷ François Guizot, *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, Paris: Michel Lévy Frères 1838, S. 159: »Ce fut à ce mélange d'élévation philosophique et de modération politique, à ce respect rationnel des droits et des faits divers, à ces doctrines à la fois nouvelles et conservatrices, antirévolutionnaires, sans être rétrogrades et modestes au fond, quoique souvent hautaines dans leur langage, que les doctrinaires durent leur importance comme leur nom.«

das Herz der Zivilisation in Europa gewesen ist.«¹³⁸ Dieser Einschätzung schloss sich selbst der kritische Heinrich Heine einige Jahre später zu Beginn der Juli-Monarchie an und trug sie nach Deutschland: Frankreich, dem »Mutterland der Zivilisation und der Freyheit«, setzte er unverwandt die »schmutzige[n] Teutonenstiefel« entgegen.¹³⁹ Den besonderen Zivilisationsgrad führt Heine auf die vermeintlich französische Eigenschaft des »gesunden Menschenverstandes« (*bon sens*) zurück, die einen Zustand des Ausgleichs zwischen verschiedenen Fähigkeiten befördere: zwischen Theorie und Praxis, Geistigem und Gesellschaftsbezogenem, Individuellem und Kollektivem. Dessen sei Deutschland bar, das Land, in dem das Intellektuelle über Gebühr entwickelt sei und kaum Platz für Politisches lasse.¹⁴⁰

Zur gleichen Zeit verband Cousin, der nun auf dem Höhepunkt seines Lehrerfolges war, die französische Zivilisation explizit und emphatisch mit Descartes als Speerspitze eines unaufhaltsamen Fortschritts der Zivilisation:

Meine Herren, sie werden jetzt unmittelbar die Jugend, die Kindheit des philosophischen Geistes, der heute Europa belebt, beobachten können. Was ist des neuen Sokrates' Name, was ist seine Heimat? Unvermeidlich musste er, meine Herren, derjenigen Nation angehören, die auf dem Wege der europäischen Zivilisation am weitesten vorangeschritten war.¹⁴¹

Diese nationalistische Vereinnahmung der Zivilisation sollte den anderen Nationen Europas zwar gewisse zivilisatorische Qualitäten nicht absprechen, behauptet wurde aber doch ein legitimer Führungsanspruch Frankreichs innerhalb Europas. Ein Führungsanspruch, der sich im Übrigen bereits Ende des 18. Jahrhunderts beim Marquis de Condorcet mitteilt, der den Begriff der »Zivilisation« mit Blick auf die Franzosen und Anglo-Amerikaner gebraucht und damit einen »modernen Wert- und Bewegungsbegriff« verwendet, der in Frankreich »eine mobilisierende Amalgamierung von nationalem Sendungsbewusstsein, universalistischem Pathos

¹³⁸ François Guizot, *Cours d'histoire moderne* (1827), in: Ders., *Histoire de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire Romain*, Paris: Victor Masson 1851, S. 6: »je crois qu'on peut dire sans flatterie que la France a été le centre, le foyer de la civilisation de l'Europe.«

¹³⁹ Heinrich Heine, *Französische Zustände*, in: Ders., *Sämtliche Werke*, Bd. VIII, Hamburg: Hoffmann und Campe 1868 [1832], S. 115: »Sollte sich jedoch das Entsetzliche begeben, und Frankreich, das Mutterland der Civilisation und der Freiheit, ginge verloren durch Leichtsinnsinn und Verrath [...] und schmutzige Teutonenstiefel befleckten wieder den heiligen Boden der Boulevards.«

¹⁴⁰ François Guizot, *Histoire de la civilisation en France depuis la chute de l'Empire Romain jusqu'en 1789*, Paris: Pichon et Didier 1829, S. 18–25. Vgl. Rosanvallon, *Le moment Guizot*, S. 160 f.

¹⁴¹ Victor Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie moderne. Deuxième série. (1828–1829)*, Paris: Didier et Ladrangé 1847, S. 17: »Messieurs, vous allez prendre sur le fait la jeunesse, l'enfance de l'esprit philosophique qui anime aujourd'hui l'Europe. [...] Quel est le nom, quelle est la patrie de ce nouveau Socrate? Infailliblement il devait appartenir à la nation la plus avancée. [...] C'est homme est un Français, c'est Descartes. Son premier ouvrage écrit en français est de 1637. C'est donc de 1637 que date la philosophie moderne!«

und Exklusionspotential gegenüber den ›Barbaren‹ enthält.¹⁴² Obgleich noch nicht im Maße solcher Vereinfachung, lassen sich bei Guizot und Cousin doch bereits Vorboten eines begrifflichen Gegensatzes erkennen, der besonders nach dem Ersten Weltkrieg eine wichtige Rolle im deutsch-französischen Verhältnis spielen sollte: die Gegenüberstellung von ›Kultur‹ und ›Zivilisation‹.

2. Kultur und Zivilisation in Deutschland

Die Entstehung eines antagonistischen Begriffspaares

Als prominente Symbolfigur der *civilisation* war Descartes geradezu dazu bestimmt, eine besondere Rolle zu spielen in der Polemik zwischen deutschen und französischen Intellektuellen, einer Polemik, die längst latent vorhanden war, dann aber zu Anfang des 20. Jahrhunderts an Intensität gewann und so den Ausbruch des Ersten Weltkrieges 1914 ideologisch vorbereitete. Das bisher Gesagte legt nahe, dass die ideologischen Scharmützel, die den Ersten Weltkrieg begleiteten, durch die Nationalisierung der Neuzeitlegende vorbereitet wurden: Deutsche Autoren glaubten, sich im Namen der ›Kultur‹ gegen eine für genuin neuzeitlich gehaltene wissenschaftlich-technische ›Zivilisation‹ wenden zu müssen, deren Ursprung jenseits des Rheins zu verorten war. Zu vermuten ist zudem, dass diese Polemik sich auch auf die philosophische Auseinandersetzung mit Descartes auswirkte, die der eigentliche Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ist.

Tatsächlich lud sich, während die europäischen Völker tiefer in die Katastrophe des Ersten Weltkrieges stürzten, das Begriffspaar ›Kultur‹ und ›Zivilisation‹ so sehr nationalistisch auf, dass es zur fest verankerten polemischen Antithese wurde.¹⁴³ In Deutschland lag dem nicht allein das gespannte Verhältnis zum französischen Nachbarn zugrunde, sondern mehr noch eine Zivilisations skepsis, die sich hier zum Ende des 19. Jahrhunderts verbreitete. Ausdruck dieser Skepsis war die Abwertung der Neuzeit und damit auch die Abwertung Descartes' als ihres Repräsentanten. Wenn dem bisher keine Untersuchung nachgegangen ist, so wird die hier vorliegende Studie die Lücke zwar nicht schließen, aber sie kann doch verdeutlichen, dass das Geschehen eng an die ideengeschichtliche Entwicklung der Descartes-Wahrnehmung gekoppelt ist.

¹⁴² Georg Bollenbeck, *Eine Geschichte der Kulturkritik. Von Rousseau bis Günther Anders*, München: C. H. Beck 2007, S. 114.

¹⁴³ Vgl. dazu Jörg Fisch, Art. »Zivilisation, Kultur«, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, hg. v. Otto Brunner, Walter Conze u. Reinhart Koselleck, Stuttgart: Klett-Cotta 1992, S. 679–774. Georg Bollenbeck, Art. »Zivilisation«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Joachim Ritter, Karl Frieder Gründer u. Gottfried Gabriel, Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 2004, S. 1366–79.

Wie sehr mit Ausbruch des Ersten Weltkrieges die Begriffe ›Kultur‹ und ›Zivilisation‹ nationalistisch verstanden und für politische Zwecke usurpiert wurden, zeigt sich an allen Fronten: Für oder gegen die Kultur bzw. die Zivilisation wurde nun gekämpft. Beide Begriffe standen für vermeintlich nationale, sich gegenseitig ausschließende Eigenheiten, und sie artikulierten vor allem die Selbstzweifel der Epoche. Selbst der sich stets bemüht weltoffen gebende Thomas Mann trug seinen Teil zu dieser Konfrontation bei, als er schrieb:

Zivilisation und Kultur sind nicht nur nicht ein und dasselbe, sondern sie sind Gegensätze, sie bilden eine der vielfältigen Erscheinungsformen des ewigen Weltgegensatzes und Widerspieles von Geist und Natur.¹⁴⁴

Was der Autor, der alle tradierten bürgerlichen Werte repräsentierte, als Ausdruck inhärenter Vielschichtigkeit von Natur, Kultur und gesellschaftlicher Entwicklungen beschrieb, wurde zum Schwarz-Weiß umkämpfter Gegensätze. Während der Krieg seinen Lauf nahm, entwickelte sich der kulturkritische Antagonismus von Kultur und Zivilisation besonders in Deutschland so sehr zum nationalen Fanal, dass er bald als Selbstverständlichkeit und überkommene Tradition empfunden wurde, obwohl beide Begriffe doch noch bis in die 1880er Jahre als zwei Seiten derselben Sache, ja geradezu als Synonyme gebraucht worden waren, die ein gemeinsames europäisches Selbstbewusstsein zum Ausdruck brachten, nämlich die damalige Überzeugung, gemeinsam an vorderster Front einer weltgeschichtlichen Fortschrittsbewegung zu stehen.

Dass der Begriff ›Zivilisation‹ seinen Glanz verlor, war jedoch nicht Folge des Krieges, sondern eher latentes Indiz der kommenden Katastrophe. Solange die Ideologie des Fortschritts dominierte, erschien Kultur als Blüte der Zivilisation. Als Industrialisierung und Technisierung sich überschlugen, begann dieser liberale Fortschrittsoptimismus gegen Ende des Jahrhunderts zu schwinden. Die wissenschaftlichen und technischen Fortschritte, so spektakulär sie waren, wurden immer weniger als positiv empfunden.¹⁴⁵ Technisierung und Automatisierung am Arbeitsplatz zerstörten bestehendes gesellschaftliches Gleichgewicht. Wer seinen Arbeitsplatz an die Maschine verloren hatte, war kaum bereit, den Segen der Technik zu empfinden, noch weniger war er bereit, sich mit den neuen Eliten anzufreunden, denen dieselbe Maschine ungeahnte Reichtümer und die daraus resultierende politische Macht einbrachte. Vor allem aber das Bildungsbürgertum sah sich durch den neuen Industriekapitalismus, durch die von ihm verursachten sozialen Gegensätzen in seiner gesellschaftlichen Stellung bedroht und brachte das kulturkritisch zum Ausdruck. Unter dem Sammelbegriff ›Zivilisation‹ wurden nun Aufklärung

¹⁴⁴ Thomas Mann, *Gedanken im Kriege*, in: Ders., *Essays: Frühlingsturm 1893–1918*, hg. v. Hermann Kurze u. Stephan Stachorski, Bd. 1 der *Essays*, Frankfurt a. M.: Fischer 1994 [1914], S. 188.

¹⁴⁵ Dazu u.a.: Bollenbeck, *Eine Geschichte der Kulturkritik*, S. 155 f.

und Cartesianismus mit all dem verbunden, was die Dekadenz der Gegenwart auszumachen schien. Das Begriffspaar ›Kultur‹ und ›Zivilisation‹ wurde zunehmend zur Antithese, in der sich die ambivalente Einstellung zur Neuzeit äußerte.

Descartes zwischen den Fronten

Der so gewachsene Gegensatz fügte sich vorzüglich in den kriegsbedingten ideologischen Missbrauch der Philosophie. In Frankreich wurde der französische, und das bedeutete zugleich: der cartesianische Geist zur Bastion des ›Menschlichen‹ und zur Waffe gegen das, wie es Denys Chochin, Mitglied der *Académie française*, zu Beginn des Krieges formulierte, »Riesenhafte« oder »Rigide« (*l'énorme ou le rigide*) des deutschen Geistes.¹⁴⁶ Kurz nach dem Krieg zog Henri Berr, Philosoph und Begründer der *Revue de synthèse historique*, nicht weniger chauvinistisch und selbstgefällig folgenden Schluss: »Der französische Geist hat Frankreich und die Menschheit an der Marne gerettet.« Niemand anders war mit dem *esprit français* gemeint als der inzwischen sakralisierte Descartes, der »Heilige des französischen Denkens«.¹⁴⁷

Währenddessen ließ es sich Rudolf Eucken, ein in Deutschland zu Beginn des Krieges als Literatur-Nobelpreisträger gefeierter Intellektueller, angelegen sein, den eigentlich wenig kriegerischen Immanuel Kant als unbeschränkt für kriegsverwendungsfähig zu erklären. Dessen »herber und kräftiger Idealismus, ein Idealismus der Tat«, bilde die Grundlage, um »allen Gegnern draußen und drinnen zu trotzen«.¹⁴⁸ In dieser »schwere[n], gewaltige[n] Zeit«, schrieb seinerseits Hermann Cohen im Vorwort zur dritten Ausgabe von »Kants Theorie der Erfahrung« von März 1918 im für die Kriegsideologie typisch erbaulich-pathetischen Ton, gehe es um die »Würde des deutschen Geistes«; auf dem Spiel stehe nichts Geringeres als die »Schicksalsfrage« (KTE, XIX). Indem er diese ideologisch überfrachteten Begriffe übernahm, schloss Cohen sich vorbehaltlos der in den Kriegsjahren ubiquitären Kriegsrhetorik und den ›Ideen von 1914‹ an. Dies ist umso bemerkenswerter, als Cohen sich doch andererseits von »nationalistische[r] Überhebung« distanzierte.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Chochin zitiert nach Azouvi, *Descartes et la France*, S. 295. Vgl. dazu auch: Martha Hanna, *Mobilization of Intellect. French Scholars and Writers during the Great War*, Cambridge: Harvard University Press 1996, v.a. Kap. 4.

¹⁴⁷ Henri Berr, *La guerre allemande et la paix française: le Germanisme contre l'esprit français. Essai de psychologie historique*, Paris: Renaissance du livre 1919, S. XV: »Descartes est notre patron intellectuel, le Saint de la pensée française. [...] L'Allemagne clamera qu'elle a succombé à un ›monde d'ennemi‹. En réalité c'est l'esprit français qui l'a vaincue. C'est l'esprit français qui a sauvé la France et l'humanité, sur la Marne.«

¹⁴⁸ Rudolf Eucken, *Die Träger des deutschen Idealismus*, Berlin: Ullstein 1915, S. 69.

¹⁴⁹ Cohen, KTE, S. XXIV. Vgl. zu den ›Ideen von 1914‹ als Gegenreaktion auf die ›Ideen von 1789‹ z.B. den Beginn von Domenico Losurdo, *Die Gemeinschaft, der Tod, das Abendland. Heidegger und*

Den Krieg schob er im Grunde einem vermeintlich französischen Missverständnis des ›deutschen Geistes‹ in die Schuhe. Diesen ›Geist‹ wollte er als einen philosophischen verstanden wissen und beanspruchte so für sich als Philosophen implizit politisches Mitspracherecht. Da »die Eigenart des deutschen Wesens im tiefsten Zentrum auf seiner Philosophie beruht, und [...] die Eigenart seiner Philosophie in Kant und in keinem anderen neben ihm wurzelt« (KTE, XXI), gehe es letztlich um das Erbe Kants; und war nicht er, Cohen, als Begründer des Marburger Neukantianismus, ein Vertreter, wenn nicht *der* bedeutendste Vertreter und Verteidiger dieses Erbes?

Wenn Cohen im Dreischritt ›deutsches Wesen‹, Philosophie und Kant aufs Engste miteinander verknüpfte und aus dieser Verknüpfung den Schluss zog, Kant sei der »Heros des Deutschen Geistes« (KTE, XIV), so zeigt sich darin der Einsatz des Marburger Neukantianismus an der geistigen Kriegsfront. Die ›weltgeschichtliche Originalität‹ der deutschen Kultur beruhe, so Cohen, auf der Wahrung der Selbstständigkeit der Vernunft, die ihre Gegenstände im ›Grundlegen‹ erzeugt und nicht als gegebene Objekte der Außenwelt entgegennimmt; der erkenntnistheoretische Idealismus, als dessen eminente Vertreter sich die Marburger Neukantianer verstanden, ist hier unmittelbar greifbar. Der politische Anspruch von Cohens Kriegstext wird im Übrigen recht deutlich, wenn auf den deutschen Geist als universale Instanz verwiesen wird, die als solche den deutschen Anspruch auf politische und ethische Führung in Europa rechtfertige. Das schließe die Wiederaufnahme des Dialogs mit fremden Völkern zwar in keiner Weise aus, allerdings sei die europäische Vorreiterrolle Deutschlands Voraussetzung.¹⁵⁰

Ausgehend von der Nationalisierung der Neuzeitlegende konnten so während des Ersten Weltkrieges Descartes und Kant gegeneinander in Stellung gebracht werden. Erst indem der begriffliche Gegensatz ›Kultur und Zivilisation‹ in den Jahren der Weimarer Republik durch diese kriegerische Konfrontation übersteigert und im öffentlichen Bewusstsein zementiert wurde, konnte Descartes in Deutschland zum Inbegriff des französischen Geistes werden. Dessen »abgrenzenden, schematisierenden Einheits- und Ordnungssinn« glaubte beispielsweise der Romanist Hermann Platz 1930, vom »unendlichen Drang« des deutschen Geistes mitsamt seiner Fähigkeit, »gleichzeitig viele Dinge im Blickfeld« [zu] behalten«¹⁵¹, wertend unterscheiden zu müssen. In solch' stereotyper Gegenüberstellung geriet Descartes zum Denker der Analyse, der dem Leben nicht gerecht werdenden Vereinfachung, kurz zum überholten Denker einer nicht mehr großen *grande nation*. Dass diese Gegenüberstellung anti-cartesianischer Faktur war, wird deutlich, wenn dem fran-

die Kriegsideologie, Stuttgart (u.a.): J. B. Metzler 1995.

¹⁵⁰ Vgl. Kurt Flasch, *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg*, Berlin: Fest 2000, S. 315–316.

¹⁵¹ Hermann Platz, *Deutschland und Frankreich. Versuch einer geistesgeschichtlichen Grundlegung der Probleme*, Frankfurt a. M.: Moritz Diesterweg 1930, S. 38.

zösischen Klassizismus, als dessen eminenter Vertreter Descartes genannt wird, »Anspruch auf Weltherrschaft, Gewaltpolitik, Militarismus, Universalität nur unter Führung Frankreichs«¹⁵² unterstellt wird.

Gegenstand der folgenden Kapitel sind die Gedanken und Dialoge unterschiedlicher Autoren, die sich auf der oft abstrakten Ebene akademischen Philosophierens mit Descartes und seinem geschichtlichen Einfluss auseinandersetzen. Aus dem bisher Gesagten ist deutlich, wie falsch es wäre anzunehmen, solche Erörterungen seien unbeeinflusst von scheinbar ephemeren gesellschaftlichen und politischen Strömungen und von der Problematik nationaler Identitäten. So empfand sich die Marburger Descartes-Lektüre durchaus nicht als kulturkritisch oder gar als politisch, aber es ist dennoch von großem Interesse, in ihrem Umgang mit Descartes in den 1880er und 1890er Jahren die Wurzeln eines deutschen Anti-Cartesianismus zu suchen, der ein halbes Jahrhundert später einmündete in politische Fluten, die einen Kontinent in den Abgrund rissen.

Scheinbar jenseits aller politischen Entwicklungen wurde die Descartes-Rezeption der Neukantianer, Husserls und Heideggers durch die jeweilige Einstellung zur Moderne, zu der durch Naturwissenschaft und Technik bestimmten Neuzeit geprägt. Unterirdisch aber blieben Politik, Nationalität und Tradition historisch leitender Ideen verknüpft, und so bestimmte – auch ohne, dass es bewusst wahrgenommen wurde – die jeweils spezifische Sicht auf Naturwissenschaft und Technik die Einstellung der deutschen Philosophen zu Frankreich und zu Descartes. Wo bleibt im Zeitalter der Technisierung die Rolle der Philosophie? Bestimmt Philosophie oder die Technik die Kultur? Wie ist mit dem von den Naturwissenschaften erhobenen Anspruch auf das Monopol der Wissenschaftlichkeit umzugehen? Wie mit der existenziellen Orientierungslosigkeit, die aus diesem Anspruch folgt? Diese Problematik ist größter gemeinsamer Teiler, der drei im Folgenden untersuchten Denkrichtungen. Der Blick bleibt dabei auf die erkenntnistheoretische Kernfrage gerichtet, auf die Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer erkenntnistheoretischen Begründung, und damit bleibt er gerichtet auf Descartes, auf den Protagonisten der Moderne als philosophische und auch ideologische Referenz.

¹⁵² Otto Grautoff, *Die Maske und das Gesicht Frankreichs*. In *Denken, Kunst und Dichtung*, Stuttgart/Gotha: Friedrich Andreas Perthes 1923, S. 137.

ZWEITER TEIL:
DESCARTES IN MARBURG. MATHEMATIK
ALS PHILOSOPHISCHES DENKMODELL



Als im Rahmen der französischen Feierlichkeiten zu Descartes' 300. Geburtstag 1896 ein Band der *Revue de métaphysique et de morale* veröffentlicht wurde, schrieb auch Paul Natorp einen Beitrag. Tatsächlich war er derjenige, der mit seiner Dissertation zu Descartes bereits vierzehn Jahre zuvor die Leitlinien der Marburger Descartes-Lektüre festgelegt hatte und daher gewissermaßen als Vertreter der deutschen Rezeption des französischen Nationalphilosophen auftreten konnte. Gleich zu Beginn seines Beitrages erklärte er, die Gelegenheit nutzen zu wollen, eventuelle Missverständnisse zu klären, denn man habe seinen Text von 1882 meist als ein »Geschichtsbuch« gelesen und den ihn bestimmenden »Gesichtspunkt«¹ nicht verstanden. Ihm sei es um den kritischen Idealismus im Sinne Kants gegangen, so wie er für die gegenwärtigen philosophischen Probleme von Bedeutung sei.

Natorps Korrekturversuch pro domo ist in mehr als einer Hinsicht interessant: Er offenbart zum einen, dass es den Marburgern nicht darum zu tun war, sich Descartes als Philosophiehistoriker zu nähern. Zum anderen verrät er etwas über die Reaktion der Leserschaft auf den Marburger Umgang mit der philosophischen Vergangenheit; dass dieser Umgang irritierte, zeugt von seiner Besonderheit und Neuartigkeit im Kontext deutsch-französischen philosophischen Denkens. Die Irritation war auch bedingt durch die Unklarheit der philosophiegeschichtlichen Prämissen der Marburger, denn ihr Verständnis des Verhältnisses von Philosophie und Geschichte hatten sie nicht dargelegt, und zudem schien ihr Verständnis der Philosophie als Wissenschaftstheorie ihren historischen Anschauungen nicht zu entsprechen.

Hauptziel der folgenden Überlegungen ist es, die philosophischen Gründe für das besondere Interesse der Marburger Philosophen an Descartes verständlich zu machen. Warum wurde ihnen die neukantianische Rückbesinnung zum Anlass, sich auch mit dem französischen Denker auseinanderzusetzen? Warum schienen ihnen gewisse Aspekte seines Denkens der Aktualisierung Kants zu entsprechen? Die neukantianischen Argumente sind von den prinzipiellen Beweggründen der Marburger nicht zu trennen. Was verraten ihre Aussagen über ihre philosophischen Positionen, aber auch über ihre Bemühungen, auf bestimmte Probleme ihrer Zeit zu reagieren, also, um mit Foucault zu sprechen, über ihre diskursiven Strategien?

¹ Paul Natorp, »Développement de la pensée de Descartes depuis les ›Regulae‹ jusqu'aux ›Méditations‹«, in: *Revue de métaphysique et de morale* 4 (1896), S. 416–432, hier S. 416.

In dem Versuch, diese Fragen angemessen zu beantworten, sollen die jeweiligen Ausführungen der drei Vertreter der besagten Schule weitgehend analog behandelt werden. Zwar bezeichnet weder der Neukantianismus als solcher noch die Marburger Schule eine einheitliche Denkrichtung, beide können trotz aller Variabilität im Einzelnen aber doch betrachtet werden als eine charakteristische »Forschungsorientierung und eine bestimmte Art und Weise die Probleme anzugehen«.² Natorps kritische, nicht-empirische Psychologie distanziert sich zwar deutlich von Cohens entschiedener Ablehnung jeglicher Psychologie³, trotzdem ist die Marburger Descartes-Rezeption weitgehend einheitlich. Obgleich sich Cohen in einem geringeren Maße als Natorp und Cassirer mit Descartes beschäftigte, so dass geschrieben worden ist, er sei »Descartes immer aus der Ferne angegangen, ohne sich wirklich für ihn zu interessieren«⁴, stimmen seine gelegentlichen und oft nur sporadischen Ausführungen weitgehend mit den Positionen seiner Schüler überein. Die Spärlichkeit seiner Äußerungen zeugt nicht von Desinteresse, sie resultiert eher aus Cohens Überzeugung, Natorp habe mit seiner Dissertation von 1882 das Verhältnis zu Descartes bereits ausreichend bearbeitet.⁵

Von primärem Interesse ist hier nicht das breite Spektrum aller Detailanalysen, denn es geht schließlich nicht um die Descartes-Rezeption der Marburger *an sich*, sondern um ihre philosophische und kulturelle Rolle. Relevant sind daher vor allem die wesentlichen Aspekte ihrer Auslegung. In diesem Sinne wird zunächst der Kontext des Marburger Wirkens umrissen. Die Hinwendung zu Descartes kann nur dann hinlänglich verstanden werden, wenn deutlich wird, was für die Marburger, aber auch für die Heidelberger Neukantianer philosophisch und auch kulturell auf dem Spiel stand. In diesem Zusammenhang ist besonders auf die angestrebte Neuorientierung der Philosophie angesichts der wachsenden Vorherrschaft der empirischen Wissenschaften einzugehen. Anschließend werden die impliziten philosophiegeschichtlichen, aber auch geschichtsphilosophischen Voraussetzungen der Marburger betrachtet. Wie verstehen sie das Verhältnis der Philosophie zur Philosophiegeschichte? Auf welchem Geschichtsverständnis beruht ihre Descartes-Rezeption? Ohne Antwort auf diese Frage würden die philosophischen Argumente zu Descartes allein mehr Verwirrung stiften als Klarheit schaffen.

² Eric Dufour, *Les néo-kantiens: valeur et vérité*, Paris: Vrin 2003, S. 173.

³ Vgl. ebd., S. 83 f.

⁴ Dufour, »Descartes à Marburg«, S. 483.

⁵ Cohen verweist in seiner historischen Einleitung zu KTE (S. 38) explizit auf Natorps Dissertation.

I. Philosophie in der Krise

1. Die empirischen Wissenschaften und das verlorene Ansehen der Philosophie

Empirie und Spekulation

Mitte des 19. Jahrhunderts geriet in Deutschland die Philosophie als Wissenschaftlichkeit beanspruchendes Fach in Bedrängnis. Es herrschte das »Gefühl einer tiefgreifenden Krise«⁶, einer Krise, die sich aus dem Zusammenspiel verschiedener Faktoren ergab. Das politische Geschehen und vor allem das Scheitern der Revolution vom März 1848 wurden zum besonderen Anlass, indem es die eigentliche Ursache, die unterschwellige philosophische Entmutigung, verstärkte und sie so stark in das öffentliche Bewusstsein brachte, dass dies den Ideen des neuen kämpferischen Sozialismus im Sinne des 1847 veröffentlichten kommunistischen Manifests verstärkten Auftrieb gab.⁷ Jedenfalls zwang die Krise die deutsche Philosophie, sich mit ihrer neueren Vergangenheit auseinanderzusetzen.

Hegels Tod im Jahre 1831 ist der symbolische Meilenstein des verlorenen Vertrauens in die abstrakte Vernunft; er signalisiert das Ende der spekulativen philosophischen Systeme. Die Identitätskrise der Philosophie erreichte ihren Höhepunkt im Jahrzehnt nach der Revolution von 1848, aber die Krise dauerte an. Im Hinblick auf die Rolle der Philosophie an den deutschen Universitäten zu Beginn des Kaiserreichs schrieb Natorp gegen Ende des Ersten Weltkrieges:

Sie [die Philosophie – S.K.] galt fast allgemein an den Hochschulen, vollends draußen, als ein Treiben neben der Wissenschaft her, ein armselig ziel- und weg-unsicheres, dilettantisches Tasten [...]. Wie stach dagegen ab die [...] schöpferische Arbeit der Erfahrungswissenschaften, der Natur- wie Menschheitsforschung.⁸

⁶ Klaus Christian Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus: die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, S. 354.

⁷ So schrieben Friedrich Engels und Karl Marx 1847: »Der Kommunismus wird bereits von allen europäischen Mächten als eine Macht anerkannt« (*Manifest der Kommunistischen Partei*, Stuttgart: Reclam 1997 [1848], S. 19.).

⁸ Paul Natorp, *Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems*, Berlin: Reuther & Reichard 1918, S. 5.

Dass das spekulative Denken in Misskredit geriet, lag nicht so sehr an der Vielfalt konkurrierender Denksysteme, von denen jedes Gültigkeit beanspruchte, sondern vor allem am unaufhaltsamen Fortschritt der Wissenschaften. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte sich die exakte Wissenschaft endgültig und für alle sichtbar als eine von der Philosophie unabhängige Aktivität etabliert. Um 1850 herrschte, angesichts der Fülle höchst eindrucksvoller und einflussreicher wissenschaftlicher und technischer Entdeckungen, ein »quasi-natürliche[r] Glaube an die Allmacht und an die normative Kraft von Wissenschaft, der gegenüber philosophische Kritik [...] ohnmächtig und irrelevant geworden zu sein sch[ie]n.«⁹ Wissenschaftlichkeit schien fortan denjenigen Wissensformen vorbehalten, die sich auf empirisch verifizierbare Tatsachen stützten und die Auslegung aller Phänomene ihrer eng definierten, exakten Beschreibung unterordneten. »Über Vernunft und Unvernunft, [...] über [...] Menschen als Subjekte [der] Freiheit« (Krisis, 4) hatte das, was als ›Wissenschaft‹ anerkannt wurde, im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts bereits nichts mehr zu sagen. Descartes' ›heroisches‹ Projekt einer Begründung des Wissens auf sicheren Grundlagen schien gescheitert.

Angesichts der Fülle wissenschaftlicher Entdeckungen, angesichts ihrer scheinbar unumstößlichen Gewissheiten wurde die Philosophie weit in den Hintergrund gedrängt, sie schien nichts weiter als leere Forderungen und willkürliche, abstrakte und irrealen Behauptungen aufzustellen. Wissenschaftlicher Fortschritt und die Aufspaltung der Wissenschaft in Einzelfächer mit unterschiedlicher Methodik brachten unerhörte technische Erfolge, verursachten aber auch einen Bedeutungsverlust der Geisteswissenschaften, der den Status und die Perspektiven der Philosophie in Frage stellte und dazu zwang, das Wesen der Wissenschaften ganz neu zu überdenken.

Im Vordringen der praktischen Wissenschaften und der durch sie mitausgelösten industriellen Revolution sah man einen Bruch mit dem Hegel'schen Denken, eine Wandlung der Naturwissenschaft nicht bloß zur Konkurrentin der Philosophie, sondern zum Gegenmodell, das Sinn und Berechtigung der Philosophie in Frage stellte. Je autonomer die unterschiedlichen wissenschaftlichen Bereiche wurden, umso weniger Berechtigung blieb der Philosophie für ihren tradierten Anspruch, über den Einzelwissenschaften zu stehen. Wo es niemandem mehr möglich war, den gesamten wissenschaftlichen Fortschritt zu überblicken, musste auch die Vorstellung einer ersten und höchsten Wissenschaft als Lenkerin der Einzelwissenschaften aufgegeben werden. In dieser Entwicklung und angesichts der Komplexität der praktischen Wissenschaften und ihrer Techniken war das Postulat einer alle Wissenschaft dominierenden Vernunft nicht mehr haltbar, die Forderung nach einem übergreifenden Allgemeinwissen erwies sich als unerfüllbar. Das frühere Weltreich der Philosophie war zerfallen in erfolgreiche, aber vielfach miteinander kon-

⁹ Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland. 1830–1933*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1999 [1983], S. 90.

kurrierende und einander fremde Provinzen. Dieses kulturgeschichtliche Phänomen beschrieb Cassirer 1918 rückblickend so:

Was von der Philosophie, an Aufgaben und an Fragen, zurückgeblieben war: das konnte – so meinte man – nur dadurch erhalten und gerettet werden, daß es an die Einzelwissenschaften – an die Physik und die Chemie, an die Biologie und die Entwicklungsgeschichte, an die Soziologie und Geschichte verteilt wurde.¹⁰

Es ist nicht überraschend, dass Descartes' Philosophie, der bereits die Aufklärer mangelndes *esprit d'observation* vorgeworfen hatten, in Deutschland im Kontext der vorherrschenden empirischen Wissenschaftsauffassung kaum Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Dass Hegel ihn als Heros der Neuzeit bezeichnet hatte, trug nicht dazu bei, das Interesse für ihn zu befördern, da in diesen Jahren Hegels Philosophiegeschichte als Ergebnis eines weltfremden, unwissenschaftlichen Systemdenkens galt. So war Descartes eigentlich nur noch als Gegenstand der sich unter dem Einfluss der Historisierung institutionalisierenden Philosophiegeschichtsschreibung von Interesse. Deutlich wird das Desinteresse an seinem Denken in Deutschland im Übrigen publizistisch daran, dass Mitte des 19. Jahrhunderts einige, insgesamt aber überraschend wenige Übersetzungen der Schriften Descartes' vorlagen. Kuno Fischer, Professor in Heidelberg, Neukantianer und Autor einer umfangreichen Philosophiegeschichte und eines damals sehr einflussreichen Werkes über Kant, hatte als erster den *Discours de la méthode* (1637), die *Meditationes de prima philosophia* (1641) und die *Principia philosophiae* (1644) unter dem Titel »Hauptschriften zur Grundlegung seiner Philosophie« übersetzt, die 1863 beim Mannheimer Verlag Bassermann erschienen. In der Vorrede erklärte er, dass es zwar Verweise gebe auf »deutsche Uebersetzungen einiger Schriften Descartes' [...] aus älterer Zeit«, er habe diese aber nicht ausfindig machen können. Und »aus neuerer Zeit kenne ich keine auch nur dem Namen nach«, so dass er »in Betreff dieser Arbeit keinen Vorgänger« habe.¹¹ Fischers Übersetzung gab den Anstoß zu einer weiteren, die Julius Hermann von Kirchmann sieben Jahre später in vier Bänden beim Berliner Verlag Heimann vorlegte, bevor sie 1897 im Rahmen der Jubiläumsausgabe von Fischers »Geschichte der neuern Philosophie« dann ihre vierte Auflage erlebte.¹² Auf dieser Grundlage legte schließlich Artur Buchenau zu Beginn des 20. Jahrhunderts bei Felix Meiner eine neue Übersetzung in vier Bänden vor und übersetzte 1915 die *Meditationes* erstmalig vollständig. Diese Übersetzung erfuhr zahlreiche Wiederauflagen und einige Bearbeitungen.¹³ Die ersten Übersetzungen

¹⁰ Ernst Cassirer, *Zur Lehre Hermann Cohens*, Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 2001 [Text von 1918], S. 494–495.

¹¹ Fischer, *Vorwort zu Descartes' ›Hauptschriften‹*, S. iii.

¹² René Descartes, *René Descartes' philosophische Werke*, Leipzig (u.a.): Dürr (u.a.) 1870 [4 Bde.].

¹³ Ders., *Philosophische Werke*, Leipzig: Felix Meiner 1911 [4 Bde.].

Descartes' entstanden also im Zusammenhang mit dem Neukantianismus. Im Vorwort zur ersten deutschen Herausgabe des Originaltexts der *Regulae ad directionem ingenii* bedankte sich Artur Buchenau 1907 bei den Marburger Neukantianern für ihre »bewährten Ratschläge«. ¹⁴ Dieses neue Interesse an Descartes ist Ausdruck einer beginnenden Reaktion auf die Vorherrschaft des empirischen Wissenschaftsmodells. Die Neukantianer machten es sich zur Aufgabe, den sich allmählich auftuenden Zwiespalt von Wissenschaft und Kultur zu schließen. Dabei war in ihren Augen das wesentliche Problem erkenntnistheoretischer und nicht etwa politischer Natur.

Entpolitisierung der akademischen Philosophie

Dass Hegels Idealismus in Verruf geriet, hing in nicht geringem Maße mit dem Scheitern der Revolution von 1848 zusammen. Angesichts der Niederschlagung der Revolution und der polizeilichen Verfolgungen gewannen selbst die Hegelianer den Eindruck, die Geschichte verlaufe nicht nach dem von Hegel aufgestellten Schema. In der von Enttäuschung und Ratlosigkeit geprägten Atmosphäre revidierten viele, die zur deutschen Intelligenz gehörten und die Meinung des Bürgerturns bestimmten, ihr Urteil und kamen zu der Überzeugung, es gebe letztlich wohl doch keine vernunftgesteuerte geschichtliche Teleologie. Wenn weite Teile des liberalen Bürgertums dem Idealismus eine Absage erteilten, so hing dies auch damit zusammen, dass das »spekulativ-theoretisch[e] Denken« für die »bedrohliche politische Radikalität und für das Fiasko der Revolution verantwortlich gemacht« ¹⁵ wurde.

Eine weitere, weniger philosophische als praktische Konsequenz der gescheiterten Revolution war die »Akademisierung und Entpolitisierung der Universitätsphilosophie«. ¹⁶ Während in den Jahrzehnten nach der Französischen Revolution die Philosophie Hegels, besonders seine 1821 erschienene »Rechtsphilosophie«, eine wichtige Quelle des deutschen politisch-philosophischen Selbstverständnisses gewesen war, war die zweite Hälfte des Jahrhunderts in Deutschland von politischer Resignation geprägt. Das wirkte sich in besonderem Maße auf die Philosophie aus. Während die Linkshegelianer in die äußere und die Rechtshegelianer in die innere Emigration gingen, setzte sich die Philosophie Schopenhauers durch, der sich nie sonderlich dafür interessiert hatte, die gesellschaftspolitischen Mechanismen zu verstehen. Für ihn war soziale Ungleichheit notwendige Konsequenz der

¹⁴ Artur Buchenau, »Vorrede«, in: René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, Leipzig: Dürr 1907, S. III–IV, hier S. IV.

¹⁵ Bollenbeck, *Eine Geschichte der Kulturkritik*, S. 143.

¹⁶ Ulrich Sieg, *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1994, S. 29.

Ungleichheit der Charaktere und des ohnehin verwerflichen menschlichen Wesens. Ihm galt die Polizei in erster Linie als Schutz der Rechtschaffenen gegen den »kenntniß- und urtheilslosen großen Haufen«, dies »rohe Material«¹⁷, das es in Schach zu halten gelte. Die »außerordentliche Spätwirkung Schopenhauers« zeugt, so Hermann Lübbe, von der »politische[n] Resignation eines Bürgertums, das darauf verzichtet hatte, die Sache des Staates als seine eigene Sache zu betrachten und in die Hand zu nehmen, und sich stattdessen darauf beschränkte, tags seine Geschäfte und abends die Metaphysik der Verneinung des Willens zum Leben zu kultivieren«.¹⁸ Das lag auch daran, dass es in den Jahren nach 1848 für die Intellektuellen in Deutschland gefährlich geworden war, sich mit politischen Fragen, welcher Art auch immer, auseinanderzusetzen. Mehrere Philosophen, die dies dennoch taten, so beispielsweise Kuno Fischer, wurden gezwungen, ihre Universitätskarriere zu beenden. Die Jahre nach der März-Revolution waren geprägt von politischer Verfolgung und allgegenwärtiger Bespitzelung. Protagonisten beschrieben sie als eine Periode, in der »man kaum ohne polizeiliche Überwachung selbst eine harmlose philosophische Besprechung [...] vorzunehmen wagte«.¹⁹ Die so erzwungene Entpolitisierung trug dazu bei, das Ansehen der akademischen Philosophie zu mindern, da nun an den deutschen Universitäten niemand mehr Antworten geben konnte oder wollte auf die immer drängender werdenden Fragen der vom Verlust der geistigen Freiheit besonders betroffenen Studenten. Die Philosophie befand sich an einem Scheideweg: Sollte sie verstummen oder konnte sie sich der Frage nach ihrer eigenen Rechtmäßigkeit und nach der Grundlage ihrer Existenz stellen?

Erfolg und Vordringen des marxistischen Denkens waren ein weiterer Faktor der philosophischen Krise. Eine kommunistische Interpretation dieser Epoche wie die Georg Lukács' macht deutlich, wie sehr die Revolution von 1848 die politisch-ideologischen Positionen, aber auch die philosophischen verhärtete und polarisierte: »Im allgemeinen läßt sich sagen, daß der Ausgang der Revolution von 1848 die Niedergangsperiode der bürgerlichen Ideologie bestimmt«.²⁰ Die marxistische Auffassung, nach welcher Weltanschauung und gesellschaftliches Bewusstsein Produkte der sozialen Verhältnisse sind, wuchs aus den Umwandlungen der sozialen Strukturen und den resultierenden Lebensumständen. Diesen Standpunkt brachte Karl

¹⁷ Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, in: Ders., *Werke*, hg. v. Ludger Lütkehaus, Bd. 5, Zürich: Haffmans 1988 [Erstveröff. 1851], § 127, S. 229 u. 228. Zu Frauen hatte er im Übrigen eine ähnliche Einstellung: »Alle Weiber, mit seltenen Ausnahmen, sind zur Verschwendung geneigt. [...] Eben darum bin ich der Meinung, daß die Weiber nie ganz mündig werden, sondern stets unter wirklicher männlicher Aufsicht stehen sollten« (S. 268).

¹⁸ Hermann Lübbe, »Die politische Theorie des Neukantianismus und der Marxismus«, in: Helmut Holzhey (Hg.), *Hermann Cohen*, Frankfurt a. M. (u.a.): Peter Lang 1994, S. 229–46, hier S. 230.

¹⁹ Zitiert nach ebd., S. 229.

²⁰ Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin (u.a.): Luchterhand 1962 [Erstveröff. 1954], S. 270.

Marx mit seinem lapidaren und einprägsamen Ausspruch auf den Punkt: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kommt aber darauf an, sie zu *verändern*«. ²¹ Damit formulierte er zugleich, was für die Philosophie Mitte des 19. Jahrhunderts allen sichtbar auf dem Spiel stand. Sollten die Denker nun die politische Arena betreten und sich in die Wirren des Klassenkampfes stürzen? Wer in der Kontinuität der traditionellen Philosophie stand, hatte sich dieser Frage zu stellen, und so musste die materialistische Philosophie auf politischen und ideologischen Widerstand stoßen, musste aber auch jenseits von Pro und Contra höchste Aufmerksamkeit finden. Die *Geschichte des Materialismus* von Friedrich Albert Lange aus dem Jahre 1865, in der er seine agnostischen Positionen durch die neuen physiologischen Entdeckungen stützte und begründete, stieß insbesondere bei den zukünftigen Neukantianern auf beträchtliches Interesse, denn im sogenannten ›Materialismustreit‹ äußerten sich die durch den Fortschritt der Wissenschaften provozierten Konflikte untrennbar miteinander verknüpft. »Das Materialismusproblem«, so Ernst-Wolfgang Orth, »war im 19. Jahrhundert der Indikator einer allgemeinen Orientierungskrise«. ²² Der dem Fortschritt der Wissenschaft und Technik parallele Erfolg des Materialismus schien der Tod tradiert Philosophie und all ihrer Ziele zu sein; wo Spezialistentum auf allen Gebieten triumphierte, hatte die Frage nach einheitlich übergreifendem Verständnis ihren Sinn verloren. Die Debatten galten also der Suche nach einem neuen Standpunkt, einer neuen Synthese: Wie ist die Evolution einer aus dem industriellen Wachstum geborenen und von ihm geprägten Gesellschaft zu verstehen, und wie ist in einer solchen Gesellschaft eine allgemeine Wissenschaft jenseits der Einzelwissenschaften möglich und noch zu rechtfertigen? Langes Hauptwerk wurde in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts deshalb viel Aufmerksamkeit zuteil, weil es keine neutrale Ideengeschichte ist, sondern eine Studie, welche den damals drängenden Fragen nachgeht und einen Lösungsvorschlag parat hält: die Rückkehr zum Kritizismus kantscher Prägung, um so der nicht mehr überheblich als ›Universalwissenschaft‹, sondern bescheiden verstandenen Philosophie als ›Allgemeinwissenschaft‹ respektive ›Wissenschaftslehre‹ ihren wissenschaftlichen Platz zu sichern.

Rückkehr zu Kant

In diesem Kontext philosophischer Krise versuchten die zwei Hauptvertreter der sogenannten neukantianischen Bewegung, die Heidelberger Schule einerseits und

²¹ Karl Marx, »Thesen über Feuerbach«, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 3, hg. v. Ludwig Arnold, Berlin: Dietz 1990, S. 5–8, hier S. 7.

²² Ernst-Wolfgang Orth, »Die Einheit des Neukantianismus«, in: Ders./Helmut Holzhey (Hg.), *Neukantianismus: Perspektiven und Probleme*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1994, S. 24 f.

die Marburger Schule andererseits²³, durch die Rückkehr zu Kant, der Philosophie ihre Existenzberechtigung zurückzugeben und zu sichern. Die neukantianische Philosophie war zweifellos eine Reaktion auf die Identitätskrise, in der sich die Philosophie nach Hegels Tod befand, ein bemerkenswerter Versuch, die Philosophie durch Neuorientierung hin zur sogenannten »Erkenntnistheorie«²⁴ und Wissenschaftstheorie zu rehabilitieren. Es sollte die Philosophie eine grundlegende Rolle gegenüber den Wissenschaften zurückgewinnen. So verweist beispielsweise Natorp in seiner Dissertation darauf, dass die Philosophie »ein wenig die Orientierung verloren« hat. Denn sie droht in der »breite[n] Strömung der historischen Untersuchung« unterzugehen. Ziel ist es, sie zurück in das »Fahrwasser einer sichern *Wissenschaft*« zu bringen.²⁵ Gekennzeichnet waren die neukantianischen Bemühungen von neuartiger philosophischer Bescheidenheit, gepaart mit einem hohen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit und Zurückhaltung in politischen Fragen.

Der Aufruf »Rückkehr zu Kant!« ist dem Neukantianismus allerdings nicht vorbehalten. Die Überzeugung, der deutsche Idealismus sei ein Irrweg gewesen und man müsse nun wieder bei Kant ansetzen, teilten auch Jakob Friedrich Fries, Johann Friedrich Herbart sowie deren Schüler, und nicht zuletzt Schopenhauer. Eduard Zeller, einer der ersten, der für eine Wiederbelebung der Ideen Kants eintrat, schrieb in seiner Abhandlung »Über die Bedeutung und die Aufgabe der Erkenntnistheorie« aus dem Jahre 1862:

Überall, wo eine zusammenhängende Entwicklung ist, tritt zeitweise das Bedürfnis ein, zu dem Punkte zurückzugehen, von dem sie ausging, sich der ursprünglichen Aufgabe zu erinnern und ihre Lösung in dem ursprünglichen Geiste, wenn auch vielleicht mit anderen Mitteln, auf's neue zu versuchen. Ein solcher Zeitpunkt scheint aber jetzt für die deutsche Philosophie gekommen zu sein. Der Anfang der Entwicklungsreihe aber, in der unsere heutige Philosophie liegt, ist Kant und die wissenschaftliche Leistung, mit der Kant der Philosophie eine neue Bahn brach, ist seine Theorie des Erkennens. Auf diese Untersuchung wird jeder, der die Grundlagen unserer Philosophie verbessern will, vor allem zurückgehen, und die Fragen, welche sich Kant

²³ Die Frage der Typologie sorgt bei den Spezialisten des Neukantianismus immer noch für Uneinigkeit. Wir schließen uns Eric Dufours Definition des Neukantianismus an und insbesondere seiner Unterscheidung zwischen »Neukantianern« und »Postkantianern«. Vgl. Dufour, *Les néo-kantiens*, S. 25 f. Einen guten Überblick zum Marburger Neukantianismus geben u.a.: Helmut Holzhey, *Der Marburger Neukantianismus in Quellen*, Basel/Stuttgart: Schwabe & Co 1986. Manfred Pascher, *Einführung in den Neukantianismus*, München: Wilhelm Fink 1997, S. 55 f. Eric Dufour, *Hermann Cohen: Introduction au néo-kantisme*, Paris: PUF 2001.

²⁴ Der Begriff »Erkenntnistheorie« tauchte zwar bereits im Spätidealismus auf, wurde aber erst von den Neukantianern systematisch gebraucht. Vgl. Sieg, *Aufstieg u. Niedergang*, S. 36.

²⁵ Natorp, *Descartes' Erkenntnistheorie*, S. V.

vorlegte, im Geiste seiner Kritik untersuchen müssen, um, durch die wissenschaftlichen Erfahrungen unseres Jahrhunderts bereichert, die Fehler, welche Kant machte, zu vermeiden.²⁶

Die Wiederbelebung der Philosophie Kants war, so wird deutlich, im Wesentlichen Reaktion auf die Krise der Philosophie. Die Arbeiten der Neukantianer sind daher weniger auf historische Objektivität bedachte Studien, sondern vielmehr das Ergebnis produktiver Aneignung mit dem Ziel, die Philosophie als Erkenntnistheorie zu rehabilitieren.

Zugleich ist der Standpunkt vertreten worden, die Rückkehr zu Kant sei auch ein Versuch gewesen, sich von der vorherrschenden Zurückhaltung gegenüber dem weiteren Feld des Politischen zu befreien. So sieht Hermann Lübke im Neukantianismus den im deutschen Kaiserreich »einzig[e] Versuch von Belang, der Philosophie ihren verlorenen Beruf, als solche zugleich politisch-soziale Theorie zu sein, zurückzugewinnen«.²⁷ Die Rückkehr zu Kant sei nicht nur ein erkenntnistheoretisches Unterfangen, sondern ebenso ein Versuch, wieder an die deutsche Tradition der politischen Theorie anzuknüpfen. Tatsächlich begründete Cohen seine Ethik, in der er »die bestehenden, gesellschaftlichen und ideologischen Verhältnisse aus den Konsequenzen der Rechtsidee«²⁸ heraus kritisierte, als politische Theorie. Dennoch ist diese Kritik nicht annähernd so radikal wie die marxistische. So fordert Cohen nicht die Aufhebung des Privateigentums, sondern lediglich seine Beschränkung; sehr allgemein gehalten ist seine Forderung nach einer Form des Eigentums, die sicherstelle, dass »der Arbeiter [...] niemals bloß als Ware« im Produktionssystem eingesetzt werde.²⁹ Für die Neukantianer war die »praktische Vernunft«, die sie als »Begründung von politischen Forderungen aus der Einsicht in die Diskrepanz zwischen gesellschaftlicher Wirklichkeit und Vernunftsverfassung des Menschen als Selbstzweck«³⁰ verstanden wissen wollten, Maßstab der Politik. Aus diesem Grund galt ihnen der ökonomische Materialismus der Marxisten als inakzeptabel. In den wirtschaftlichen Strukturen der Gesellschaft sahen sie keinen entscheidenden Faktor der gesellschaftlichen Entwicklung; eine vorrangige Rolle wiesen sie dagegen dem moralischen Bewusstsein zu. Trotz dieser zumindest bei den Marburger Neukantianern und insbesondere bei Cohen durchaus existierenden sozialpolitischen Betrachtun-

²⁶ Eduard Zeller, »Ueber Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie«, in: Ders., *Vorträge und Abhandlungen*. 2. Sammlung, Leipzig: Fues 1877 [1868 gehaltene Rede], S. 479–495, hier S. 490.

²⁷ Lübke, »Politische Theorie des Neukantianismus«, S. 231.

²⁸ Ebd., S. 234.

²⁹ Hermann Cohen, *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur »Geschichte des Materialismus« von F. A. Lange*, Hildesheim/Zürich: Georg Olms 41984 [Erstveröff. 1896], S. 525. Cohens »Werke« erscheinen seit 1977 bei Georg Olms: Hermann Cohen, *Werke*, Hildesheim/Zürich: Georg Olms seit 1977 [insgesamt sind 21 Bde. geplant, bisher sind 17 Bde. erschienen].

³⁰ Lübke, »Politische Theorie des Neukantianismus«, S. 238.

gen vertraten die Neukantianer doch das »Primat der theoretischen Probleme«³¹ und kehrten in erster Linie wissenschaftstheoretische Fragen heraus. Moralische und politische Fragen blieben, soweit sie überhaupt gestellt wurden, zweitrangig.

Worin sahen die Neukantianer nun die philosophische und darüber hinaus gesellschaftliche Relevanz und Aktualität des kantischen Denkens und worin sein Ungenügen, dem sie Mitverantwortung gaben für die gegenwärtigen Probleme? An diesem Punkt, den man als kantisches Defizit bezeichnen könnte, setzt die Aktualisierung des cartesischen Denkens bei den Marburger Neukantianern ein.

2. Philosophie als Wissenschaftstheorie

Die Suche nach erkenntnistheoretischer Letztgrundlage

Der Sammelbegriff »Neukantianismus« bezeichnet zwar eine Vielzahl unterschiedlicher Ansätze in der deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts, denen jedoch gemein ist, dass sie alle Reaktion waren auf den Siegeszug der exakten Wissenschaften, der die Philosophie als Wissenschaft ins Abseits drängte und sie zwang, ihre Rolle neu zu überdenken. Der Erfolg der Naturwissenschaften im Laufe des 19. Jahrhunderts zwang die deutsche Philosophie im Jahrzehnt vor der Reichsgründung zu einer »entschlossene[n] Selbsttransformation«³², durch die sie sich als Wissenschaftstheorie neu positionieren sollte. Der Versuch, die Krise zu bewältigen, nahm die Form intensiver Auseinandersetzung mit Kant an, dessen kritische Philosophie, obgleich sie fast schon ein Jahrhundert zurücklag, geeignet schien, die erkenntnistheoretischen Probleme zu lösen, in denen die Neukantianer die philosophische Herausforderung schlechthin sahen. Die Aufwertung einiger als zukunftsweisend angesehener Aspekte des Kant'schen Systems sollte die Widersprüche des Idealismus zu überwinden helfen und die Philosophie wieder mit den Wissenschaften in Einklang bringen. Ein solcher entschieden theoretisch ausgerichteter Versuch musste im Kontext der letzten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts auf beträchtliche Resonanz stoßen, eine Resonanz, der man sich bewusst sein muss, um die Wirkungsgeschichte einer Denkrichtung zu verstehen, die nach dem Ersten Weltkrieg – verdrängt vor allem durch den Erfolg der Phänomenologie – lange in Vergessenheit geriet, und deren damalige Bedeutung heute nur noch schwer vorstellbar ist.³³

³¹ Dufour, *Les néo-kantiens*, S. 9. Vgl. dazu auch Pascher, *Einführung in den Neukantianismus*, S. 35.

³² Ulrich Barth, »Von der cartesianischen zur hermeneutischen Subjektivität. Werkgeschichtliche Annäherungen an Heideggers *Sein und Zeit*«, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 83 (2001), S. 180–198, hier S. 185.

³³ Vgl. dazu beispielsweise Friedrich Tenbruck, »Neukantianismus als Philosophie der modernen Kultur«, in: Ernst Wolfgang Orth/Helmut Holzhey (Hg.), *Neukantianismus: Perspektiven und Probleme*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1994, S. 71–87, hier S. 71 f.

Im Laufe des 19. Jahrhunderts erfuhr der Begriff der ›Kultur‹ einen grundlegenden Bedeutungswandel: Er bezeichnete nicht mehr ein zusammenhaltendes, menschengeleitetes Ganzes, sondern nunmehr eine, wie Friedrich Tenbruck es formulierte, fast »schicksalhafte Macht«. Die Neukantianer fanden deshalb so große Resonanz, weil sie sich der »drängende[n] Kulturaufgabe«³⁴ bewusst waren und versprachen, den allenthalben schwindenden »Glauben an die Hegemonie der Vernunft«³⁵ zu retten. Auf dem Spiel stand für sie die beinahe schon verlorene Einheit der abendländischen Kultur und damit auch ihre Zivilisation. So repräsentierten sie keineswegs eine, wie oft angenommen, gänzlich von den gesellschaftlichen Problemen losgelöste Universitätsphilosophie. Ihr Unternehmen begriffen sie vielmehr als dringende Antwort auf anstehende Gegenwartsfragen, besonders auf den schmerzlichen Legitimitätsverlust der Philosophie gegenüber den empirischen Wissenschaften und auf den Verlust der Einheit aller Wissenschaften. In der sich zu dieser Zeit immer wieder aufdrängenden Frage nach dem Zusammenhalt der verschiedenen Einzelwissenschaften artikulierte sich das weit über diese Wissenschaften hinausreichende Bedürfnis nach einer Gesamtansicht der Welt und des Menschen.

Die Frage der wissenschaftlichen Gewissheit war für die Neukantianer das philosophische Problem schlechthin. »Die centralste aller philosophischen Aufgaben« bestand für sie in der »Forschung nach den Grundbegriffen, den Grundurteilen, den Grunderkenntnissen der Wissenschaft«.³⁶ Nur die wissenschaftstheoretische Ausrichtung der Philosophie gewährleistete in ihren Augen Wissenschaftlichkeit. Wird »die Philosophie von [dem] Zusammenhang mit der Wissenschaft abgelöst, so wird sie selbst vernichtet und vereitelt«.³⁷ Angesichts des Aufstiegs und der Vielfältigung der Einzelwissenschaften versuchten die Neukantianer, die Philosophie als diejenige Disziplin zu definieren, welche die Grundlagen der diversen Wissenschaften erfasst und so die allgemeine Frage der wissenschaftlichen Einheit zu klären beiträgt. Die Philosophie als Wissenschaftstheorie sollte die Wissenschaften über sich selbst aufklären. Damit aber kam ihr die Rolle einer Gehilfin – wenn nicht einer Gouvernante – der Wissenschaften zu. Keinesfalls sollte sich die Philosophie in die Arbeit der Wissenschaften einmischen, sondern allein, diejenigen Grundlagen zu erläutern, auf denen alle Wissenschaften beruhen, ohne sich allerdings dieser Grundlagen bewusst zu sein. Zum Verhältnis von Wissenschaften und philosophischer Erkenntnistheorie bemerkte Manfred Brelage:

³⁴ Ebd., S. 79.

³⁵ Otto Liebmann, *Kant und die Epigonen: Eine kritische Abhandlung*, Berlin: Reuther & Reichard 1912 [1865], S. 223.

³⁶ Paul Natorp, »Zu Cohens Logik«, in: Helmut Holzhey (Hg.), *Cohen und Natorp*, Basel (u.a.): Schwabe & Co 1986, S. 1–39, hier S. 6.

³⁷ Cohen, EmkN, S. 179.

Die transzendente Methode ist der Ausdruck für das korrelative Verhältnis von positiver Wissenschaft und Erkenntniskritik, in dem die Philosophie die Autonomie der positiven Wissenschaften begründet und sich zugleich damit selbst als ›wissenschaftliche Philosophie‹ konstituiert.³⁸

In diesem Zusammenhang wandelte sich Kants Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie zur Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Einzelwissenschaften. Die entscheidende Frage war nicht mehr, ob die Philosophie Magd der Theologie, sondern, ob sie Magd der Naturwissenschaften sei. Es ging den Neukantianern also darum, »den Sinn des Wahrheitsanspruches der Wissenschaft, [...] die Bedeutung von Erkenntnis überhaupt und die Reichweite ihrer Möglichkeit festzustellen«.³⁹ Sie wollten diejenigen Voraussetzungen klären, welche den Naturwissenschaften zu Grunde liegen, aber von diesen nicht hinterfragt werden.

Die Rückkehr zu Descartes bei den Marburgern ist eng mit diesem wissenschaftstheoretischen Problem verbunden.

Die Wiederaufnahme der transzendentalen Methode

Die Neukantianer, sowohl in Heidelberg als auch in Marburg, versuchten – nicht zuletzt angesichts des psychologistischen Relativismus wie ihn Hermann von Helmholtz, Franz Brentano und Carl Stumpf in prominenter Weise vertraten –, die objektive Geltung der Erkenntnis zu retten. Den Neukantianern war es darum zu tun, den kantischen Kritizismus neu zu beleben und ihn an den inzwischen erreichten Wissensstand anzupassen. Sie betonten die Notwendigkeit einer grundlegenden Wiederaufnahme der Frage nach dem Verhältnis von Erkenntnis und Denken, dem Denken, das die empirischen Wissenschaften ignorierten, indem sie es naiv voraussetzten. Ein wesentliches Element des Heidelberger wie des Marburger Neukantianismus war dabei die Wiederaufnahme der kantischen Unterscheidung zwischen *quaestio juris* und *quaestio facti*.⁴⁰ Der von Cohen geprägte und bei allen Neukantianern zentrale Ausdruck der ›transzendentalen Methode‹ verweist auf die konsequente Orientierung an der *quaestio juris*. In diesem Sinn erklärte Natorp

³⁸ Manfred Brelage, *Studien zur Transzendentalphilosophie*, Berlin: Walter de Gruyter 1965, S. 87. Brelage verweist in dem Zusammenhang auf Alois Riehl, *Über wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie. Eine akademische Antrittsrede*, Freiburg i. Br.: J. C. B. Mohr 1883.

³⁹ Max Horkheimer, »Der Marburger Neukantianismus«, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, hg. v. Alfred Schmidt, Bd. 10, Frankfurt a. M.: S. Fischer 1990 [Vorlesung von 1926], S. 212–241, hier S. 216.

⁴⁰ Vgl. Dufour, *Les néo-kantiens*, S. 10: »Der Neukantianismus zeichnet sich durch die Wiederaufnahme und die Vertiefung der kantischen Unterscheidung zwischen der Rechtsfrage und der Tatsachenfrage aus.«

1912 in seinem Hallenser Vortrag, in dem er besonders deutlich die philosophischen Ansprüche seiner Schule formulierte:

Die drei Bücher Cohens über Kants Erfahrungstheorie, Ethik und Ästhetik zielen daher in straffer Konsequenz, in bewusster Einseitigkeit immer nur auf dies Eine: die Methode als die bewegende, die vorwärtstreibende, die schöpferische Kraft der Gedankenbildung Kants herauszustellen.⁴¹

Die transzendente Methode, so Natorp, sei der »unverrückbare Leitgedanke unseres ganzen Philosophierens«.⁴² ›Transzendental‹ bezeichnet, so Kant, die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung, und zwar auf der Grundlage der genannten Unterscheidung zwischen *quaestio juris* und *quaestio facti*.⁴³ Das Ergebnis ist die Herausstellung eines Systems von Sätzen, durch die das Subjekt Sinnesdaten zur Einheit der Erfahrung ordnet. Die *quaestio facti* bzw. die psychophysiologische Frage ist die nach dem Anfang respektive dem Entstehen der Erkenntnis: Sind die Erkenntnisfähigkeiten angeboren, wie es die Rationalisten behaupten, oder erlernt im Sinne der Empiristen? Diese Frage nach dem Beginn der Erkenntnis ergibt sich aus der Auffassung der Erkenntnis als einem Abbild der Wirklichkeit, als Vor-stellung also des Gegenstandes durch das Subjekt und damit aus einer vermeintlichen Polarität von Subjekt einerseits und Objekt andererseits. Die implizite Voraussetzung der psychologischen Vorgehensweise ist die Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt; eine Gegenüberstellung, in der die Außenwelt als unabhängig vom Subjekt begriffen wird. Auf Grund dieser dualistischen Prämisse geht die neuzeitliche Philosophie die Frage der Erkenntnis stets vom erkennenden Subjekt aus an. Das wirft das Problem auf, wie eine Erkenntnis des dem Subjekt äußerlichen, d.h. des mit ihm nicht verbundenen Gegenstandes, möglich sein soll. Darin sehen die Neukantianer allerdings ein unlösbares Problem. Sie waren der Auffassung, Kant sei der in einer solchen Fragestellung inhärenten dualistischen Auffassung teilweise noch verpflichtet gewesen, weshalb seiner Erkenntnistheorie eine Reihe von Widersprüchen innewohne, mit denen sich in der Folge Denker wie Friedrich Heinrich Jacobi, Karl Leonhard von Reinhold, Hegel usw. auseinandersetzten. Dieses, dem Verständnis der Neukantianer gemäß, ›dogmatische Erbe‹ Kants wird in dessen Auffassung des ›Ding an sich‹ sowie im Status des Apriori und im Dualismus von Verstand und Sinnlichkeit in besonderem Maße

⁴¹ Paul Natorp, »Kant und die Marburger Schule«, in: Werner Flach/Helmut Holzhey (Hg.), *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus*, Hildesheim: Gerstenberg 1979, S. 193–221, hier S. 194.

⁴² Ebd., S. 196.

⁴³ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Berlin: Walter de Gruyter 1968 [Erstveröff. 1781], S. 43: »Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich ist, überhaupt beschäftigt«.

deutlich. Der Begriff des ›Abbildes‹ bzw. der ›Repräsentation‹ ist dabei nach Meinung der Neukantianer das eigentliche Problem. Es müsse darum gehen, sich von dieser Abbildtheorie zu lösen, um die erkenntnistheoretischen Widersprüchen, denen auch Kant noch verhaftet war, zu lösen.

Dabei war es gerade Kant, der sich als erster darum bemüht hatte zu zeigen, dass die in der Philosophiegeschichte lange Zeit vorherrschende Frage nach der Entstehung der Erkenntnis die Philosophie in eine Sackgasse geführt habe und dass sie daher zugunsten der Frage nach den Bedingungen objektiver Gültigkeit der Erkenntnis aufgegeben werden müsse. Das Problem, ob beispielsweise eine dem menschlichen Bewusstsein so fundamentale Vorstellung wie die der Kausalität angeboren oder nur in der Wechselwirkung mit der Wirklichkeit erworben worden sei, ist so Kant und die Neukantianer schlechterdings nicht zu lösen. Stattdessen gelte es, sich auf die allein die Bezeichnung ›transzendental‹ verdienende Frage zu konzentrieren, die eben darin besteht, von den tatsächlichen Erkenntnissen – nach Cohens bekannter Formulierung: dem »Faktum der Wissenschaft«⁴⁴ – auszugehen und durch unsere logischen Erkenntnisfähigkeiten die Bedingungen ihrer Gültigkeit zu bestimmen. Geklärt werden soll, *wie* Wissenschaft entsprechend den Vorgaben des »Tribunal[s] der Vernunft«⁴⁵ möglich ist. Es geht also nicht darum, zu fragen, wie unsere Vorstellungen entstanden sind, also um den Anfang der Erkenntnis⁴⁶, sondern um ihre Gültigkeit. Die kritische Philosophie beschreibt nicht *was, ist (quid facti)*, sondern, *was* der Vernunft entsprechend sein *sollte*. Die Frage nach den logischen Bedingungen gültiger Erkenntnis schließt, dem neukantianischen Verständnis gemäß, von vornherein die Unterscheidung von Subjekt und Objekt aus und postuliert im Gegenteil die Untrennbarkeit von Erkenntnis und Gegenstand der Erkenntnis.

Der Ursprung des Denkens

Kant erfasste Erkenntnis als Begriffsbildung, da sie ein Gegebenes voraussetze, welches durch die Eigengesetzlichkeit des Denkens – die Kant unhistorisch und selbstverständlich noch ohne Bezug auf die biologische Evolution als *a priori* gegeben sah – objektiviert werde. So spielt die Sinnlichkeit im Prozess der Erkenntnis eine wesentliche Rolle. Genau diese Bedeutung der Sinnlichkeit, ihre Eigenständigkeit neben der Begrifflichkeit, stellten die Marburger sowie die Heidelberger ob ihrer Unvereinbarkeit mit der transzendentalen Forderung in Frage. Sie sahen darin ei-

⁴⁴ Cohen, KTE, S. 108.

⁴⁵ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, S. 41.

⁴⁶ Den ›Anfang‹ der Erkenntnis, den sie als physio-psychologisches Problem ablehnen, unterscheiden die Neukantianer vom ›Ursprung‹ der Erkenntnis, den sie im Rahmen ihrer transzendentalen Fragestellung als einzig rechtmäßiges Problem anerkennen. Vgl. Cohen, LRE, S. 36.

nen vorkritischen dogmatischen Rest, den sie dem Einfluss des zu Kants Zeiten vorherrschenden Empirismus zuschrieben. Die bei Kant nicht immer eindeutige Unterscheidung von transzendentaler und psychologischer Vorgehensweise ist für die Neukantianer demnach *das* entscheidende Problem, das die Philosophie letztlich in die Krise geführt habe. Soll also die Philosophie wieder Wissenschaftlichkeit beanspruchen und die Einheit der zahlreichen Einzelwissenschaften gewährleisten können, so muss die Unterscheidung von transzendentaler und psycho-physiologischer Methode den Leitfaden bilden. Nur indem sie so die Geltungsbedingungen wissenschaftlicher Erkenntnis erforscht, kann Philosophie Erkenntniswissenschaft sein und die methodologischen Grundlagen der Einzelwissenschaften garantieren.

Die Suche nach einer ›Reinheit‹ des Denkens und der Nachdruck, mit dem diese Reinheit von den Neukantianern gefordert wird, verweist auf die zentrale Bedeutung der Überwindung des Dualismus von Begrifflichkeit und Sinnlichkeit im Denkprozess. Methodologische Voraussetzung des Neukantianismus ist die im Geiste Kants formulierte Behauptung, nichts sei dem Denken fremd. Das, was das Denken untersucht, erweist sich als von ihm selbst hervorgebracht. Weil wir verstehen, dass keine Wirklichkeit unabhängig von der Erkenntnis, die wir von ihr haben, vorausgesetzt werden kann, da das darauf hinausläuft, dasjenige vorauszusetzen, das es allererst zu erklären gilt, müssen wir von der Erkenntnis selbst ausgehen; ein von der Erkenntnis unabhängig Existierendes gibt es nicht. Das Denken geht also von sich selbst aus und setzt voraus, dass es prinzipiell in der Lage ist, alle Erkenntnisprobleme selbst zu lösen. In diesem Sinn schrieb Cohen in der »Logik der reinen Erkenntnis«: »Wir fangen mit dem Denken an. Das Denken darf keinen Ursprung haben außerhalb seiner selbst, wenn anders seine Reinheit uneingeschränkt und ungetrübt sein muß«. ⁴⁷ ›Rein‹ ist das Denken erstens insofern, als es nicht auf Sinnesdaten, also auf von außen Gegebenem, beruht. Zweitens ist es rein, weil die tatsächlich existierende wissenschaftliche Erkenntnis, verstanden als Objektivierung des Denkens, ihm als Ausgangspunkt dient. Weil die Wissenschaften, wie sie zu einem bestimmten Zeitpunkt tatsächlich existieren, »diesen heterogenen Bereich« bilden, »in dem Objekt und Subjekt, welches sich in Entgegensetzung zum Objekt setzt, untrennbar ineinander übergehen« ⁴⁸, muss der Erkenntnistheoretiker von ihnen ausgehen. Gemäß der Prämisse, dass Erkenntnis und Gegenstand nicht voneinander zu trennen seien, kann Erkenntnis nicht Vollzug eines erkennenden Subjekts sein, sondern ist »in gedruckten Büchern wirklich gewordene Erfahrung«. ⁴⁹ Deshalb sind die Bedingungen der Möglichkeit dieser Wissenschaften auf der Grundlage der exakten Naturwissenschaften und mittels logischer Analyse zu bestimmen (daher bevorzugen es die Marburger, von ›Erkenntnislogik‹ statt

⁴⁷ Ebd., S. 13.

⁴⁸ Dufour, *Les néo-kantiens*, S. 28.

⁴⁹ Zitiert nach Holzhey, *Marburger Neukantianismus in Quellen*, S. 131. Hermann Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, Berlin: Dümmler 1877, S. 27.

von ›Erkenntniskritik‹ zu sprechen). Erkenntnistheorie verstehen die Neukantianer folglich als Suche nach den logischen Voraussetzungen, auf denen die exakten Wissenschaften beruhen, was gleichbedeutend damit ist, die grundlegenden Verfahrensweisen des Denkens aufzudecken. Dieses Ziel verfolgt Cohen in der 1902 erschienenen *Logik der reinen Erkenntnis* und Natorp in den *Logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* von 1910.

Die Neukantianer waren der Überzeugung, dass das erkenntnistheoretische Problem der Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt selbst von Kant nicht zufriedenstellend gelöst worden war, da er sich selbst nicht streng an seine eigenen methodologischen Vorgaben gehalten hatte. Gerade als Ergebnis einer produktiven philosophischen Aneignung war das Verhältnis der Neukantianer zu Kant also ambivalent. Einerseits sahen sie in Kant den wegweisenden Denker schlechthin, dessen entscheidende philosophische Leistung von großer Aktualität war; andererseits hatte er gewisse Fehler nicht zu vermeiden gewusst, die es nun zu beheben galt, wollte man die gegenwärtige Krise der Philosophie und die sich abzeichnende gesellschaftliche Krise überwinden. Kant, davon waren die Neukantianer überzeugt, ist ein philosophisches Vorbild, aber gewisse zentrale Aspekte seines Denkens bedürfen einer erkenntnistheoretischen Korrektur. So insistiert zwar Cohen, dass Kant textimmanent respektive textgetreu verstanden werden müsse, andererseits aber strebt er ein Hinausgehen über Kant an. Natorp unterscheidet in diesem Sinne zwischen dem »buchstäblichen Sinn der Kantischen Sätze« und der »durch ihn [Kant – S.K.] unverlierbar der Philosophie gewonnenen Grunderkenntnis«. ⁵⁰ Die Rückkehr zu Descartes bei den Marburger Neukantianern setzt an diesem Punkt der Kritik an Kant ein. Dabei besteht ein eigentümliches Wechselverhältnis zwischen beiden Denkern: Descartes soll helfen, Kant zu korrigieren, wird dabei aber ausschließlich aus der Perspektive des kantischen Idealismus gelesen.

⁵⁰ Natorp, »Kant u. die Marburger Schule«, S. 193 u. 194. Der »sachlich vollkommen freie[n] Stellung gegenüber den Buchstaben der Kantischen Lehre« (ebd., S. 195) messen die Marburger Neukantianer die größte Bedeutung bei.

II. Der Status der Sinnlichkeit. Descartes, das ambivalente Vorbild

Die Marburger verbinden ihre Kant-Lektüre mit einer ›Vorgeschichte des Kritizismus‹, in der Platon, Aristoteles, Descartes und Leibniz entscheidende Stationen der teleologisch begriffenen Geschichte des Denkens sind. Dieser Umgang mit der Philosophiegeschichte stieß wiederholt auf Kritik, ja mitunter auf Unverständnis. Bemängelt wurde ein zu leichtfertiger, ungenauer und selektiver Umgang mit den Texten.⁵¹ Dabei legen die Kritiker Kriterien der Texttreue und Objektivität an, die den philosophiegeschichtlichen Prämissen der Marburger nicht gerecht werden. Der neukantianische Ansatz der Marburger zeichnet sich durch die Verbindung zweier ›Gesichtspunkte‹ (Cohen) aus: des ›systematischen‹ und des ›geschichtlichen‹. Die wiederkehrende Forderung Cohens nach einer ›systematischen‹ Herangehensweise an Kant impliziert eine gewisse philosophische Vorentscheidung in Bezug auf Kants Gedanken: die ›transzendente Methode‹ sei das Kernstück im Denken Kants. Missverständlich ist die Philosophiegeschichte der Marburger allerdings insofern, als deren theoretische Grundlagen weitgehend implizit bleiben.

Zudem erschwert die enge Verbindung der systematischen und der historischen Perspektive – der beiden ›Gesichtspunkte‹ wie Cohen es formuliert – ihre Analyse. Denn erst im Hinblick auf die geschichtsphilosophischen Voraussetzungen der Marburger wird deutlich, warum der Umgang mit Descartes durchgehend und wesentlich von Ambivalenz geprägt ist – immer wieder verweisen die Marburger auf die ›doppelte Richtung‹ (KTE, 45) in dessen Werk. Zugleich sind diese geschichtsphilosophischen Voraussetzungen eben ohne die philosophischen Prämissen nicht verständlich. Dennoch werden im Folgenden der Klarheit halber beide ›Gesichtspunkte‹ unterschieden und zunächst ist deutlich zu machen, auf welchen systematischen Gründen die Aufwertung Descartes' beruht.

1. Eine Theorie der objektiven Begründung der Erkenntnis

Die Marburger und die Heidelberger unterscheiden sich in der Art und Weise, wie sie mit der Voraussetzung des ›Faktums Wissenschaft‹ als philosophischem Ausgangspunkt umgehen. Auch wo es um das Verhältnis von Wahrheit und Wert geht,

⁵¹ Dazu: Karl Heinz Lembeck, *Platon in Marburg: Platon-Rezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1994, S. 345 f.

also um das Verhältnis der Erkenntnis zur Ethik, aber in einem weiteren Sinne auch zur Kunst, gehen die beiden Schulen getrennte Wege. Uneinigkeit bestand insbesondere in der Frage, ob Erkenntnis einen Willensakt voraussetze. Laut den Heidelbergern können die Bedingungen der Erkenntnis nicht abstrakt, d.h. nicht losgelöst von psychischen Akten, beschrieben werden, denn Erkenntnis ohne ein Element willentlicher Akzeptanz der Wahrheit könne es nicht geben. Jede Erkenntnis beruhe auf einem ethischen Akt als höchster logischer Erkenntnisbedingung. Im Grunde genommen geht es bei diesen Überlegungen um den Versuch, die Erkenntnis doch wieder in einem – allerdings ganz unpsychologisch gedachten – Subjekt zu begründen. So entwickelten die Heidelberger, im Gegensatz zu den Marburgern, eine Philosophie des erkennenden Subjekts, weil es ihnen unzureichend erschien, die Bedingungen von Erkenntnis unabhängig von einer »Heimat«⁵² dieser Erkenntnis zu bestimmen. Erkenntnis resultiere letztlich daraus, dass das erkennende Subjekt apriorische Regeln akzeptiert.

Helmut Holzhey hat mit Blick auf die Marburger Neukantianer von einer »Theorie der objektiven Begründung der Erkenntnis« gesprochen – im Gegensatz zum »subjekttheoretischen Verfahren«.⁵³ Auf das Postulat eines Subjekts verzichtend gehen sie allein von den tatsächlich existierenden Wissenschaften aus und vertreten insofern eine »Autonomisierung der wissenschaftlichen Erkenntnis«.⁵⁴ Jeglicher Rückgriff auf ein Subjekt, sei er auch unpsychologisch gedacht, laufe Gefahr, sich in die alten dualistischen Widersprüche zu verstricken. Wenn man bei den Marburgern überhaupt von »Subjekt« sprechen kann, dann nur im Sinne einer »Einheit der wissenschaftlichen Vorgehensweisen«⁵⁵ und jedenfalls nicht im cartesianischen Sinne eines sich unmittelbar selbst erfassenden Denkens, also einer unmittelbaren Innerlichkeit. Die Marburger verstehen die Bedingungen der Erkenntnis ausschließlich als Gesamtheit derjenigen Methoden, welche die Einheit des wissenschaftlichen Gegenstandes gewährleisten. Von Subjekt könne also eigentlich keine Rede mehr sein, nur mehr von der Einheit der die Wissenschaft bestimmenden Methoden. Das ergibt, wie Eric Dufour hervorgehoben hat, eine Auffassung des Denkens, gemäß der anfänglich nichts gegeben ist. Der Ursprung fällt zusammen mit dem Ursprung des Denkens:

⁵² Emil Lask, *Zum System der Logik*, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, hg. v. Eugen Herrigel, Bd. 3, Tübingen: J. C. B. Mohr 1924, S. 60.

⁵³ Helmut Holzhey, »Zu den Sachen selbst! Über das Verhältnis von Phänomenologie und Neukantianismus«, in: Max Herzog/Carl F. Graumann (Hg.), *Sinn und Erfahrung: Phänomenologische Methode in den Humanwissenschaften*, Heidelberg: Roland Asanger 1991, S. 12 u. 13.

⁵⁴ Dufour, *Les néo-kantiens*, S. 34.

⁵⁵ Ebd., S. 35.

Denken ist Denken des Ursprungs. Dem Ursprung darf nichts gegeben sein. Das Prinzip ist Grundlegung in buchstäblicher Genauigkeit. Der Grund muß Ursprung werden. Wenn anders das Denken im Ursprung das Sein zu entdecken hat, so darf dieses Sein keinen, keinerlei andern Grund haben, als das Denken ihm zu legen vermag. Als Denken des Ursprungs erst wird das reine Denken wahrhaft.⁵⁶

Was genau das ›Denken des Ursprungs‹ als ›Grundlegung‹ bedeutet, darauf wird noch einzugehen sein. Hier sei vorweggenommen, dass »das erkennende Bewusstsein« letzten Endes insofern »nur in der Tatsache der wissenschaftlichen Erkenntnis diejenige Wirklichkeit, auf welche eine philosophische Untersuchung sich beziehen kann«⁵⁷ hat, als eine unmittelbare Selbsterfassung des Denkens, wie sie Husserl vertritt, in den Augen der Neukantianer unhaltbar ist und sie im Grunde einer nachvollziehbaren, aber doch erkenntnistheoretisch nicht erfüllbaren Sehnsucht nach einem Anfang, einer Ganzheit und letzten Endes nach Ewigkeit entspricht. Vom Faktum der Wissenschaften auszugehen, ist keine dogmatische Vorgehensweise, da diese ›Tatsache der wissenschaftlichen Erkenntnis‹ von den Neukantianern als ›Voraussetzung‹ im buchstäblichen Sinn verstanden wird, die gleich einer Hypothese durch die logische Analyse allererst zu verifizieren ist.⁵⁸ Genau darin besteht die ›transzendente Methode‹.

2. Descartes als Vorläufer Kants

Descartes und die kritische Methode

Das entscheidende philosophische Problem bestand für die Marburger darin, den Prozess des menschlichen Denkens zu erfassen. Wie kann das Denken sich Rechenschaft über seine eigene Tätigkeit geben, ohne die ›Produkte‹ dieser Tätigkeit mit der Tätigkeit selbst zu verwechseln? Ihre Aufmerksamkeit gilt daher denjenigen Schriften Descartes', in denen die Wirklichkeit in ihrer Abhängigkeit vom menschlichen Erkenntnisvermögen bestimmt wird. So sind denn auch die *Regulae ad directionem ingenii* für die Marburger Neukantianer das philosophisch wichtigste Werk des Franzosen, ein brillantes, wenn auch unterschätztes Frühwerk. In den *Meditationen* dagegen sehen sie im Wesentlichen eine Abweichung von ursprünglich richtigen Einsichten. Diese Aufwertung der *Regeln* und die Relativierung der übrigen Texte stellte Ende des 19. Jahrhunderts eine originelle Lesart dar und verband sich mit einer weitgehend neuen Darlegung der Geschichte der Philosophie,

⁵⁶ Cohen, LRE, S. 36.

⁵⁷ Hermann Cohen, *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, Hildesheim/Zürich: Olms 41984 [Erstveröff. 1883], S. 127.

⁵⁸ Vgl. dazu Dufour, *Les néo-kantiens*, S. 38 f.

die besonders mit derjenigen Hegels brach. Denn für die Marburger besteht Descartes' größte Errungenschaft nicht in der Entdeckung des »Prinzip[s] der Innerlichkeit«, also der Einheit von Denken und Sein. Das »reine Einssein mit sich«, die innere Evidenz im Bewusstsein, könne nicht die Grundlage des Denkens und der Erkenntnis bilden; vielmehr sehen sie darin einen Rückfall in die scholastische Auffassung des Denkens als Substanz. Für die Marburger, im Gegensatz zu Husserl, ist es also philosophisch nicht vertretbar, dass sich das Denken bei der eigenen Tätigkeit des »Denkens« gewissermaßen zusehen könne, und sie lehnen daher die Möglichkeit eines unmittelbaren bzw. eines intuitiven Zugangs zum Denken ab. In diesem Sinne besteht Descartes' entscheidender philosophischer Beitrag nach Auffassung der Marburger weder in seiner Methode des radikalen Zweifels noch in der Entdeckung der Verbindung von Denken und Existenz als grundlegender Gewissheit. Diese Aspekte der cartesischen Metaphysik sind gemäß dem erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt der Neukantianer nicht relevant.

Gemäß der allen Neukantianern gemeinsamen Kritik an der Auffassung der Erkenntnis als Abbild der Wirklichkeit besteht für die Neukantianer Kants wichtigste philosophische Leistung dagegen darin, eine »kopernikanische Revolution« eingeleitet zu haben, indem er erkannte, dass menschliche Erkenntnis nicht Abbildung der Gegenstände im Bewusstsein ist. Daran wird sein Denken gemessen. Während sie den Gottesbeweis der dritten cartesischen Meditation als Rückfall in die Scholastik werten, weil damit das Denken als einziger »Ort« der Erkenntnis verkannt werde, komme in den *Regeln* die »grundlegende Idee der Methode«⁵⁹ in aller Deutlichkeit zum Tragen. Damit ist diejenige methodologische Entscheidung gemeint, die darin besteht, in einem ersten erkenntnistheoretischen Schritt, die Fähigkeiten und Grenzen der Vernunft zu bestimmen. So heißt es in der achten Regel: »Nichts Nützlicheres aber gibt es hier zu untersuchen, als was die menschliche Erkenntnis sei und wieweit sie sich erstrecke.«⁶⁰ Die »menschliche Erkenntnis« muss der Ausgangspunkt aller Forschung sein, denn »nichts [kann] eher erkannt werden [...] als der Verstand.«⁶¹ In der Abkehr von den so unendlich zahlreichen wie diversen Gegenständen und der Hinwendung zur »Intelligenz« werde Kants Revolution der Erkenntnis vorweggenommen. Ausgangspunkt der von Descartes eingeführten »neuen Denkweise«⁶² ist die Einsicht, dass die wahre, einheitliche Grundlage aller Erkenntnis das Denken mit den es bestimmenden Mechanismen und Regeln ist. Sobald man die Vorstellung der Polarität von äußerer Wirklichkeit und innerer Erkenntnis aufgebe, bedürfe es auch keines Kriteriums mehr, das die Übereinstimmung von Denken und Wirklichkeit gewährleistet. Stattdessen erfasse sich das Denken als einzig möglicher Ort der Wirklichkeitsbestimmung: »*Grenzbestim-*

⁵⁹ Natorp, »Développement de la pensée de Descartes«, S. 418.

⁶⁰ Descartes, *Regeln*, S. 28.

⁶¹ Ebd., S. 91 (Anhang zur Regel 8).

⁶² Cassirer, *Erkenntnisproblem* (GW 2), S. 442.

mung der Vernunft durch ihre *Selbsterkenntnis*.⁶³ Durch seine neue Definition der Methode brach Descartes, so Cassirer im »Erkenntnisproblem«, mit der Scholastik. Während bis dahin die naive Voraussetzung galt, dass es zwei voneinander unabhängige Pole gebe, das menschliche Denken einerseits und die Wirklichkeit andererseits, kehrte Descartes, indem er das Denken hinterfragte, zumindest ansatzweise das traditionelle Verständnis des Verhältnisses von Denken und Sein um: »Ihm [Descartes – S.K.] handelt es sich nicht mehr in erster Linie um die Welt der Gegenstände, sondern um die der Erkenntnisse.«⁶⁴ Zentral ist die Einsicht, dass die Wirklichkeit nicht anders denkbar ist, als in Abhängigkeit vom »ursprünglichen Erkenntnisgesetz« bzw. »Methodengesetz«. ⁶⁵ In der Ablehnung des dualistischen Modells von Subjekt und Objekt und der Formulierung des Methodengesetzes der Erkenntnis sehen die Marburger somit den »klaren Entwurf einer Wissenschaft der reinen Vernunft, kantisch zu reden.«⁶⁶ Dass das Erkenntnisgesetz den Angelpunkt des cartesischen Denkens ausmacht, bedeutet jedoch nicht, dass das menschliche Denken die Wirklichkeit produziert, sondern verweist lediglich auf die philosophische Untrennbarkeit von Denken und Wirklichkeit. Descartes' »klare Auffassung des Verhältnisses von Erkenntnis und Gegenstand«⁶⁷ macht ihn nach Auffassung der Neukantianer zu einem Vordenker Kants. Dies zu veranschaulichen, berufen sich Cohen, Natorp und Cassirer immer wieder nachdrücklich auf einen Satz der ersten Regel, in dem sie Descartes' Umkehrung des traditionellen Verhältnisses von Denken und Sein prägnant veranschaulicht sehen und den kritischen Idealismus Kants besonders eindrucksvoll vorweggenommen.:

Da alle Wissenschaften nichts anderes sind als die menschliche Weisheit, die immer eine und dieselbe bleibt, auf wieviele verschiedene Gegenstände sie auch angewendet sein mag, und von diesen keinen größeren Unterschied empfängt als das Sonnenlicht von der Vielfarbigkeit der von ihm beleuchteten Gegenstände.⁶⁸

Die Einsicht, dass die »menschliche Weisheit« nicht eine als vorgegeben gedachte Wirklichkeit reproduziert, sondern dass die Denkstrukturen die Vorstellung der Wirklichkeit bestimmen, impliziert überdies einen weiteren wichtigen Aspekt, nämlich die Einheit der Wissenschaft, die »eine Transformation des Problems der Philosophie«⁶⁹ bedingt. Das Problem der Einheit war für die Marburger insofern zentral, als auch sie mit der verwirrenden Vielzahl von Einzelwissenschaften konfrontiert waren. Die Entdeckung eines *point fixe* der Erkenntnis gab Descartes An-

⁶³ Natorp, *Descartes' Erkenntnistheorie*, S. 4 f.

⁶⁴ Cassirer, *Erkenntnisproblem* (GW 2), S. 443.

⁶⁵ Natorp, »Développement de la pensée de Descartes«, S. 418.

⁶⁶ Ders., *Descartes' Erkenntnistheorie*, S. 4 f.

⁶⁷ Ders., »Développement de la pensée de Descartes«, S. 424.

⁶⁸ Descartes, *Regeln*, S. 3.

⁶⁹ Natorp, *Descartes' Erkenntnistheorie*, S. 3.

lass zur Hoffnung, man könne in die scheinbar unermessliche Vielzahl disparater Gegenstände der Natur Ordnung bringen. In der Hinwendung zur Erkenntnis reizte den Franzosen nicht zuletzt ihre Realisierbarkeit:

Auch darf man es nicht für eine unübersteigliche oder schwierige Angelegenheit halten, die Grenzen der Erkenntniskraft, deren wir uns doch als in uns selbst befindlich bewußt sind, zu bestimmen.⁷⁰

Es geht anders als in der Scholastik nicht mehr um disparate Vermehrung der Erkenntnis, sondern um das menschliche Erkenntnisvermögen. Der eigentliche Antrieb Descartes' ist, so der Akzent der Marburger, die Hoffnung einen einheitlichen *point fixe* der Erkenntnis bestimmen zu können, um so in die nahezu chaotische Vielzahl der Erkenntnisgegenstände, in das Gestrüpp scholastischer Erkenntnisse, Ordnung und Harmonie zu bringen.

Descartes und die Mathematik als Denkmodell

Am Beispiel der Mathematik wird, so die Marburger, deutlich, dass Descartes nicht nur Wegbereiter Kants war, sondern ihm im Hinblick auf das Problem des Verhältnisses von Sinnlichkeit und Begrifflichkeit sogar voraus war. Das »*Verhältnis von Denken und Sinnlichkeit in den Grundlagen der Mathematik*«⁷¹ ist in der neukantianischen Aufwertung Descartes' dabei von entscheidender Bedeutung. Im Gegensatz zur Auffassung Kants, der den Erkenntnisprozess auf der Grundlage des Dualismus von Verstand bzw. Begriff und Anschauung bzw. Sinnlichkeit erklärte, vertreten die Marburger eine völlige Spontaneität und Eigenständigkeit des Denkens. Gemäß der Prämisse, dass die Trennung von Subjekt einerseits und Objekt andererseits in die Irre führe und das Denken von sich selbst ausgehen müsse, vertreten sie die These, Kants transzendente Ästhetik sei zu überwinden. Diese Forderung ist verbunden mit dem Verweis auf die grundlegende erkenntnistheoretische Bedeutung der Logik. Mit ihrem Standpunkt, Erkenntnis resultiere *alleine* aus dem Zusammenspiel logischer Gesetze, legitimieren sie die Geltung wissenschaftlicher Erkenntnis ohne Rückgriff auf eine Anschauungslehre.

Gerade die »Bedeutung, welche die Neukantianer der Methode beimessen, führt sie«, so Eric Dufour, »in Bezug auf das Inhaltliche und insbesondere auf die Frage der Bedeutung des Denkens für die wissenschaftliche Erkenntnis dazu, den wörtlichen Sinn der Texte Kants infragezustellen [...] und sich gegen Kant Descartes zuzuwenden«.⁷² Dass die ›Methode‹ Kants darin besteht, ausschließlich vom Den-

⁷⁰ Descartes, *Regeln*, S. 28.

⁷¹ Cassirer, *Descartes' Kritik* (GW 1), S. 34.

⁷² Dufour, »Descartes à Marburg«, S. 489.

ken selbst auszugehen und keine dem Denken fremde Instanz gelten zu lassen, ist ein Kernstück im Marburger Neukantianismus. Gemäß dieser Einsicht verzichten die Neukantianer auf die Unterscheidung von Anschauung und Begrifflichkeit. Genau an diesem Punkt sehen die Neukantianer in Descartes ein Vorbild für Kant. Seine größte Leistung bestehe in seinem Versuch, die Sinnlichkeit aus dem Bereich des Denkens zu verbannen. Besonders deutlich werde das an seinen Bemühungen, die mathematische Gewissheit zu einem Vorbild für jegliche Erkenntnis zu machen. So preist er Arithmetik und Geometrie in der zweiten Regel als Vorbilder der Gewissheit:

Allein Arithmetik und Geometrie [sind] von jedem Makel der Falschheit und Unge-
wißheit frei zu zeigen. [...] weil sie allein mit einem so reinen und einfachen Objekt
umgehen, daß sie gar nichts voraussetzen, was die Erfahrung unsicher machen wird,
sondern ganz auf vernünftigen Deduktionen von Folgerungen beruhen.⁷³

Vorbild der Gewissheit ist die Mathematik, so Cohen, auf Grund der sie auszeich-
nenden »Sorglosigkeit der Abstraction« (KTE, 42). Weil die Gültigkeit der mathe-
matischen Prinzipien und Regeln unabhängig ist von physikalischen Gesetzen, ist
die Mathematik eine Welt für sich, deren abstrakte Gewissheit von exemplarischem
Wert für den Philosophen ist. Genauso wenig wie die Mathematik darf die Philo-
sophie von der Gegebenheit der Dinge ausgehen, denn dann wären unsere Vorstel-
lungen bloße Abbilder der Dinge. Demgemäß leitet Descartes aus der Mathematik
einen philosophischen Grundsatz ab: Die Wirklichkeit muss in den Gesetzen des
Geistes begründet sein. Mathematik ist also mehr als ein partikulares Wissen. Sie
ist ein Vorbild der Gewissheit für die Philosophie. Um es philosophisch zu formu-
lieren: Die mathematische Analyse macht deutlich, dass die Erkenntnis eine »Ein-
heit« ist, die »sich selbst genügt«⁷⁴ und die keiner göttlichen Offenbarung bedarf.
Cassirer fasste das folgendermaßen zusammen:

Die Methode der Mathematik weist also allgemein darauf hin, daß die Realität, die
als Ergebnis der Wissenschaft gewonnen wird, nichts anderes bedeutet, als das imma-
nente Sein des Gesetzes, das bereits den ursprünglichen Problemen der Wissenschaft
zu Grunde liegt.⁷⁵

Diese Modellhaftigkeit der mathematischen Erkenntnis für jegliche Form der Er-
kenntnis ist, so Cohen, der »herrschende Gedanke« (KTE, 38) in Descartes' Den-
ken: »das unschätzbare Verdienst Descartes' und die wirkliche und eigene Tat der
von ihm vollbrachten Erneuerung der Philosophie« besteht darin, die Mathematik

⁷³ Descartes, *Regeln*, S. 7.

⁷⁴ Cassirer, *Erkenntnisproblem* (GW 2), S. 374.

⁷⁵ Cassirer, *Descartes' Kritik* (GW 1), S. 7.

zur Richtschnur und die »Gewissheit dieser Wissenschaft [der Mathematik – S.K.] zum eigentlichen Problem der philosophischen Untersuchung« (KTE, 39) gemacht zu haben.

Dies zu erläutern, bemühte sich auch Cassirer am Beispiel der altgriechischen Methode der mathematischen ›Analyse‹ und dem darin sinnfällig werdenden Verhältnis von Bekanntem und Unbekanntem. In der antiken Auffassung der Analyse wird deutlich, dass der gesuchte Gegenstand durch die Formulierung des Problems von Anfang an unmissverständlich definiert ist. Die mathematische Gewissheit zeichnet sich durch dieses besondere Verhältnis von Bekanntem bzw. Gegebenem und Unbekanntem bzw. Gesuchtem aus. In der algebraischen Gleichung stehen das Gesuchte und das Gegebene in einem von vornherein festgelegten Verhältnis, das lediglich zum Ausdruck zu bringen ist. Das mit einer Variablen bezeichnete Unbekannte ist durch die bekannten Elemente bestimmt; als solches ist es ableitbar und der Weg der Lösung vorgezeichnet. So beinhaltet das Ergebnis nichts mehr, als das, was durch die Art und Weise, wie das Problem gestellt ist, bereits implizit festgelegt ist. Daher sind die Attribute ›bekannt‹ oder ›unbekannt‹ im Grunde missverständlich, da das Unbekannte streng genommen das ist, wozu es keinerlei Bezug gibt. Das aber gibt es in der Analyse nicht, denn das mathematische Problem besteht allein darin, das Verhältnis des noch nicht Bekannten, d.h. des nur implizit Gegebenen, zum Bekannten zu erkennen. In diesem Sinne schreibt Descartes zu Beginn der vierzehnten Regel, »daß sich [die] Erkenntnis überhaupt nur so weit erstreckt, daß man erkennt, daß der gesuchte Sachverhalt auf diese oder jene Weise an der Natur des in der Proposition Gegebenen teilhat.«⁷⁶ Dank der Gesetze also, denen er unterworfen ist, bestimmt der Verstand die Gegenstände, nicht umgekehrt. Das Gegebene wird vom Standpunkt des Beobachters, d.h. nach den Regeln menschlichen Denkens, bestimmt. Für die Marburger ist diese Entdeckung ein weiteres Kernstück der cartesischen Revolution der Erkenntnis.

Zudem verraten die mathematischen Begriffe etwas über das Verhältnis von Begriff und Vorstellung. Besonders klar zeigt dies die Entdeckung der »grundlegenden Methode« der analytischen Geometrie, die darin besteht, geometrische Verhältnisse durch Zahlen auszudrücken und geometrische Figuren eindeutig durch Funktionen zu bestimmen: »In der Entdeckung dieser neuen Mathematik als eine neuen Methode liegt sein [Descartes' – S.K.] eminentes Verdienst als Begründer der Wissenschaft und dadurch zugleich als Reformator der Philosophie« (KTE, 39). Denn räumliche Dimensionen lassen sich ganz auf numerische Verhältnisse reduzieren. Geometrische Figuren sind, so Cohen in der »Logik der reinen Erkenntnis«, nichts Absolutes, sondern Koordinaten und Zahlenverhältnisse. Die analytische Geometrie lehrt, dass alles Sinnliche ›Konstruktion‹ des reinen Denkens ist. Die numerischen Verhältnisse sind das die Gegenstände konstituierende Prinzip. So heißt es in Descartes' zwölfter Regel, dass die Dinge nicht gegeben sind,

⁷⁶ Descartes, *Regeln*, S. 61.

sondern *ordine ad cognitionem nostram*. Dementsprechend ist nach Auffassung der Marburger die Entdeckung der analytischen Geometrie die ›Grundleistung‹ Descartes’:

Das war ja der große Gedanke Descartes’, mit dem er den kritischen Idealismus begründete, daß er den Zwiespalt aufhob zwischen der Anschauung und dem Denken. Nur im Raume meinte man eine von der Phantasie des Denkens unabhängige Wirklichkeit zu besitzen: er erschuf die *Ausdehnung* in und aus dem reinen Denken. (KTE, 480)

Descartes ist Kant also insofern voraus, als er die sinnliche Anschauung zunächst aus dem Denken verbannte und damit zumindest ansatzweise die Erkenntnis*kritik* durch die Erkenntnis*logik* korrigierte. Es ist die Bedeutung der Ästhetik in seinen *Regulae*, die im Sinne der Erkenntnislogik von besonderem Interesse ist. Die von ihm konzipierte und entscheidend geprägte analytische Geometrie leistet die von den Neukantianern geforderte Befreiung des Denkens von der Anschauung, da in ihr die abstrakte Mathematik Ausgangspunkt und Werkzeug ist. In diesem Sinne verstehen die Marburger Philosophie als wissenschaftliche Erkenntnistheorie mit dem Denkmodus Mathematik. Ihre Philosophie ist eine *Logik* der Vernunft, ein System der Denkgesetze. Ihre Vorgehensweise, die jegliche Ontologie, also überhaupt die Fragestellung nach dem ›Sein‹, ablehnt, bezeichnen sie daher auch als ›transzendente Logik‹. Es geht also darum, wie Descartes das Prinzip respektive den Ausgangspunkt der Erkenntnis versteht. Dieser Ausgangspunkt ist nicht ›Substanz‹, sondern ›Funktion‹. Während das *cogito* eine ›Intuition‹ ist, durch die das Denken sich unmittelbar selbst erfasst, bedeutet die ›Methode‹ in den *Regeln*, dass das Denkprinzip keine zu erfassende Substanz ist, sondern die Aktivität des Denkens selbst.

3. Die Verirrungen des ego cogito

In aller Deutlichkeit zeigt sich, so Natorp, in den *Meditationen*, aber andeutungsweise auch schon in den *Regulae*, eine »tiefgehende Veränderung des Gesichtspunktes«. ⁷⁷ Für die Neukantianer ist der in den *Meditationen* entscheidende Übergang vom Denken zur Existenz keine wegweisende Entdeckung, sondern ein Abweichen von der Methode des reinen Denkens. Das liegt, so lässt sich zunächst allgemein feststellen, an der dem Neukantianismus eigenen intellektuellen Einstellung. Die Suche nach den Prinzipien der Erkenntnis – wie funktioniert Erkenntnis? Wie entsteht Gewissheit? usw. – gestaltet sich bei den Neukantianern weniger turbulent als in Descartes’ Spätschrift. Wenn Descartes’ schreibendes Alter Ego in seinem Spätwerk erklärt, es sei durch die Suche nach Erkenntnis an einen Punkt

⁷⁷ Natorp, »Développement de la pensée de Descartes«, S. 428.

gebracht, an dem es sich fühle, als sei es »unvermutet in einen tiefen Strudel hineingezogen worden« und »derartig verwirrt«, dass es »weder auf dem Grund Fuß fassen, noch zur Oberfläche emporschwimmen«⁷⁸ könne, so steht diese gleichsam barocke Verwirrung in mehr als deutlichem Kontrast zur nüchtern geistigen Atmosphäre des Neukantianismus. Wohl gilt die Suche auch hier einem »festen und unbeweglichen Punkt«⁷⁹, aber geprägt ist sie von einer intellektuellen Selbstgewissheit, die jegliches Pathos, insbesondere das der Zweifelmethode, die ja bei Descartes von einem Ausgangspunkt in tiefer Ratlosigkeit zeugt, von sich weist. Die blitzartige, spektakuläre, unmittelbare Erfassung der Existenz im Denken ist dem Marburger Ethos fremd.

Für die Marburger steht fest, dass alle Rede über das Sein nur Sinn macht unter der Prämisse des menschlichen Denkens bzw. Verstandes als einziger ›Instanz‹ der Bestimmung von Wirklichkeit. Von dieser methodologischen Prämisse ist auszugehen, will man sich nicht sogleich in Widersprüche verstricken. In der zweiten Meditation Descartes' konzentriert sich Cohen vor allem auf das, worin er Indizien einer falschen Subjektphilosophie sieht. Über ›Denken‹ zu sprechen, hat für Cohen einen symbolischen Sinn: Es ist eine sprachlich praktikable Weise, mittels eines Begriffes dynamische Denkprozesse zu bezeichnen. Es ist »Abkürzung der Regel« und nicht »substantieller Träger« (KTE, 46), weil Denken wesentlich Gesetzmäßigkeit bzw. ›Regelhaftigkeit‹ ist. Die ›Abkürzung der Regel‹ ist ein Instrument im Dienst der sich selbst zu erfassen suchenden Vernunft. Problematisch werde es, laut Cohen, dann, wenn die in den *Regeln* so deutlich herausgestellte Regelhaftigkeit in den *Meditationen* der Substanzlehre weicht: Da »scheidet sich das Wahre und Wegweisende in Descartes' Lehre vom Unklaren, Falschen und Irreführenden in ihr« (KTE, 46 f.), da tritt an die Stelle des Erkenntnisproblems das Problem der Seele. Dementsprechend lenkt Cohen die Aufmerksamkeit auf die Gleichsetzung von Denken (*cogito*) und Existenz (*sum*). Indem er im *cogito* vom Denken auf die Existenz schließe, verlasse Descartes die Erkenntnistheorie und begeben sich auf das Gebiet der Metaphysik.

Obwohl also das *cogito* recht besehen eine ›Abkürzung‹ für die Fähigkeiten des Geistes ist, präsentiert es Descartes in der zweiten Meditation als eigenständige Macht und Garanten von Existenz. Damit vollzieht sich nach Auffassung der Marburger eine Umkehr. Die Gewissheit der Ideen beruhte für Descartes anfänglich auf ihrer Klarheit und Distinktheit und das *cogito* war das Symbol dieser ursprünglichen Gewissheit. Nun aber wird der Geist – Descartes' *mens* – als reale Existenz

⁷⁸ Descartes, *Meditationen*, S. 27.

⁷⁹ Ebd., S. 27. Vgl. hierzu auch den Beginn der ersten Meditation: »daß einmal im Leben alles von Grund auf umgeworfen und von den ersten Fundamenten her erneut begonnen werden müsse, wenn ich irgendwann einmal das Verlangen haben würde, etwas Festes und Bleibendes in den Wissenschaften zu errichten« (ebd., S. 19).

begriffen und legitimiert als solche Erkenntnis. Diese »logische Abkehr«⁸⁰ sehen Natorp und Cassirer bereits in den letzten Abschnitten der *Regulae* vollzogen. Natorp zeigt in seinem Artikel von 1896, wie die Einbildungskraft respektive die Sinnlichkeit für Descartes allmählich zu einem vom Denken unabhängigen Prinzip wird. Anfänglich sieht Descartes das Verhältnis von Denken und Wirklichkeit ganz so wie nach ihm Kant; doch das Problem der Sinnlichkeit bekommt er nicht in den Griff, denn statt Sinnlichkeit als Ergebnis einer idealistischen Konstruktion zu begreifen, sie also im Rückgriff auf die Erkenntnisbedingungen mittelbar zu definieren, beruft er sich auf das Kriterium der Evidenz (*per se nota*). In dem Maße wie Anschauung als passives Erfassen von Sinnlichem dargestellt wird, wird die Intelligenz als »methodische Produktion des Gegenstandes in der Erkenntnis«⁸¹ unterlaufen und das »kritische Prinzip« beiseite gelassen. Denn nur die Gesetzmäßigkeit bzw. das »Methodengesetz« des Denkens kann Erfahrung schaffen. Dieses Methodengesetz, das mit Urteilen operiert, schließt Sinnlichkeit als passiv Gegebenes aus. So erkennen die Marburger Neukantianer bereits in den *Regulae* eine »verkehrte Anwendung des Prinzips«, das zunächst, so Natorp, »mit dem Blick eines Genies gesehen worden war«.⁸² Dass Descartes die grundlegenden Begriffe des Denkens als *per se nota* bezeichnet, bedeute ein gravierendes und folgenreiches Abweichen vom konstruktivistischen, kritischen Prinzip. Den Bruch führt Natorp auf den Einfluss der Tradition zurück und auf den schließlich doch unzureichenden Radikalismus des Franzosen. Das Vorurteil der Existenz verdränge schließlich die kritische Einsicht in den Monismus des Verstandes. Neben den zahlreichen kritischen Ausführungen in den *Regulae* wirke eben doch der »naive Glaube an die Existenz des als an sich und vor jeglicher Erkenntnis gegebenen Gegenstandes«⁸³ fort und überwiege schließlich. Die Erfahrung werde nicht begründet, sondern erscheine als unverständener Rest. So die menschliche Intelligenz ihm als Spiegel erscheine und nicht mehr als die die Gegenstände beleuchtende Sonne, falle der französische Denker in die rückschrittliche Abbildtheorie zurück.

Cassirer zeigt in seiner Dissertation ausführlich, wie der Begriff der Einbildung insbesondere in der zwölften und vierzehnten Regel zunehmend positiv dargestellt wird, wodurch zwar die anfänglichen Erkenntnisprinzipien noch nicht in Frage gestellt seien, aber doch eine gefährliche Ambivalenz und Spannung eingeführt werde. Descartes sehe zwar, dass die Sinnlichkeit dem Denken unterworfen werden müsse, wie in der Bestimmung des Raumes anhand der Größe deutlich werde, und diese Erkenntnis entspreche den Prinzipien der analytischen Geometrie, denen die Größe *das* grundlegende Prinzip des Denkens schlechthin ist. Dementsprechend erklärt Descartes in der dritten Regel, dass die Einbildungskraft kein selbstständi-

⁸⁰ Natorp, »Développement de la pensée de Descartes«, S. 431.

⁸¹ Ebd., S. 426.

⁸² Ebd., S. 425.

⁸³ Ebd., S. 424 [Übers. S.K.].

ger Erkenntnismodus sein könne, da die *Regulae* das Ziel verfolgten, den Größenbegriff gänzlich unabhängig von jeglichem bestimmten Inhalt zu entwickeln und zu bestimmen. Letztendlich gelingt es Descartes aber, so Cassirer, nicht, den erkenntnistheoretischen Status des Raumes respektive der Ausdehnung richtig zu bestimmen. Daher setzte Descartes Materie und geometrische Ausdehnung gleich und schloss damit Mathematik und Physik kurz. Der physikalische Gegenstand lasse sich aber nicht, so die Marburger, auf die Ausdehnung reduzieren; es gelte, die Ausdehnung selbst zu begründen.⁸⁴ Mit seiner Auffassung, auch der Raum sei im reinen Denken gegeben, trage Descartes dem wesentlichen Unterschied zwischen geometrischem und reinem Denken nicht Rechnung. Dass »die geometrischen Dinge sich anders präsentieren als das innere reine Denken, davon gerade sah er ab und lehrte es abstrahieren, indem er Raum-Gebilde zu Zahlgrößen machte. Also war das Spezifische des Raumes abzustreifen« (KTE, 47). Damit liege der wesentliche Fehler »in dem Verhältnis des Denkens zum Raume, zur Geometrie« (KTE, 33), ein Fehler, welcher jedoch ausgerechnet der so wichtigen und produktiven Entdeckung der analytischen Geometrie zuzuschreiben sei:

Descartes' Grundfehler hänge aufs engste mit seinem hauptsächlichlichen Vorzuge zusammen. Der Mangel in der Disposition seiner Grundbegriffe ist der Mangel in der Bestimmung seiner Methode, des großen fundamentalen Gedankens, mit welchem ihm die Philosophie zu erneuern beschieden war. (KTE, 32)

Das Problem der Substanz, das Descartes in der 14. Regel erörtert, ist, so Cassirer, der Begriff, »in dem sich seine wichtigsten Gedanken konzentrieren, in dem aber zugleich die Grenzen seiner Philosophie sich am klarsten ergeben.«⁸⁵ Denn der cartesische Begriff der *substantia extensa* überlagere den anfänglich richtig bestimmten Raumbegriff, wodurch die produktive Erkenntnistheorie zur rückschrittlichen Metaphysik werde.

Leibniz' Verdienst dagegen bestehe darin, das Problem der Ausdehnung anhand der Infinitesimalrechnung geklärt zu haben. Seit 1883, dem Jahr, in dem er sein Buch über die Infinitesimalmethode veröffentlichte, vertrat Cohen die Position, die Infinitesimalrechnung sei das wissenschaftliche Instrument, durch das nicht nur deutlich werde, dass die Erkenntnisgrundlagen mit sinnlicher Anschauung nichts zu tun haben, sondern auch verständlich werde, wie anfängliche Bestimmung ohne ein zuvor Gegebenes (die Sinnlichkeit) überhaupt gedacht werden könne. Denn wie kann denn Denken gleichsam aus dem Nichts hervortreten? Cohen, dem es somit um nichts Geringeres als »die schöpferische Souveränität des Denkens«⁸⁶ zu tun war, glaubte, durch die Infinitesimalrechnung Entscheidendes

⁸⁴ Cohen, LRE, S. 262.

⁸⁵ Cassirer, *Descartes' Kritik* (GW 1), S. 32.

⁸⁶ Cohen, LRE, S. 28.

über die Mechanismen des menschlichen Denkens zu erfahren und dergestalt die auch von Kant nicht geklärten erkenntnistheoretischen Probleme und letzten Endes vor allem das Dualismusproblem endlich auflösen zu können. Die Infinitesimalrechnung führte ihn zu der Einsicht, dass es die extensiven Größen sind, die aus den intensiven Größen abzuleiten sind. So begreift er, anders als Kant, den Prozess des Denkens nicht als Synthese des Mannigfaltigen, sondern als eine Einheit, die Mannigfaltigkeit überhaupt erst hervorbringt.⁸⁷ Vor der Entdeckung des Infinitesimalen wurde der Punkt als Grenze der Kurve gedacht. Dem statischen Verständnis der Kurve war das Prinzip der Kontinuität fremd. Doch mit dem Begriff der Tangente vollzog sich eine Kehrwende: die Kurve begriff man nunmehr als Ergebnis des unendlich Kleinen, gleichsam also als Ergebnis des Punktes. So wurde es erst durch die Infinitesimalrechnung möglich, die Kurve als ›dynamisches‹ Ergebnis zu denken. Entscheidend für diesen wissenschaftlichen Fortschritt waren Newtons ›Fluxionen‹, die den Übergang ermöglichten von einer statischen Auffassung der Kurve, gedacht als Summe von Punkten, zu einer dynamischen Auffassung, in der die Kurve dank des unendlich Kleinen aus dem Punkt entsteht. So ermöglicht es die Infinitesimalrechnung ein Verständnis des Punktes als Ursprung der Raumerzeugung. Dank des neuen Kontinuitätsprinzips konnte somit auf die im Endlichen verhaftete geometrische Anschauung verzichtet werden; die Kontinuität des Endlichen war auf das unendlich Kleine zurückgeführt.

⁸⁷ Vgl. ebd., S. 26 f.

III. Die neukantianische Reaktion auf den Historismus

Die neukantische Lektüre Descartes' ist eng gebunden an die »Geschichte des wissenschaftlichen Idealismus« (Cohen) und ist von dieser teleologischen Darstellung der Geschichte der Philosophie kaum zu trennen. Dass die Bedeutung dieser Geschichtsauslegung für das Denken der Marburger Schule bisher kaum bemerkt worden ist⁸⁸, liegt zum Teil darin begründet, dass dieser Aspekt bei den Marburgern weitgehend implizit bleibt und die beinahe zum geflügelten Ausdruck gewordene »Geschichtsblindheit«⁸⁹ die Hermeneuten nicht dazu bewog, das Implizite zu erläutern.

1. *Das Leitmotiv der ›Verbindung des systematischen und des historischen Interesses‹*

Die Marburger haben ihr Verhältnis zur Geschichte und insbesondere zur Philosophiegeschichte nie explizit thematisiert. Es gibt lediglich ein einziges, sehr kurzes und unvollendetes Manuskript, in dem Natorp den Status und die Rolle der Philosophiegeschichte theoretisch erörtert.⁹⁰ Die wenigen Texte, in denen Cohen und Natorp sich mit der Philosophiegeschichte beschäftigen, sind, so scheint es, »gewissermaßen prophylaktische Rechtfertigungsversuche gegenüber naheliegenden Einwänden, wie sie von Seiten der einschlägigen philosophiehistorischen Schulen zu erwarten waren«.⁹¹ Diese Beschreibung unterschätzt jedoch die Bedeutung der Vorworte und Einleitungen im philosophischen Diskurs. Bei Hegel und in der Hegel'schen Schule etwa wurde Philosophiegeschichte vorzugsweise in den Einleitungen zu den philosophiegeschichtlichen Darstellungen geschrieben. So bemerkte Hermann Lübbe:

⁸⁸ Eine Ausnahme ist: Lembeck, *Platon in Marburg*.

⁸⁹ Hermann Glockner, *Heidelberger Bilderbuch: Erinnerungen*, Bonn: Bouvier 1969, S. 94: »die in der Marburger Schule herrschende Geschichtsblindheit und Verabsolutierung des Relationalen«.

⁹⁰ Es handelt sich um »Zur Verständigung über die Aufgabe einer philosophischen Geschichtsforschung«. Zitiert nach Lembeck, *Platon in Marburg*, S. 351.

⁹¹ Ebd., S. 349. Vgl. auch S. 349: »Die Rezeptionspraxis Cohens und Natorps kann als Ausdruck einer Art materialen Philosophie der Geschichte der Philosophie ausgelegt werden. Deren formale oder theoretische Grundlage liegt im ursprünglichen Philosophieverständnis der Marburger verborgen, wird aber kaum eigens expliziert«.

Von der Philosophie Hegels war wie von keiner sonst eine starke Provokation zur Historisierung der Philosophie ausgegangen. Die jüngeren Angehörigen seiner Schule, Johann Eduard Erdmann und Kuno Fischer vor allem, entsprachen dem. Die Einleitungen ihrer großen philosophiegeschichtlichen Darstellungen sind der literarische Ort ihrer Philosophiegeschichtsphilosophie, welche die Frage beantworten sollte, wie Philosophie als Philosophiegeschichte möglich ist.⁹²

Auch Cohen geht gerade im Vorwort zur ersten Ausgabe von »Kants Theorie der Erfahrung« (1871) mit Nachdruck auf die Fruchtbarkeit des »methodologischen Weges« ein, der darin bestehe, in der Auseinandersetzung mit Kant das »historische Problem« mit dem »systematischen Problem« zu verbinden. Diese Verbindung sei es gewesen, die ihm geholfen habe, die Sackgasse zu verlassen, in welche die Neukantianer in den 1870er Jahren geraten waren – die Sackgasse einer vornehmlich philologischen und historischen Auslegung Kants:

Auf diesem methodischen Wege, durch die Verbindung der systematischen und der historischen Aufgabe, habe ich mich vom Zweifel an der Richtigkeit meines Unternehmens endlich befreit. (KTE, X)

Im Zuge der verschiedenen Neuauflagen seiner Monographie *Kants Theorie der Erfahrung* scheint der zweigleisige Ansatz sogar an Bedeutung zu gewinnen, der für Cohen immer selbstverständlicher zu werden schien. 1883 schrieb er in einem für seine philosophische Entwicklung maßgeblichen Text:

Nirgend ist es mir so sehr Bedürfniss gewesen, und nirgend auch so unmittelbar nützlich erschienen, zugleich mit der Durchführung eines systematisch entscheidenden Gedankens seine geschichtliche Entwicklung zu verfolgen.⁹³

Bemerkenswert ist diese Aussage nicht zuletzt deshalb, weil sie zu einem für den Autor besonders wichtigen Zeitpunkt formuliert wurde, als er versuchte, sich von Kants Denken zu emanzipieren und seine eigenen Positionen zu bestimmen. Es bestätigt die für das Denken Cohens so wichtige Bedeutung der Forderung, die systematischen Betrachtungen durch geschichtliche Reflexionen zu vermitteln. Das gilt auch für die *Einleitung mit kritischem Nachtrag* zu Langes *Geschichte des Materialismus*, in der Cohen ebenfalls darauf hinweist, dass »das Studium der Philosophie [...] die Verbindung des systematischen und des historischen Interesses«⁹⁴ er-

⁹² Hermann Lübbe, »Philosophiegeschichte als Philosophie. Zu Kants Philosophiegeschichtsphilosophie«, in: Klaus Oehler/Richard Schaeffler (Hg.), *Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1962, S. 204–229, hier S. 210.

⁹³ Cohen, PIM, S. III.

⁹⁴ Ders., EmkN, S. 178.

fordere. Auch dieser etwa sechzig Seiten lange Text, in dem der erste Teil vom »Verhältnis der Philosophie zur Geschichte« handelt, hat besonderen Stellenwert im Werk Cohens. So bemerkte der Neukantianer Karl Vorländer, der Text sei »nichts weniger als eine [...] Neubegründung des kritischen Idealismus.«⁹⁵ Dass Cohen noch kurz vor seinem Tod im Vorwort zur dritten Ausgabe von *Kants Theorie der Erfahrung* (1918), der Ausgabe, die er als »historisches Monument« bezeichnet, den Erfolg seines Werkes rückblickend dem »historischen Charakter« seiner Methode zuschrieb, auch dies bestätigt den besonderen, aber bislang vernachlässigten Stellenwert der Geschichte im Denken der Marburger Neukantianer:

Dieser doppelte Gesichtspunkt, der durchaus einheitlich ist [...] leitete mich während meiner ganzen Lebensarbeit sowohl für die Wiederherstellung Kants, wie für die wissenschaftliche Begründung der Geschichte der Philosophie. (KTE, XXII)

Da er mit Nachdruck gerade in einem philosophisch zentralen Texten beschworen wird, ist der Bezug auf die Geschichte – entgegen allem Anschein und entgegen üblichen Annahmen – also durchaus kein Nebenaspekt, sondern im Gegenteil wesentlicher Bestandteil des Marburger Neukantianismus.

Es war zunächst Natorp, der der wiederholten und dennoch weitgehend programmatisch gebliebene Forderung Cohens nach einer »historische[n] Fundamentierung« und »historischen Wiedererweckung des kritischen Systems« (KTE, VII) mit der Veröffentlichung mehrerer historischer Studien zu den griechischen Philosophen, zu Galilei, Kopernikus, Leibniz und Descartes entsprach. Er prägte in diesem Zusammenhang den Begriff der »Vorgeschichte des Kritizismus« und begrüßte in diesem Zusammenhang Cassirers 1906 erschienenenes *Problem der Erkenntnis* als das für das Denken der Marburger Schule repräsentativste Werk.⁹⁶ Cassirer, über den Horkheimer dann zwanzig Jahre später schrieb, er sei »der vorzüglichste Historiker der [Marburger – S.K.] Schule« und einer »der bedeutendsten Historikern der Philosophie«⁹⁷, habe in diesem Buch, mehr als in jedem anderen Werk der Marburger, die Verbindung der systematischen und historischen Dimension zur Geltung gebracht. »Die Geschichte der Philosophie kann, so wahr sie Wissenschaft ist, keine Sammlung bedeuten, durch die wir die Tatsachen in bunter Folge kennenlernen; sie will eine Methode sein, durch die wir sie verstehen lernen.«⁹⁸ So wird

⁹⁵ Karl Vorländer, »Rezension der »Einleitung mit kritischem Nachtrag« von H. Cohen«, in: *Kant-Studien* (1897), S. 268 f. Vgl. auch H. Holzheys Einleitung zu Cohen, EmkN, S. 14*: »Diese Reflexion auf die notwendige Verbindung von Systematik und Geschichte der Philosophie ist wohl als Standortbestimmung gegenüber Langes Materialismusgeschichte anzusehen, beleuchtet aber zugleich das Fundament von Cohens philosophischem Denken«.

⁹⁶ Vgl. Holzhey, *Marburger Neukantianismus in Quellen*, S. 507.

⁹⁷ Horkheimer, »Marburger Neukantianismus«, S. 215 u. 240.

⁹⁸ Cassirer, *Erkenntnisproblem* (GW 2), S. XI.

deutlich, dass die für das Denken Cassirers so wichtige Ideengeschichte nicht im Bruch mit der Marburger Schule entstand, sondern vielmehr aus einer gewissen neukantianischen Tradition.

2. Kontext: Historisierung, Geschichte und Philosophiegeschichte

Will man die Einstellung der Marburger zur Philosophiegeschichte verstehen, so muss man die damalige Vorherrschaft der historischen Wissenschaft im Blick behalten und gleichzeitig die vehemente Kritik, der diese Wissenschaft ausgesetzt war; man muss sich also der Spannung bewusst sein und der Kontroversen, die eine ganze Epoche als ›historistische‹ stigmatisierten. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts, als in Deutschland eine empirische, den Anspruch auf exakte Wissenschaftlichkeit erhebende Geschichtswissenschaft entstand, die sich durch ihre streng empirische Methode von den philosophischen Spekulationen zu distanzieren bemühte und es dadurch in relativ kurzer Zeit zu einer »kulturelle[n] Spitzenstellung«⁹⁹ brachte, wurden die philosophischen Spekulationen zur Geschichte des deutschen Idealismus allmählich verdrängt. Das entsprach allerdings nicht unbedingt den Vorstellungen der Begründer des Historismus: Während nämlich Leopold von Ranke den historischen Ereignissen gegenüber ›völlige Objektivität‹ forderte und sich bemühte, als Historiker sein ›Selbst gleichsam auszulöschen‹, suchte Wilhelm von Humboldt zwischen Hegel und Ranke zu vermitteln, indem er sich einerseits für eine »einfache Darstellung des Geschehenen mit gewissenhafter Treue [...]«¹⁰⁰ aussprach, andererseits für die Einschreibung der Tatsachen in einen erkennbaren Zusammenhang. Auch Johann Gustav Droysen wies das Wissenschaftsideal der exakten Wissenschaften, diese »Art von eunuchischer Objektivität«¹⁰¹, von sich. Im Grunde galt den Vertretern des im Laufe des 19. Jahrhundert sich ausbildenden Historismus der Begriff des Geistes doch als »metaphysische[s] Totalitätsprinzip«; sie glaubten die Geschichte sei letztendlich »Ausdruck und Ergebnis eines ideengeleiteten menschlichen Handelns«.¹⁰²

Unter dem Einfluss der triumphierenden Naturwissenschaften, besonders ihrer sichtbaren technischen Erfolge, sah sich die Geschichtswissenschaft immer stärker unter Druck gesetzt. Auch sie sollte sich dem wissenschaftlichen Ideal der Über-

⁹⁹ Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland*, S. 50. Die bekanntesten Vertreter der empirischen Geschichtswissenschaft waren Leopold Ranke (1795–1886) und Barthold Georg Niebuhr (1776–1831).

¹⁰⁰ Zitiert nach Friedrich Jaeger/Jörn Rüsen, *Geschichte des Historismus: eine Einführung*, München: C. H. Beck 1992, S. 83. Wilhelm von Humboldt, »Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers«, in: Ders., *Gesammelte Werke*, Berlin: G. Reimer 1841.

¹⁰¹ Johann Gustav Droysen, *Historik: historisch-kritische Ausgabe*, Stuttgart: Frommann-Holzboog 1977 [Verfasst 1868–1882], S. 236.

¹⁰² Jaeger/Rüsen, *Geschichte des Historismus*, S. 147.

prüfbarkeit und Gesetzmäßigkeit beugen. Die zunehmende Orientierung der Geschichtswissenschaften am Modell der exakten Wissenschaften verstärkte sich Mitte des Jahrhunderts durch die rasante wissenschaftliche, technische und industrielle Entwicklung der – so Helmuth Plessners Ausdruck – »verspäteten Nation«. Systematische und erst recht teleologische Darstellungen wurden im Namen der Wissenschaftlichkeit aus dem Geschichtsdiskurs verbannt. Gegen diese Auffassung richtet sich eine bemerkenswerte, besonders zugespitzte polemische Äußerung des Nietzsche-Mentors Jacob Burckhardt: »Geschichte, d.h. das Koordinieren, ist Nichtphilosophie, und Philosophie, d.h. Subordinieren, ist Nichtgeschichte«. ¹⁰³ Doch die Philosophie entkam dem Einfluss der Historisierung nicht, sie war ihm sogar in besonderem Maße ausgesetzt. Das empirische Wissenschaftsmodell trug zur Institutionalisierung der Philosophiegeschichte maßgeblich bei, welche »faktisch [...] zur Bestandaufnahme dessen [wurde], was die Philosophie geleistet hat. Sie [wurde] zu einer Dogmatik und Kanonik des philosophischen Denkens«. ¹⁰⁴

Zumal im späten 19. Jahrhundert, als der Neukantianismus in Deutschland eine wichtige philosophische und akademische Rolle spielte, musste sich die Geschichtswissenschaft mit den positivistischen ¹⁰⁵ und materialistischen Methoden und Denkmodellen der angewandten Wissenschaften auseinandersetzen. Das war für sie ein Schritt in fremdes und unkartiertes Terrain, in dem die Fülle neuer Szenarien und widersprüchlicher Entwicklungen den Blick auf die großen Zusammenhänge erschwerte. So ließ der Vorwurf des blinden, für die eigentlichen Probleme der Zeit nutzlosen Positivismus nicht lange auf sich warten. Die *Zweite unzeitgemäße Betrachtung*, in der Nietzsche Kritik an der Auffassung der Geschichte als Anhäufung von Fakten übte, erschien 1874, also gerade zu dem Zeitpunkt, als sich die Marburger Schule unter Cohens Federführung etablierte. ¹⁰⁶ Im gleichen

¹⁰³ Zitiert nach Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland*, S. 60.

¹⁰⁴ Geldsetzer, *Philosophie der Philosophiegeschichte*, S. 104.

¹⁰⁵ Der Begriff »Positivismus« wird im weiteren Verlauf der Arbeit in einem weiten Sinn als Ausdruck einer Erkenntnistheorie und eines bestimmten wissenschaftlichen Programms verwendet, die sich im 19. Jahrhundert besonders auf der Grundlage der Theorien von John Stuart Mill, Auguste Comte und Ernst Mach etablierten. Diese besagen, dass alle menschliche Erkenntnis auf »tatsächlichen« Sinneseindrücken beruht. Die einzig gültige Erkenntnismethode ist demnach die des Beschreibens von Empfindungen; nur sie gewährleistet vorurteilsfreie Erkenntnis. Insofern unterscheide ich hier nicht zwischen »Positivismus« und »Empirismus«. Kennzeichnend für den Positivismus ist des Weiteren der Versuch, die geisteswissenschaftlichen den naturwissenschaftlichen Methoden anzugleichen. Vgl. z.B. Jürgen Hauff/Albert Heller/Bernd Hüppauf (Hg.), *Positivismus, Formalismus, Strukturalismus*, Frankfurt a. M.: Athenäum ⁵1987, S. 30 ff.

¹⁰⁶ Friedrich Nietzsche, *Zweite unzeitgemäße Betrachtung*, in: Ders., *Kritische Gesamtausgabe*, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Bd. III.1, Berlin: Walter de Gruyter 1972 [1874]. In einem Text von 1896 bezieht sich Cohen lakonisch auf Nietzsche: »Der Fall Nietzsche wird als ein unerfreuliches Zeichen von der Situation, welche der Philosophie gegenüber unsere Zeit einnimmt, und von dem Gewissen, welches sie sich aus ihr macht, dastehen. Gerade dieser Fall macht es dem sanft-

Jahr erschien auch Rudolf Euckens Schrift *Über den Wert der Philosophiegeschichte*.¹⁰⁷ Es war eine Epoche intensiver Beschäftigung mit der Geschichte im Allgemeinen und der Philosophiegeschichte im Besonderen, in der die Einheit der Vernunft und die Kohärenz der Geschichte auf den Prüfstand gestellt wurden. Im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts rückten unter dem Schlagwort ›Werterelativismus‹ die negativen Auswirkungen der empirischen Geschichtsschreibung ins Zentrum der Kritik, und unter demselben Blickpunkt erhob sich um die Jahrhundertwende heftiger Widerstand gegen den bereits negativ besetzten ›Historismus‹. Bekanntlich Ausschlaggebend für eine breitere Diskussion der negativen Auswirkungen des Historismus waren Nietzsches *Zweite unzeitgemäße Betrachtungen* (1874), in denen er die Entkoppelung von Wissen und Lebensführung anprangert: »Der moderne Mensch schleppt eine ungeheure Menge von unverdaulichen Wissenssteinen mit sich herum«. Großen Einfluss auf Nietzsche übten Burckhardts bereits einige Jahre früher gehaltene Vorträge zur Geschichte aus, in denen er angesichts der »ewige[n] Wandelbarkeit der Geschichte« vor der Gefahr einer moralischen Zersetzung warnte. Ein Befund, der fast zwanzig Jahre später noch aktuell ist, wenn Wilhelm Dilthey 1887 von der »furchtbare[n] Anarchie des Denkens« spricht.¹⁰⁸ Daraus entstanden in den 1880er Jahren vornehmlich akademische Debatten und auch zum Teil stark polemische Auseinandersetzungen um die »historischen Geisteswissenschaften«, deren Ziel es ist, dem historischen Relativismus Einhalt zu gebieten. Jedenfalls war dieser nunmehr polemisch besetzte Begriff des Historismus die ›Verfallsform‹ einer Wissenschaftskonzeption, die anfänglich weit differenzierter ausgelegt war und ursprünglich stets auch eine gesellschaftliche Bildungsaufgabe für sich beanspruchte. »Eine geschichtstheoretische und methodologische Neubegründung des historischen Denkens [erschien] notwendig«¹⁰⁹, um einem Geschichtsverständnis entgegenzuwirken, das sich dem positivistischen Modell verschrieben hatte. Bemerkenswerterweise bemühten sich darum nicht so sehr die Geschichtswissenschaftler als die Philosophen, die versuchten, die Wahrheit der historischen Erkenntnis erkenntnis- und wissenschaftstheoretisch zu begründen. In diesen Zusammenhang ist der Neukantianismus der Marburger einzuordnen, der den ›historischen‹ und den ›systematischen‹ Standpunkt zu vereinen sucht.

testen Auge deutlich, was der Philosophie bevorsteht, wenn die geschichtliche Unwissenheit die Miene des Originaldenkers annimmt, und auf das gute Recht naturpoetischer Gaben gestützt, mit aphoristischer Schriftlerei in die Muße hereinbricht, welche dem modernen Leser von der Journallektüre noch übriggelassen wird. Solche Zustände würden die regelmäßigen werden, wenn der Betrieb der Philosophie [...] von der ernstesten, unnachlässlichen Forderung des genauen Zusammenhanges mit der *Geschichte der Philosophie* abgetrennt und losgerissen wird« (Cohen, EmkN, S. 179 f.).

¹⁰⁷ Zitiert nach Geldsetzer, *Philosophie der Philosophiegeschichte*, S. 106.

¹⁰⁸ Nietzsche, *Zweite unzeitgemäße Betrachtung*.

¹⁰⁹ Jaeger/Rüsen, *Geschichte des Historismus*, S. 146.

3. Der wissenschaftliche Idealismus und die Einheit der Geschichte

Geschichte im Dienst der Philosophie

Als die Geschichtswissenschaft gegen Ende des 19. Jahrhunderts zunehmend dem Druck ausgesetzt war, Verfahrensweisen der exakten Wissenschaften zu übernehmen, unternahmen es Philosophen und insbesondere die Heidelberger Neukantianer, die Eigenart der Geschichtswissenschaft gegenüber den Naturwissenschaften erkenntnistheoretisch zu begründen. Dabei kam dem Heidelberger Neukantianismus eine prominente Rolle zu. Besonders Windelband und dessen Schüler Rickert versuchten, die Geschichtswissenschaften formal-logisch zu begründen. Mit der in seiner Rektoratsrede »Geschichte und Naturwissenschaft« aus dem Jahre 1894 getroffenen Unterscheidung zwischen »nomothetischer« und »idiographischer« Wissenschaftsform plädierte Windelband für die methodologische Selbstständigkeit der Geschichtswissenschaft. Bei den Marburgern gibt es keine vergleichbaren erkenntnistheoretischen Überlegungen zu den Grundlagen der Geschichtswissenschaft. Dass sie von der »neue[n] zeitlich-dynamische[n] Sicht des Menschen und seiner Welt«¹¹⁰ beeinflusst waren, davon zeugt ihre eigenwillige Praxis der Philosophiegeschichtsschreibung. Doch zu einer Zeit, als der Begriff des »Historismus« gerade zu einem vornehmlich negativ besetzten Schlagwort wurde, standen geschichtstheoretische Probleme bei den Marburgern nicht auf der philosophischen Tagesordnung. Ihr Verhältnis zur Geschichte war von einem in der Tradition der Aufklärung stehenden Vertrauen in die Vernunft geprägt. Auch beschäftigte sie die Frage des Verhältnisses der Geschichtswissenschaft zur Praxis, zur Gesellschaft und zur Gegenwart deshalb kaum, und die Frage des Unterschieds zwischen Geschichte und Naturwissenschaft, die gegen Ende des Jahrhunderts heftig diskutiert wurde, war in ihren Augen von geringer Bedeutung. Ihre teleologische Geschichtsdarstellung, in der sich die »wissenschaftliche Vernunft« stufenförmig entwickelt, schloss an die aufklärerische Vorstellung eines unaufhaltsamen Fortschritts der Vernunft an, wie sie angewendet auf den Bereich der Philosophiegeschichtsschreibung bei Kant und Hegel besonders prägnant zum Ausdruck kam.

Grundlage des Marburger Umgangs mit der Philosophiegeschichte ist die Überzeugung, Philosophie und Philosophiegeschichte, wie bereits Kant bemerkt hatte, seien nicht zu trennen und Philosophie müsse schließlich das letzte Wort haben. In diesem Sinn ist auch Cohens pointierte Formel zu verstehen: »Der Historiker sei Philosoph«¹¹¹, eine Formel, die wiederum auf eine Formulierung von Johann Friedrich Herbart verweist: »Geschichte der Philosophie ist unter allen Geschichten die langweiligste, wenn sie nicht benutzt wird zum neuen Philosophieren.«¹¹² Auch bei

¹¹⁰ Ebd., S. 8.

¹¹¹ Zitiert nach Massimo Ferrari, *Retours à Kant: Introduction au néo-kantisme*, Paris: Cerf 2001, S. 10.

¹¹² Johann Friedrich Herbart, *Schriften zur Metaphysik*, Leipzig: Leopold Voss 1851, S. 203.

Windelband heißt es, die philosophiegeschichtliche Forschung ließe »deutlich erkennen, daß ihr letzter Zweck niemals ein nur historisches Wissen, sondern immer zugleich ein Verständnis ist, das sich in den Dienst der Philosophie selbst stellt«. ¹¹³ Das sind klare Gegenreaktionen zur damals vorherrschenden empirisch betriebenen Geschichtswissenschaft, und zwar nicht nur in der extrem positivistischen Prägung, die sie in der 1861 ins Deutsche übersetzten Studie des Historikers Henry Thomas Buckle zur englischen Geschichte erfuhr.

Die philosophische Wiederbelebung Kants ging bei den Neukantianern also auch einher mit dem Versuch, für die nicht-empirische Geschichtsschreibung Wissenschaftlichkeit zu reklamieren und sie so vor dem Vorwurf der ›Weltanschaulichkeit‹, also eigentlich fehlender Ernsthaftigkeit, zu bewahren. Den Marburgern, die in diesem Punkt in der Tradition Hegels stehen, ist eine objektive Erfassung der Geschichte, wie sie beispielsweise Ranke forderte, unmöglich. Sie plädierten für einen Umgang mit Geschichte, der stets die Gegenwart im Blick behält, da die vergangenen Ereignisse helfen sollen, gegenwärtige Probleme zu lösen. So unterstreicht Natorp: »Wollen wir einen alten Philosophen überhaupt verstehen, wir müssen ihn aus modernen Begriffen verstehen, weil wir Moderne sind«. ¹¹⁴

Die Geschichtlichkeit des Apriori

Die Vorwürfe, die man an die Marburger richtete, als sie ihre Studien zu Platon veröffentlichten, ignorieren ihre systematischen Prämissen und die Tatsache, dass es in diesen Studien »nicht primär um das historisch-philologische Recht der neukantianischen Platoninterpretation [geht] als vielmehr um das *Prinzip* der Erarbeitung einer im Zusammenhang mit der Geschichte der Wissenschaften konzipierten Geschichte der Philosophie«. ¹¹⁵ Weder Cohen noch Natorp ist es um philologische Studien zu tun. In seinem in Frankreich erschienenen, bereits erwähnten Artikel zu Descartes macht Natorp deutlich, dass es ihm nicht um »das was Descartes ausdrücklich gesagt hatte« gehe, sondern um »die Verbindung zwischen seiner Philosophie und der reifsten und tiefsten Form des philosophischen Idealismus«. ¹¹⁶ Diese Verbindung aufzuzeigen, sei deshalb relevant und wichtig, weil sich darin ein bestimmter zielgerichteter Verlauf der Geschichte der Wissenschaften artikuliere. Einsichtig wird dieser Verlauf aber nur systematisch. Dies ist gemeint, wenn Cohen insistiert, dass die für gewöhnlich vorgenommene Trennung von Philosophie und

¹¹³ Wilhelm Windelband, »Die Geschichte der Philosophie«, in: Ders., *Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts*, Bd. II, Heidelberg: C. Winter 1905, S. 175–199, hier S. 178.

¹¹⁴ Paul Natorp, *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum. Protagoras, Demokrit, Epikur und die Skepsis*, Hildesheim/Zürich: Georg Olms 1989 [Erstveröff. 1884], S. V.

¹¹⁵ Vorwort von H. Holzhey zu Cohen, EmkN, S. 14*.

¹¹⁶ Natorp, »Développement de la pensée de Descartes«, S. 416.

Philosophiegeschichte auf einer Verkenntung der Philosophie beruhe, die sich doch durch ihre wesenhafte Verbindung zur Wissenschaft auszeichne. Der Schlüssel zur Marburger Auffassung vom Zusammenhang von Philosophie und Geschichte ist daher die ›philosophische Methode‹. Das »Ideal geschichtlicher Erkenntnis« der Philosophie, wie es die Marburger verstehen, ist immer »bedingt« durch »unser[e] Methode der Philosophie« (KTE, 8).

Diese Methode verfolgt das Ziel, das Problem des erkenntnistheoretischen Dualismus von Subjekt und Objekt zu lösen und so eine Antwort zu geben, auf die Frage nach der einheitlichen Grundlage der Wissenschaften. Im Zusammenhang mit dem neukantianischen Verständnis der philosophischen Leistung Descartes' ist das Wesen des Apriori besprochen worden, die Frage nach dem Verhältnis von Anschauung und Begriff. Ausgeklammert wurde dabei vorläufig ein wesentlicher Aspekt des Marburger Neukantianismus, der nicht unmittelbar mit der Descartes-Rezeption zusammenhängt. Dieser Aspekt ist die methodologische Prämisse, dass von den konkret existierenden Wissenschaften auszugehen sei. Anders formuliert: Um ihrer Aufgabe gerecht zu werden, die grundlegenden Voraussetzungen offenzulegen, mit denen die Wissenschaften (unbewusst) operieren, muss die Philosophie sich auf die Wissenschaften stützen, so wie sie tatsächlich, man könnte auch sagen: geschichtlich bedingt, existieren. Der Verweis auf das »*Faktum der Wissenschaft*« ist das »*Ewige in Kants System*«¹¹⁷, weil die wissenschaftliche Erkenntnis, so wie sie sich in einer gegebenen Epoche darstellt, der einzig möglich ›Stand- bzw. ›Ausgangspunkt‹ ist, der keine Gegenüberstellung von Denken und Gegenstand des Denkens impliziert. Eine methodologische Prämisse ist das insofern, als sie sich aus der Einsicht ergibt, dass weder die Annahme eines ›Subjekts‹ noch eines ›Objekts‹ einen verlässlichen erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt bildet. So bleibt in gewisser Weise nichts anderes übrig, als von den konkreten Wissenschaften auszugehen, in denen beide ›Pole‹ sozusagen miteinander verschmelzen.

Indem nun die Marburger hervorheben, dass die tatsächlichen Wissenschaften einem unaufhörlichen Evolutionsprozess unterworfen sind und so dem »Werde-faktum«¹¹⁸ der Wissenschaften Rechnung tragen, interpretieren sie Kants zeitlose, ewig gültigen apriorischen Grundsätze als methodologische Annahmen und relativieren sie damit in ihrem Geltungsanspruch. Das Apriori gilt ihnen nicht mehr wie noch Kant als konstitutiver Grundsatz, sondern als methodologische Annahme. Begründet wird diese Relativierung mit der Einsicht, dass die wissenschaftliche Erfahrung sich im Zuge des wissenschaftlichen Fortschritts verändere und somit Kants System apriorischer Begriffe ebenfalls veränderlich sein müsse.¹¹⁹ So verstehen die Marburger die Transzendentalphilosophie insgesamt als einen Prozess, wo-

¹¹⁷ Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens*, Hildesheim/Zürich: Georg Olms 1981 [Erstveröff. 1904], S. 65.

¹¹⁸ Cohen, LRE, S. 76.

¹¹⁹ Vgl. Pascher, *Einführung in des Neukantianismus*, S. 57.

mit sie der im Laufe des Jahrhunderts immer wichtiger gewordenen Bedeutung der Geschichte Rechnung tragen. Entscheidend dabei ist, dass die Marburger, im Gegensatz zu Kant, Wirklichkeit als einen nie zu erreichenden Horizont verstehen. Vom neukantianischen Standpunkt ist sie »die unendliche Aufgabe der Erfahrung und der Wissenschaft« (KTE, 41); sie kann weder unmittelbar, noch auf einmal gegeben werden. Sie ist ein »ideelles Ziel«, das von den Erkenntnisbedingungen aus zu entwickeln ist.

Die Relativität der Erkenntnis ist in diesem Sinne kein Mangel, sondern, so der junge Cassirer, »Denkprinzip der Bewegung«. ¹²⁰ Die Neukantianer geben die Möglichkeit, Gesetze des Denkens zu bestimmen, nicht preis, sondern bemühen sich, eine Dynamik der Kategorien zu bestimmen. Der Denkprozess wird als ein Prozess des »Beziehens« definiert. Denken ist Beziehen: Diese Formulierung kehrt bei den Marburger Neukantianer immer wieder. Angelpunkt dieser dynamischen Auffassung der Kategorien ist das als »Grundform des Denkens« bezeichnete Urteil, das sich in den Kategorien vollzieht. Die Kategorien sind, wie Cohen es in einer Analogie ausdrückt, das »Bett« der Urteile; sie sind die »Betätigungsweise« des Urteils. ¹²¹ Sie sind, mit anderen Worten, die Funktionsweise respektive die Regel, nach der die Urteile sich bilden und die deren Einheit gewährleistet. Entscheidend dabei ist, dass Cohen vom Urteil ausgeht, um die Kategorien zu verstehen; nicht umgekehrt. Dieser Vorrang des Urteils hängt mit der Überzeugung zusammen, dass es unmöglich ist, eine endgültige Liste der apriorischen Elemente der Erkenntnis aufzustellen.

Aus dem Vorhergehenden wird deutlich, warum »der Zusammenhang mit der Geschichte [...] zuvörderst den Zusammenhang mit der Wissenschaft« impliziert: Die »wissenschaftliche Vernunft«, die Cohen auch »reines Denken« ¹²² nennt, entwickelt sich geschichtlich. Die *Kritik* der Erkenntnis unterscheidet sich von der *Theorie* der Erkenntnis insofern, als sie von der Feststellung ausgeht, dass die »Letztgrundlage« des Bewusstseins nicht zu bestimmen ist. Die Erkenntnis ist keine »Art und Weise des Bewusstseins«, sondern »ein *Factum*, welches in der *Wissenschaft* sich vollzogen hat und *auf gegebenen Grundlagen* sich zu vollziehen fortfährt«, wodurch die Kritik der Erkenntnis auf einem »wie sehr auch sich vermehrenden, so doch objektiv gegebenen *und in Principien gegründeten* Thatbestand, nicht auf dem Vorgang und Apparat des Erkennens, sondern auf dem Ergebnis desselben, der *Wissenschaft*« ¹²³ beruht: »Die Geschichte, zu welcher die Philosophie das natürliche, eingeborene Verhältnis hat, ist *eo ipso* die Geschichte der *Wissenschaft*«. ¹²⁴ Sofern die Erkenntniskritik sich auf das historische Faktum der Wissenschaft bezieht, ist sie selbst historisch:

¹²⁰ Cassirer, *Descartes' Kritik* (GW 1), S. 38.

¹²¹ Cohen, LRE, S. 47 u. 398.

¹²² Ders., EmkN, S. 180 u. 188.

¹²³ Ders., PIM, S. 5.

¹²⁴ Ders., EmkN, S. 189.

Die Geschichte der Wissenschaft ist der Grund und Boden, in welchem, als in der Geschichte der Vernunft, auch die Geschichte der Philosophie wurzelt. Durch diese Wurzelkraft in der Wissenschaft wird die Philosophie als die Vernunft, die wissenschaftliche Vernunft begründet. (KTE, 10)

Deutlich wird in diesem Zitat, dass Philosophie und Geschichte im Marburger Neukantianismus eine enge und unauflösliche Verbindung eingehen. Für die Idealisten aus Marburg ist klar, dass sich die Vernunft selbst ausschalten würde, ginge sie nicht von einem systematischen Standpunkt aus. Nur so vermag es die Vernunft, dem Geschichtlichen Rechnung zu tragen. Die Teleologie des wissenschaftlichen Idealismus ist als eine Alternative zum Historismus zu verstehen. Descartes ist dabei ›nur‹ insofern interessant, als er einen Beitrag leistet für die Lösung der gegenwärtigen philosophischen Probleme. Den Beitrag leistete er als Mathematiker, der verstand, dass die transzendente Forderung den Primat des Begriffs impliziert.

Nationale Aneignungen

Abschließend bleibt zu fragen, ob die marburgische Kantianisierung Descartes' nicht Teil einer Strategie der nationalen Aneignung ist, die sich auch bei anderen Autoren beobachten lässt und die eine Art Alternative zu dem sich im Zuge der Kulturkritik verbreitenden Anti-Cartesianismus ist. Anhaltspunkt ist die bereits erwähnte Äußerung Cohens während des Ersten Weltkrieges, der transzendente Idealismus sei eine Eigentümlichkeit des deutschen Geistes. Impliziert in diesem Sinn die Philosophiegeschichtsschreibung der Marburger den Standpunkt, die Lösung der dringenden philosophischen Aufgaben komme der deutschen Philosophie zu?

Von Interesse ist in diesem Zusammenhang eine Aussage Kuno Fischers, der, wie bereits erwähnt, zu Beginn der sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts eine der ersten Übersetzungen Descartes' ins Deutsche vorlegte; diese Übersetzung rechtfertigte er im Vorwort mit Verweis auf die besondere Fähigkeit der deutschen Kultur, sich Fremdes anzueignen:

Wir Deutsche haben von Seiten unserer Weltbildung das Bedürfnis und von Seiten unserer Sprache die Fähigkeit, die großen Schriftsteller fremder Völker uns anzueignen. Wir importieren nicht, sondern wir *verdeutschen*.¹²⁵

Diese Unterscheidung von ›Import‹ und ›Verdeutschung‹ glaubt er am Beispiel Descartes verdeutlichen zu können. Gerade bei diesem Philosophen müsse man sich fragen, warum »er nicht längst in unserer Sprache einheimisch [sei]«. Denn

¹²⁵ Fischer, *Vorwort zu Descartes' ›Hauptschriften‹*, S. vii.

während Frankreich Descartes im Jahrhundert der *Lumières* untreu wurde, sei »die deutsche Philosophie dem Geiste Descartes' verwandt«¹²⁶ geblieben. Der französischen Aufklärung die Philosophie Descartes' entgegenzustellen, ist ein wiederkehrendes Motiv der Descartes-Rezeption in Frankreich wie in Deutschland. Immer geht es im Umgang mit Descartes auch um dessen Verhältnis zur Aufklärung. Der hier von Fischer betonte Gegensatz zwischen den *Lumières* und Descartes verbindet sich mit der impliziten Behauptung, Descartes sei im Grunde eher ein deutscher Denker als ein französischer.

In ähnlicher Form taucht das Argument fast siebenzig Jahre später in Ernst Robert Curtius' Studie *Die französische Kultur* auf, in der Descartes als »wichtigste[m] philosophische[n] Faktor in der französischen Geistesgeschichte«¹²⁷ einige Seiten gewidmet sind. Die literarische Form des *Discours de la méthode* erkläre nur teilweise seine überragende Wirkung in Frankreich. Entscheidend sei vor allem, dass er »den Bedürfnissen des Nationalgeistes« gemäß als Philosoph »der Vernunft schlechthin« ausgelegt worden sei, was der »schwierige[n] und komplexe[n] Philosophie des großen Denkers« nicht gerecht werde, die dadurch »gewaltsam vereinfacht und zu einem bloßen Schlagwort verdünnt« worden sei: Die Franzosen haben Descartes zu einem »Klischee«¹²⁸ gemacht. Die auf solche Interpretation gestützte Rezeption widerspricht völlig dem vorherrschenden Bild eines unmissverständlichen Rationalisten, der seine Gedanken stets klar und deutlich vorträgt. Descartes' bewunderte Klarheit wird zur bloßen Oberfläche erklärt, unter der dunkle Tiefe und schwierige Komplexität verborgen liege. Curtius glaubte, die Tiefe müsse den Franzosen verborgen bleiben, da sie allein dem deutschen Geist zugänglich sei. Wie die französische Wissenschaft, Dichtung und Musik hielt er auch die französische Philosophie für unfähig, in die Tiefe zu gehen. Obwohl er Descartes als den »wichtigsten Faktor in der französischen Geistesgeschichte« ansah, vertrat Curtius die Auffassung, der Geist der französischen Nation sei den cartesianischen Gedanken im Grunde nicht gewachsen. Die französische Philosophie habe sich nie durch »die Kraft metaphysischer Spekulation« ausgezeichnet und nur einen »Vulgärcartesianismus« hervorgebracht. Für Curtius steht fest: »In Deutschland kann die geistige Kultur philosophisch sein, in Frankreich kann sie nur literarisch sein.«¹²⁹ Indem er den Franzosen die Fähigkeit zum Philosophieren abspricht, vereinnahmt er Descartes für den »deutschen Geist«. Im Anti-Cartesianismus wird dann der Akzent auf die Kontinuität zwischen französischem Klassizismus und Cartesianismus und den *Lumières* gesetzt.

¹²⁶ Ebd.

¹²⁷ Ernst Robert Curtius, *Die französische Kultur*, Bern/München: Francke ²1975 [1930], S. 76.

¹²⁸ Ebd., S. 76.

¹²⁹ Ebd., S. 75.

Bilanz

Die Aufwertung, die Descartes im Rahmen des Marburger Neukantianismus erfuhr, war der Versuch, der Diskreditierung der Philosophie als Wissenschaft entgegenzuwirken. Nur die empirische und exakte Methode schien noch Wissenschaftlichkeit garantieren zu können; und in diesem Zusammenhang versuchten die Neukantianer, die Kluft zwischen Naturwissenschaften und Philosophie zu schließen und der Philosophie den Weg zurück zur Wissenschaftlichkeit zu weisen. Für sie bestand das wesentliche philosophische Problem darin, dass die Grundlagen menschlicher Erkenntnis noch ungenügend geklärt waren, da es Kant nicht gelungen war, das Problem des Dualismus von Denken und Gegenstand der Erfahrung zufriedenstellend zu lösen. Eine deutliche Konsequenz dieses offenen Problems war die psychophysiologische Auslegung der Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung, kurz gesagt des ›Apriori«. Dieser mit dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit vertretene Versuch, Bewusstsein und Denken zu klären, führte die Marburger geradewegs zurück in alte erkenntnistheoretische Widersprüche und drohte in relativistische Positionen zu münden. Genauso lehnten sie die Vorstellung ab, das Bewusstsein sei ein Produkt natürlicher Evolution.

So stellten sich die Neukantianer der Herausforderung, die darin bestand zu klären, wie das Denken seine eigene Gesetzlichkeit erfassen könne, ohne ein ihm fremdes Gegebenes vorauszusetzen. Leitfaden war dabei die Überzeugung, das Denken müsse der alleinige Ausgangspunkt zur Untersuchung der Erkenntnisfähigkeit sein. Dabei spielte Descartes eine zentrale Rolle. Er hatte Kant den Weg gewiesen, als er vor ihm kritisch formulierte, man müsste sich der Frage nach den Bedingungen von Erkenntnis zuwenden. Noch weiter ging er, als er in der mathematischen Gewissheit ein Modell für die Fragen der Erkenntnis sah und mit der analytischen Geometrie die Ausdehnung ausgehend von der Größe erklärte. Damit leistete er philosophiegeschichtlich einen bedeutenden Beitrag zur Überwindung des Dualismus. In den Augen der Marburger ist Descartes somit ein vorkritischer Denker, dessen wesentliche Leistung darin besteht, den Begriff der Erkenntnis nach dem Modell der mathematischen Gewissheit revolutioniert zu haben. Diese den eigenen Überzeugungen angepasste Auslegung Descartes' ergibt sich aus der philosophischen Antwort der Marburger auf das Problem der Grundlagen des Denkens: dass nämlich von den tatsächlich existierenden Wissenschaften auszugehen und die Bedingung ihrer Gültigkeit logisch abzuleiten sei. Es handelt sich also um eine philosophische Legitimierung der existierenden Wissenschaften, die auf

der Prämisse beruht, dass das Denken nichts außerhalb seiner selbst voraussetzen kann. Ausgehend von den konkreten Naturwissenschaften entdeckt das Denken sich gleichsam selbst als einen Prozess des Beziehens und erkennt die ihm eigenen Kategorien als geschichtliche. Im Ausgang von diesen philosophischen Einsichten wird der Sinn der Philosophiegeschichte verdeutlicht. Die Entwicklung des »wissenschaftlichen Idealismus« nachzuzeichnen, dient also nicht einem besseren Verständnis des Denkens Kants, sondern soll die geschichtliche und theoretische Kontinuität in den Fortschritten der mathematischen Naturwissenschaften deutlich machen und so dazu beitragen, die Isolierung zu brechen, in der sich die Philosophie seit Hegels Tod befand.

Die Neukantianer stellten die Frage nach der Gültigkeit des vorherrschenden Wissenschaftsmodells. Sie bemühten sich um eine rationale Begründung der Kultur und lehnten dabei ganz entschieden jegliche Form der Lebensphilosophie ab. Letztendlich war jedoch »der einzige Totalitätsbegriff [...], dessen sich das Denken nach der Abwendung vom idealistischen Konzept des Absoluten noch mächtig glaubt[e]«¹³⁰, der Begriff des Lebens. Dies war der Punkt, aus dem in Deutschland die Phänomenologie erwuchs – und mit ihr die »Frage der Letztbegründung der Erscheinung des Erscheinenden«.¹³¹

¹³⁰ Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland*, S. 20.

¹³¹ Jan Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Grenoble: J. Millon 1988, S. 264.

DRITTER TEIL:
DIE ROLLE DER EVIDENZ
FÜR DIE WISSENSCHAFTEN



Descartes ist der echte Anfänger der Philosophie, der Philosophie selbst, der wahren, aber nur im Anfange des Anfangs.¹

Entdecken und fallen lassen war bei Descartes eines. Wir tun nichts weiter als reinlich fassen und konsequent fortführen, was in dieser uralten Intention schon lag.²

Früh in seiner akademischen Karriere, aber bereits als Professor in Göttingen, begann sich Edmund Husserl mit Descartes zu beschäftigen, und dieses Interesse blieb ungemindert bis zu seinen letzten Schriften. Dennoch, und das ist ein Aspekt, den, so scheint es, bisher nur Hans-Peter Schütt gesehen hat: »Die Wertschätzung für Descartes, die Husserl so oft und mit so großem rhetorischen Nachdruck artikuliert hat, ist zweideutig bis an die Grenze des Paradoxen.«³ Versucht man einen Einblick in das Verhältnis des Phänomenologen zu Descartes zu bekommen, so wird man zunächst an die *Cartesianischen Meditationen* denken, die Husserl Anfang der dreißiger Jahre verfasste, nachdem er in Paris die Grundthesen seiner Philosophie vorgestellt hatte.⁴ Einige der darin enthaltenen Formulierungen sind in

¹ Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1956, S. 72.

² Ders., *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Den Haag: Martinus Nijhoff ²1973 (1950) [Vorlesungen vom Sommersemester 1907], S. 10.

³ Schütt, *Adoption des »Vaters der modernen Philosophie«*, S. 150.

⁴ Im Juni 1928 erhielt Husserl, der zu dieser Zeit Korrespondent der französischen Akademie war, einen Brief vom *Institut d'Etudes germaniques* und von der *Société française de Philosophie*, in dem er gebeten wurde, seine Philosophie Anfang 1929 in Paris vorzustellen. Husserls Frau kommentierte das in einem Brief an Husserls Freund Albrecht: »Eben ist eine sehr ehrende, in den schmeichelhaftesten Ausdrücken abgefaßte Einladung der Pariser Universität (Sorbonne) angelangt, in Paris Vorlesungen über die Grundlinien seiner Philosophie zu halten. Ebenso bemüht sich die Straßburger Universität um ihn«. Husserl, der zu diesem Zeitpunkt 68 Jahre alt war, akzeptierte, denn »es wird freilich Mühe kosten, aber eine Ablehnung ist aus wissenschaftlichen und politischen Gründen unmöglich«. In einem weiteren Brief an Albrecht vom 1. Juli 1928 schrieb Husserl: »Jetzt will ich mich noch auf die Vorträge an der Sorbonne vorbereiten, wo natürlich jedes Wort überlegt sein will und ich nur mein Tiefstes und Bestes geben darf« (Karl Schumann [Hg.], *Husserl-Chronik*.

ihrer Pointiertheit der Gefahr der Überinterpretation ausgesetzt; so heißt es beispielsweise:

Kein Philosoph der Vergangenheit hat auf den Sinn der Phänomenologie so entscheidend gewirkt wie Frankreichs größter Denker René Descartes. Ihn muß sie als ihren eigentlichen Erzvater verehren.⁵

Dass die meisten Untersuchungen zu Husserls Descartes-Rezeption sich auf dieses Werk beschränkt haben, zeugt von einer besonderen Attraktivität des Textes, die dazu verleitet, die Auslegungen Husserls an den Originaltexten Descartes' zu messen und nach der Rechtmäßigkeit des phänomenologischen Anspruchs auf die cartesianische Tradition zu fragen. Im selben Zusammenhang ist eine viel zitierte Bemerkung aus Husserls *Cartesischen Meditationen* aufschlussreich, der zufolge die transzendente Phänomenologie ein ›Neu-Cartesianismus‹ sei. Im Kontext dieser Bemerkung findet sich allerdings eine von Husserl selbst hervorgehobene Nuancierung, die wichtig ist, wenn sie auch in Kommentaren zu dieser Schrift meist übergangen wird:

Fast könnte man sie [die Transzendentalphilosophie – S.K.] danach einen Neu-cartesianismus nennen, wie sehr sie, und gerade durch die radikale Entfaltung Cartesianischer Motive, genötigt ist, fast den ganzen bekannten Lehrgehalt der Cartesianischen Philosophie abzulehnen.⁶

Wie ist eine solche Einschränkung zu verstehen, in der die grundlegende Zwiespältigkeit von Husserls Verhältnis zu Descartes zum Ausdruck kommt? Und darüber

Denk- und Lebenswelt Edmund Husserls, Den Haag: Martinus Nijhoff 1977, S. 336). Einige Tage später, nach seiner Ankunft in Paris am 20. Februar 1929, trug er im feierlichen Rahmen der Sorbonne, im Hörsaal »Descartes«, auf Deutsch seine zwei Vorträge vor. Anwesend waren unter anderem Lucien Lévy-Bruhl, ein Schüler Durkheims, der Germanist Charles Andler, der seit 1926 am *Collège de France* unterrichtete, und die Philosophen Jean Cavaillès, Emmanuel Lévinas und Jan Patočka. Dass Husserl kurz vor seiner Abreise nach Straßburg vom deutschen Botschafter in Paris empfangen wurde, zeugt von dem offiziellen und feierlichen Charakter des gesamten Aufenthaltes. Das Manuskript der Vorträge, das verloren gegangen ist, wurde von Lévinas und Gabrielle Pfeiffer unter dem Titel *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie* übersetzt und 1931 im Verlag Colin veröffentlicht. Zu Husserls Lebzeiten erschien keine deutsche Version des Textes; die in Frankreich gehaltenen Vorträge sollten zu einem großen Werk ausgearbeitet werden, denn darin sah Husserl, wie er 1930 schrieb, die »große Aufgabe [s]eines Lebens«, die ihn, falls sie vollbracht würde, »in Frieden ruhen lassen« werde. Die *Meditationen* sind demnach nach Husserls eigenem Dafürhalten, genau wie die *Ideen* und die *Krisis*, ein zentraler Text. Schließlich fühlte sich der damals über siebzig Jahre alte Philosoph der eigenen Aufgabe nicht gewachsen; und so erschien die erste deutsche Ausgabe erst 1950.

⁵ Husserl, Hua I, S. 3.

⁶ Ebd., S. 43.

hinaus: Wie ist der über viele Jahre hinweg intensive Bezug Husserls zu Descartes im Hinblick auf die philosophische Situation in Deutschland zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu deuten?

Im Folgenden wird zu zeigen sein, dass es Husserl in seiner Descartes-Rezeption in erster Linie um die Frage der Grundlage des Denkens ging. Die kritische Bewertung der Neuzeit spielte demgegenüber erst relativ spät eine Rolle. Somit ließe sich dem dritten Teil dieser Untersuchung folgende Frage voranstellen: Ist Descartes für Husserl nicht derjenige, der als Richtungsweiser den Weg aus dem Nebel der erkenntnistheoretischen Problematik zeigt, der als erster die Möglichkeit und das Ideal einer absoluten epistemologischen Begründung erkennt, diese Möglichkeit in seinem Philosophieren verwirklicht und sie als Philosoph repräsentiert?

Angesichts ihrer Komplexität ist es unumgänglich, zunächst den Rahmen der phänomenologischen Descartes-Rezeption zu skizzieren. Die Descartes-Rezeption begann in den Jahren um 1905, d.h. zur gleichen Zeit, als Husserl die Methode der ›Reduktion‹ entdeckte. So wurde Descartes in der »Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie«, einer im Wintersemester 1906/07 gehaltenen Vorlesung, also etwa zu dem Zeitpunkt, an dem die Reduktion sich als zentrale, phänomenologische Methode herauskristallisierte, gemeinsam mit Kant zu Husserls Hauptreferenz. Einige Monate später in »Die Idee der Phänomenologie: fünf Vorlesungen« aus dem Frühjahr 1907, die als Einleitung zur sogenannten ›Ding-Vorlesung‹ vom Sommer 1907 konzipiert waren, ist der Verweis auf die ›cartesianische Zweifelsbetrachtung‹ bereits allgegenwärtig. So muss der Verbindung dieser beiden ›Ereignisse‹, der Aufwertung Descartes' und der Entdeckung der Reduktion, besondere Aufmerksamkeit gelten. Anschließend wird es darum gehen, der Verbindung zwischen der Forderung nach Letztbegründung und dem Aufkommen des Themas Geschichte in den Vorlesungen Mitte der 1920er Jahre nachzugehen. Eine allmähliche Historisierung des Husserl'schen Denkens in den zwanziger Jahren wird dabei deutlich, die seinen Assistenten Ludwig Landgrebe sogar veranlasste, über einen »Abschied vom Cartesianismus«⁷ zu sprechen.

⁷ Ludwig Landgrebe, »Husserls Abschied vom Cartesianismus«, in: Ders., *Der Weg in die Phänomenologie: Das Problem der ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloh: Gerd Mohn 1963 [1961], S. 163–206.

I. Die Suche nach einem unmittelbaren Zugang zum Bewusstsein

1. Aufwertung der Intuition im Rahmen des Psychologismusstreits

Der psychologische Ansatz und die Gefahr des Relativismus

Die Jahre, in denen Husserl studierte und begann seinen eigenen wissenschaftlichen Weg zu suchen, waren die Zeit, in der das klassische Bild der Philosophie bereits ins Wanken geraten war. Angesichts einer immer deutlicher werdenden Trennung der ›zwei Kulturen‹, Naturwissenschaften und Technik einerseits und sowie Geisteswissenschaften andererseits, musste die Disziplin, die mehr als zwei Jahrtausende lang über allen Wissenschaften gestanden hatte, ihre Rolle und ihren tradierten Status neu bestimmen. Die Kluft zwischen Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft war zu groß geworden, um den traditionellen Anspruch aufrecht zu erhalten, der Philosoph könne – auch ohne die Details der einzelnen Wissenschaften zu durchschauen – das Wissen des Menschen und seine Weltanschauung lenkend begleiten.

Husserl war über die Naturwissenschaften zur Philosophie gekommen, insbesondere über die Mathematik, die im Mittelpunkt seiner ersten Studienjahre in Berlin stand. Unter dem Einfluss seines Lehrers an der Universität, des Mathematikers Karl Weierstraß, und angeregt durch dessen Überlegungen zur formalen Begründung des Begriffs des unendlich Kleinen, richtete sich sein Interesse bald zunehmend auf die Fundamente der Mathematik.⁸ Dazu bemerkte er später: Mein großer Lehrer Weierstraß war es, der in mir in meinen Studienjahren durch seine Vorlesungen über Funktionstheorie das Interesse für eine radikale Begründung der Mathematik weckte.⁹ So wurde der philosophische Blick auf die Grundlagen der Mathematik für Husserl während seiner ersten Studienjahre immer wichtiger. Nach der Verteidigung seiner Doktorarbeit zur Variationsrechnung 1882 besuchte er die Vorlesungen Franz Brentanos in Wien. Brentanos Überlegungen zur Psycho-

⁸ Der Ausdruck ›Grundlagenkrise‹ stammt von Hermann Weyl (1921). Meist wird der Beginn der *Grundlagenkrise* der Mathematik bei Georg Cantors *Mengenlehre* angesetzt. Vgl. zu Husserls Anfängen: Daniel Tyradellis, *Untiefen. Husserls Begriffsebene zwischen Formalismus und Lebenswelt*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2006.

⁹ Schumann (Hg.), *Husserl-Chronik*, S. 7.

logie hatten, so liest es sich in seinem Tagebuch, entscheidenden Einfluss auf Husserls Entwicklung:

In einer Zeit des Anschwellens meiner philosophischen Interessen und des Schwankens, ob ich bei der Mathematik als Lebensberuf bleiben oder mich ganz der Philosophie als Lebensberuf widmen sollte, gaben Brentanos Vorlesungen den Ausschlag.

Diese Vorlesungen weckten im jungen Studenten die Überzeugung, »daß auch Philosophie ein Feld ernster Arbeit sei, daß auch sie im Geiste strengster Wissenschaft behandelt werden könne und somit auch müsse«. ¹⁰

Seine Überlegungen zu den Fundamenten der Mathematik und die allmählich gewonnene Überzeugung, dass es notwendig sei, komplizierte und trotz ihrer erfolgreichen Nutzung noch unklare mathematische Begriffe, wie die der irrationalen oder komplexen Zahlen, zu klären, führten Husserl dazu, über das Verhältnis des Bewusstseins zur Mathematik nachzudenken und dann, in einem weiteren Rahmen, über das Verhältnis von Psyche und Logik. Ist die Logik eine praktische Wissenschaft oder ist sie eine theoretische, deren Geltung und Geltungsbereich unabhängig ist vom Bewusstsein desjenigen, der sie beurteilt? Was ist der Einfluss des Psychologischen – d.h. der Denkstrukturen und der psychischen Konstitution des Menschen – auf die Erkenntnis, und was ist somit die Rolle der Psychologie in der Erkenntnistheorie? In seiner Habilitationsschrift *Über den Begriff der Zahl – Psychologische Analysen* war, wie im Titel deutlich wird, Husserls Herangehensweise noch psychologisch; er untersuchte das Wesen des Zahlbegriffes und die Abhängigkeiten zwischen den Abläufen im menschlichen Bewusstsein einerseits, und den mathematischen Axiomen und den aus ihnen abgeleiteten Wahrheiten andererseits. Die Psychologie, zu jener Zeit ein noch junges Fach, zog viel Aufmerksamkeit auf sich, denn die Wissenschaft des psychischen Lebens schien geeignet, dem Niedergang der Philosophie entgegenzuwirken, indem sie eine Brücke schlug zwischen den Natur- und den Geisteswissenschaften. Aber die im 19. Jahrhundert vorherrschende rein empirische Herangehensweise warf schwierige Probleme auf. Wenn jedwedes Denken und jede Relation zwischen Begriffen den Gesetzen des menschlichen Bewusstseins unterlag, dann war nach Husserls Verständnis die Allgemeingültigkeit der logischen und mathematischen Gesetze in Frage gestellt. Wenn die Logik, so wie es Stuart Mill formuliert hatte, eine »Physik des Denkens« ¹¹ ist, dann können die logischen Gesetze nur relativ sein: Es bleibt in ihnen eine vom Men-

¹⁰ Ebd., S. 13.

¹¹ So auch Theodor Lipps in seinen *Grundzügen der Logik* von 1893: »Die Logik ist eine psychologische Disziplin, so gewiß das Erkennen nur in der Psyche vorkommt und das Denken, das sich in ihm vollendet, ein psychisches Geschehen ist. [...] Die Logik ist Physik des Denkens oder sie ist überhaupt nichts« (Theodor Lipps, *Grundzüge der Logik*, Leipzig/Hamburg: Leopold Voss ²1912 [1893], S. 1 f.).

schen abhängige Komponente. Diese Problematik bildet den Ausgangspunkt für die Reflexionen des jungen Husserl. Es geht um ein grundsätzliches Paradoxon, das Kant zu seiner Zeit folgendermaßen beschrieb:

Dass ich, der ich denke, mir selbst ein Gegenstand (der Anschauung) sein, und mich von mir selbst unterscheiden könne, [ist] schlechterdings unmöglich zu erklären, obwohl es ein unbezweifelbares Factum ist.¹²

Die Denkgesetze sollen durch die empirische Untersuchung des menschlichen Denkens bestimmt werden. Aber wie kann das Denken sich auf solche Weise selbst zum Untersuchungsgegenstand machen? Kann das Denken gleichzeitig Subjekt und Gegenstand der Analyse sein; kann es sich am eigenen Schopf aus dem Nebel des Unerkennbaren ziehen? Diese Frage spielte in Husserls Werk eine durchweg zentrale Rolle und begleitete sein gesamtes philosophisches Werk.

In den ersten Studienjahren richtete er in diesem Sinne seinen Blick zunehmend auf die Logik und nicht mehr vorwiegend auf die Mathematik. Unter allgemeiner Logik verstand er das kritische Bewerten der Vorgehensweisen und Abläufe des urteilenden Bewusstseins. Er sah in ihr eine praktische Wissenschaft, die versucht, »der natürlichen Mittel deren sich der urteilende Geist bedient Herr zu werden, sie zu untersuchen, den Wert, den sie für die Erkenntnis haben, verständlich zu machen, um schließlich ihre Grenzen, ihre Ausdehnung, ihre Tragweite präzise zu bestimmen und im Verhältnis dazu allgemeine Regeln aufzustellen.«¹³ Kurz, was ihn in dieser wegweisenden Anfangsphase beschäftigte, war das Verhältnis von Psychologie und mathematischer Logik. So ist es nicht überraschend, dass er bei diesem Thema blieb, nachdem er seine Habilitationsschrift verteidigt hatte und 1887 in Halle seine erste Probevorlesung hielt. Er setzte sich mit dem Wesen und der Grundlage der Psychologie auseinander; die Leitfrage lautete: Beruhen psychologische Einsichten auf Selbstbeobachtung oder auf psychophysischem Experimentieren?

Ende der 1880er Jahre änderte sich seine Einstellung zur Logik entscheidend, als er sich Gottlob Freges Position anschloss, dass die Logik keine praktische, sondern eine theoretische Disziplin sei, die sich mit idealen Bedeutungen beschäftige, d.h. mit Bedeutungen, die von der Konstitution der menschlichen Psyche und ihrer Denkstrukturen unabhängig sind. Die Kritik, die Frege an Husserls *Philosophie der Arithmetik* (1891) übte, trug entscheidend dazu bei, Husserl von seiner anfängli-

¹² Immanuel Kant, »Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten gemacht hat?«, in: Ders., *Sämtliche Werke in chronologischer Reihenfolge*, hg. v. Gustav Hartenstein, Bd. 8, Leipzig: Leopold Voss 1868 [Erstveröff. 1791], S. 515–592, hier S. 530.

¹³ Aus einem Manuskript Husserls von 1890, zitiert nach Françoise Dastur, *Husserl. Des mathématiques à l'histoire*, Paris: PUF 21999 [1995], S. 24.

chen Auffassung abzubringen. Er vertrat nun die Position, logische Regeln gälten unabhängig vom Psychischen. Während der ersten Jahre seiner akademischen Karriere verfolgte er »die Aufgabe [...], die Logik von jeglicher pragmatischer Wissenschaft abzugrenzen und zu zeigen, dass die praktische und normative Dimension kein wesentlicher Grundzug der Logik ist.«¹⁴ Trotzdem – und darin liegt zum guten Teil die Originalität seines Unternehmens – wandte er sich von der subjektiven Dimension nicht ab, d.h. von der Art und Weise, wie wir uns der logischen Formen und Gesetze bewusst werden, sondern setzte sich auch weiterhin mit der »Prinzipienfrage« auseinander, »die darin besteht, die Wesensart der logischen Gebilde zu bestimmen.«¹⁵ Während sich also sein Interesse zunächst auf die Idealität und den Sinn der Idealität der logischen und mathematischen Gebilde richtete, lag das Besondere seines Ansatzes doch darin, dass er zugleich und mit demselben Nachdruck die Frage nach den subjektiven Abläufen als Prozesse der Sinnbildung stellte. Es ging ihm um die ›Korrelation‹ subjektiver Tätigkeiten und gegenständlicher Identität.

So sehr für Husserl seine ersten wissenschaftlichen Schritte und seine frühen Anschauungen auch später noch Bezugspunkt waren, so ist doch deutlich, dass es sich nur um das erste tastende Suchen desjenigen handelte, der während dieser Lehrjahre intensiv und geradezu emotional unter der »Niederlage der gegenwärtigen Philosophie« litt, unter ihrem »Mangel an Klarheit und ihrer nur scheinbaren Wissenschaftlichkeit«. So schrieb er in sein Tagebuch, dass er angesichts der »Sümpfe haltloser Unklarheit« das Gefühl habe, von »Verzweiflung zu Verzweiflung, von Wiederaufraffen zu Wiederaufraffen« zu gehen. Es waren die *Logischen Untersuchungen*, von denen Husserl sagte: »Nur durch sie habe ich mich geheilt.«¹⁶

Eine Wissenschaft der Erlebnisse

In den *Logischen Untersuchungen*, einem umfangreichen, intrikaten Werk in zwei Bänden, das zu Beginn des 20. Jahrhunderts erschien und Husserl zum wissenschaftlichen Durchbruch verhalf, veröffentlichte er die Ergebnisse seiner Überlegungen zur Begründung der Logik. Er erklärte, es gehe in diesem Werk eigentlich um »nichts anderes als Besinnung und evidente Verständigung darüber, was Denken und Erkennen überhaupt ist.«¹⁷ Sein Ziel war es, die Verbindung von Bewusstsein und Wahrheit zu verstehen, also nichts Geringeres, als die Frage der

¹⁴ Françoise Dastur, »Husserl«, in: Dominique Folscheid (Hg.), *La philosophie allemande de Kant à Heidegger*, Paris: PUF 1993, S. 263.

¹⁵ Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, S. 130.

¹⁶ Schumann (Hg.), *Husserl-Chronik*, S. 22.

¹⁷ Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1984 [Erstveröff. 1901], S. 25. Husserls gewaltiger Fundus von Texten wird seit 1950 ediert, ohne dass diese Editionsarbeit bisher zu einem Abschluss ge-

menschlichen Erkenntnis neu zu beantworten. Dazu sollen die ›Denk- und Erkenntniserlebnisse‹ beschrieben werden. Hier beginnt der eigentliche phänomenologische Beitrag. Husserl macht die ›Konstitutionsanalyse‹ verständlich, wie sich die logischen und mathematischen Gegenstände im Bewusstsein konstituieren. Dabei verhält sich die Phänomenologie zur Psychologie wie das ideale Gebilde der Mathematik zum real Gegebenen der Naturwissenschaft. Mit dem Begriff des ›Erlebnisses‹ ist das Bewusstseinsleben vor aller Reflexivität gemeint, also nicht so sehr unsere jeweils besonderen Vorstellungen, Empfindungen usw., sondern vielmehr die Tatsache, dass es überhaupt so etwas gibt wie einen Bewusstseinsstrom. Genau dem galt Husserls Aufmerksamkeit. Er definierte das Bewusstsein, das er auch als ›Immanenz‹ oder ›Subjektivität‹ bezeichnete, als »Verwebung der psychischen Erlebnisse in der Einheit des Erlebnisstroms«. ¹⁸ Letztlich ging es ihm also um jegliche ›Sinnkonstitution‹ und nicht nur um einen Teilbereich der Wissenschaft. Thema der Phänomenologie ist in erster Linie das bewusstseinsmäßige ›Strömen‹ der Erlebnisse; es geht um die Untersuchung dessen, was das Bewusstsein auszeichnet, nämlich Strömung bzw. Fluss zu sein – der »ewige Heraklitisch[e] Fluß« der Erlebnisse, dieser »nie standhaltend[e] Fluß nie wiederkehrender Phänomene« ¹⁹ ist ein wiederkehrendes Motiv in Husserls Texten. Dabei ist das, was für Heidegger später zum Problem werden sollte, die Tatsache nämlich, dass unsere Reflexivität immer später einsetzt als das, worauf sie reflektiert, noch kein Problem, denn dem Begründer der Phänomenologie gibt es überhaupt keine andere Zugangsmöglichkeit zum Bewusstsein als die Reflexivität; sie ist *das* ›Introskop‹ schlechthin und nicht eines unter anderen. Die Legitimität der Reflexion in Frage zu stellen, erschien Husserl ebenso absurd, wie am Wert eines Teleskops für die Beobachtung der Planeten zu zweifeln:

Wer auch nur sagt, ich bezweifle die Erkenntnisbedeutung der Reflexion, behauptet einen Widersinn. Denn über sein Zweifeln aussagend, reflektiert er, und diese Aussage als gültig hinstellen, setzt voraus, daß die Reflexion den bezweifelteten Erkenntniswert wirklich und zweifellos [...] habe, daß sie die gegenständliche Beziehung nicht ändere, daß das unreflektierte Erlebnis im Übergang in die Reflexion sein Wesen nicht einbüße. ²⁰

kommen ist: Edmund Husserl, *Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke*, Dordrecht (u.a.): Kluwer Academic seit 1950 [bisher sind 42 Bde. erschienen].

¹⁸ Husserl, Hua XIX/1, S. 356.

¹⁹ Ders., Hua II, S. 47 und Ders., *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*, Dordrecht: Martinus Nijhoff 1987, S. 79.

²⁰ »Kritischer Exkurs. Die Phänomenologie und die Schwierigkeiten der ›Selbstbeobachtung‹, in: Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband*, Den Haag: Martinus Nijhoff ⁴1976 [Erstveröff. 1913], § 79, S. 174 f.

Bezeichnend für den ›heraklitischen Fluss‹ der Erlebnisse ist sein Kontinuum-Charakter, seine ständige Bewegung und somit die Tatsache, dass er niemals gleich bleibt. Die große Schwierigkeit besteht für die Phänomenologie darin, über eine derartige Wirklichkeit, die sich als besondere Herausforderung für das Denken, mithin als »exzessiver Gegenstand«²¹ erweist, wissenschaftlich zu sprechen. Wie ist die Erkenntnis eines Gegenstandes möglich, der nicht nur keinen festen Bestandteil aufweist, sondern niemals sich selbst identisch ist? Dieser Herausforderung, die unmittelbaren Erlebnisse begrifflich zu erfassen, stellt sich die Phänomenologie. Trotz des ›ständigen Wandels‹ des Bewusstseinsflusses soll eine Wissenschaft des reinen Bewusstseins bestimmt werden. Möglich ist das deshalb, weil der Erlebnisstrom die Eigenschaft besitzt, Einheiten in Form von ›intentionalen Synthesen‹ zu produzieren, welche wiederum begrifflich erfasst werden können. Genau das bedeutet der Begriff der ›Intentionalität‹: die Tatsache, dass das Bewusstsein, nicht nur Strom ist, sondern auch die ›Fähigkeit‹ hat, Sinn zu konstituieren respektive »Akte«²² zu bilden. Gemeint ist, dass Bewusstsein die Eigenschaft besitzt, sich immer auf etwas zu beziehen, dass es sozusagen stets pfeilartig aus sich hinausgeht.

Das Denkprinzip: Intuition oder reine Logik?

Husserl gelangte im Gegensatz zu Kant zu der Überzeugung, dass es einen *unmittelbaren* Zugang zum ›Konstitutionsbereich‹ der objektiven Gegenstände, d.h. zur Sphäre des ›reinen‹ Bewusstseins, gebe. Er beantwortet das Problem der Erkenntnisbegründung insofern ganz anders als Kant, als ihm das absolute Fundament aller Erkenntnis die ›originäre Anschauung‹ ist, das phänomenologische »Prinzip aller Prinzipien«:

Am Prinzip aller Prinzipien: dass jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, dass alles, was sich uns in der »Intuition« originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen.²³

²¹ Jean-Michel Salanskis, *Husserl*, Paris: Les Belles Lettres ²2004 [1998], S. 23.

²² Den ›Bewußtseinsakt‹ nennt Husserl in den *Logischen Untersuchungen* auch ›Noese‹, der Akt ist also eine ›Intention‹ des Bewusstseins. Der Begriff des ›Aktes‹ soll ausdrücken, dass jede Form von Bedeutung das Ergebnis einer Bewusstseinsleistung ist. Vgl. Husserl, Hua XIX/1, S. 653 f. und Husserl, Hua XIX/1, S. 379 f.

²³ Husserl, Hua III/1, § 24, S. 51.

Tatsächlich ist für Husserl nicht die sinnliche Anschauung oberstes Erkenntnisprinzip, sondern die sogenannte »kategoriale Anschauung«²⁴, d.i. die nicht sinnliche, sondern ideale Anschauung der inneren Wahrnehmung. Das entspricht insofern einer Erweiterung der traditionellen Auffassung der Anschauung, als es der Versuch ist, das Denken als *nicht-empirische Rezeptivität* zu definieren. Der tschechische Philosoph und Phänomenologe Jan Patočka bezeichnete das als den Anfang »einer neuen Art von Erfahrungsphilosophie, eines neuen Intuitionismus, der im Vergleich zur Tradition einen erweiterten Begriff der Erfahrung einführt«.²⁵ Das gilt es nun kurz zu erläutern, da dieser Evidenzbegriff, so wie Husserl ihn in der sechsten logischen Untersuchung entfaltet, den eigentlichen philosophischen Durchbruch der Phänomenologie darstellte und zur Grundlage einer neuen philosophischen Zuversicht wurde.

Die sorgfältige Beobachtung der Bewusstseinsprozesse führt Husserl zu dem Schluss, dass zwischen zwei grundlegend verschiedenen »Gegebenheitsweisen« von »Gegenständlichkeit« zu unterscheiden ist. Zum einen diejenigen Gegenstände der sinnlichen Erfahrung, die uns stets perspektivisch oder, wie Husserl es formuliert, in »Abschattungen« gegeben sind. Diese Gegenstände sind das Ergebnis eines Prozesses der »Erfüllung«, im Zuge dessen die »Bedeutungsintentionen« durch sinnliche Anschauung bestätigt werden. In dem Sinn begreift Husserl Erkenntnis und Wahrheit als idealerweise »volle Übereinstimmung zwischen Gemeintem und Gegebenem«.²⁶ Zum anderen entdeckt der Phänomenologe, dass die Bewusstseinserebnisse als solche, ganz unabhängig davon, ob die darin gegebenen Gegenstände existieren oder nicht, nicht perspektivisch, sondern stets unmittelbar und ganz gegeben sind. Mit anderen Worten, wenn wir *nur* die Bewusstseinserebnisse *als solche* beobachten, so entdecken wir die »ursprüngliche Anschauung« und die mit ihr verbundene Evidenz als besondere Gegebenheitsweise des reinen Bewusstseins. Wenn sich das Denken auf sich selbst bezieht, dann erfasst es sich unmittelbar wie es ist, gleichsam »unabgeschattet«. Auf dieser Grundlage stellt Husserl die These auf, dass es nur im Bereich der Bewusstseinserebnisse »adäquate« bzw. apodiktische Evidenz gebe, also eine Evidenz, die voll erfüllt ist.²⁷ Diese adäquate Evidenz ist als höchster Grad der »Gegenwärtigung« »Prinzip aller Prinzipien«; es ist

²⁴ Ders., Hua XIX/1, § 40–46. Vgl. dazu besonders Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin: Walter de Gruyter & Co 1970 [1967], S. 107 ff.

²⁵ Jan Patočka, »La phénoménologie, la philosophie phénoménologique et les Méditations cartésiennes de Husserl«, in: Ders., *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Grenoble: Millon 1988 [1968], S. 149–188, hier S. 154.

²⁶ Husserl, Hua XIX/1, S. 651 f.

²⁷ Ders., *Logische Untersuchungen. Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1975 [Erstveröff. 1900]. S. 365 f. Bis in die Mitte der zwanziger Jahre verwandte Husserl die beiden Adjektive weitgehend als Synonyme. Vgl. Paul Ricoeur, »Etude sur les »Méditations cartésiennes« de Husserl«, in: Ders., *A l'école de la phénoménologie*, Paris: Vrin 1987 [1954], S. 161–195, hier S. 165.

die »Urerfahrung«²⁸ schlechthin, hinter die nicht zurückgegangen werden kann. Die Tatsache, *dass* sich die Selbsterfassung des Bewusstseins auf dem Wege der Anschauung vollzieht, ist dabei eine als solche nicht weiter begründbare Feststellung. Evidenz als »Erlebnis« der Wahrheit«²⁹ entspricht bei Husserl letzten Endes der Selbsterfassung des Bewusstseins bzw. der Art und Weise, wie der Fluss des Bewusstseins *sich überhaupt manifestiert*.

So ist Sinneswahrnehmung für den Phänomenologen nur eine besondere Art der Evidenz unter anderen. In diesem Sinn ist Husserls Phänomenologie Erfahrungsphilosophie, aber in einem radikaleren Sinn als die traditionellen Erfahrungsphilosophien. Dass die »apodiktische« Evidenz als erste Grundlage aller Erkenntnis und somit als Ursprung allen vernünftigen Urteilens begriffen wird, entspricht ideengeschichtlich einer neuen Auffassung des Denkens, einer Auffassung, die im Gegensatz steht zu Kants Überzeugung, das Denken sei das Ergebnis des Zusammenspiels von geistiger Selbsttätigkeit des Verstandes und Empfindung. Husserl sieht darin eine nachträgliche theoretische Konstruktion und eben kein ursprüngliches Erfassen der Bewusstseinsprozesse. Indem also Husserl darauf hinwies, dass sich das Bewusstsein radikal von der Gegebenheitsweise aller unserer Wahrnehmungen unterscheidet, deutete er gleichzeitig an, die Vertreter der Naturwissenschaften verkannten die grundlegende Besonderheit des Bewusstseins.

Die Phänomenologie war eine doppelte Reaktion: Antwort einerseits auf die provozierende Vorherrschaft der empirischen Wissenschaften, andererseits Echo und Fortsetzung des Neukantianismus, der versuchte hatte, die Philosophie – nachdem sie die Rolle der Regentin aller Wissenschaften verloren hatte – doch noch zur Beraterin und Begleiterin der Naturwissenschaften zu machen. Der Kern der Husserl'schen Kritik an Kants Versuch, die Bedingungen *a priori* der menschlichen Erkenntnis zu ermitteln, betrifft die Art und Weise, wie Zugang zu gewinnen ist zu dem, was er in seinen späteren Schriften »transzendente Subjektivität«³⁰

²⁸ Ders., Hua III/1, S. 81

²⁹ Ders., Hua XIX/1, S. 651.

³⁰ In den *Ideen I* verwendet Husserl den Ausdruck »reines Bewusstsein«, gegen Anfang der 1920er Jahre spricht er vorzugsweise von »transzendentaler Subjektivität«. Vgl. dazu Hans Blumenberg, »Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie«, in: *Filosofia* (1963), S. 855–884. Ludwig Landgrebe, »Reduktion und Monadologie. Die umstrittenen Grundbegriffe von Husserls Phänomenologie«, in: Ders., *Faktizität und Individuation: Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg: Felix Meiner 1982, S. 88–101. Im Übrigen verfügt das phänomenologische Vokabular über zahlreiche Synonyme: »Immanenz des Bewusstseinslebens« = »reines Bewusstsein« = »Erlebnisstrom«. Laut Husserl kreist die transzendente Problematik »um das Verhältnis [...] meines Bewusstseinslebens zur Welt, deren ich bewußt bin, und deren wahres Sein ich in meinen eigenen Erkenntnisgebilden erkenne« (Husserl, *Krisis* [Hua VI], S. 101). Das erkennende Bewusstsein wird deshalb als transzendentales bezeichnet, weil es der ursprüngliche Begegnungsort mit der ihm äußerlichen Welt ist. Die transzendente Phänomenologie hat diesen Ort zu analysieren, indem sie in systematischen Bewusstseinsdeskriptionen »das wahre Wesen der Korrelation zwischen Gegenstand und Erkenntnis erforscht« (Husserl, Hua VII, S. 381).

nannte. Kants philosophische Methode war insofern regressiv, als er von der wissenschaftlichen Erkenntnis ausging, wie sie tatsächlich zu seiner Zeit existierte. Er beabsichtigte, die transzendente Subjektivität anhand ihrer eigenen ›Produktionen‹ zu rekonstruieren. Husserl entgegnete dem, dass die Wissenschaften de facto das Ergebnis einer subjektiven Konstitution seien, ein Ergebnis von dem es sich allererst zu lösen gelte.³¹ Die real existierenden Wissenschaften, das ›Faktum‹, wie die Marburger es nannten, zum Ausgangspunkt zu machen, bedeute, in einer Position zu verharren, die Ursprung und Ergebnis verwechsle.

Die Veröffentlichung der zwei Bände der *Logischen Untersuchungen* erzeugte in Deutschland, so Patočka, »ein philosophisches Klima wie man es schon lange nicht mehr kannte, eine Stimmung geprägt von neuem Vertrauen in eine eigenständige Philosophie, die unabhängig wäre von den Einzelwissenschaften und dabei doch streng wissenschaftlich«.³² Das lag nicht nur daran, dass der Begründer der Phänomenologie behauptete, nichts Geringeres entdeckt zu haben als die eigentliche Quelle aller Erkenntnis. Bestimmender noch war die Art dieser neuen Erkenntnisquelle, die Evidenz bzw. die Unmittelbarkeit in der Erkenntnis. »Alle originalen Schöpfungen der Philosophie und der Dichtung, die im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts ans Licht traten«, erinnerte sich der Romanist Ernst Robert Curtius, »trugen den Akzent des ›Lebens‹. Es war wie ein Rausch, ein Jugendrausch, den wir alle geteilt haben«.³³ Dieses zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Deutschland »alles beherrschende philosophische Thema« stellte »den gesamten abendländischen Rationalismus in Frage und setzt[e] ihn unter Legitimationsdruck«.³⁴ Während Wilhelm Dilthey, der sich als Methodologe der sogenannten ›geschichtlichen Schule‹ verstanden wissen wollte, den Standpunkt vertreten hatte, das Leben könne nicht vor den Richterstuhl der Vernunft gebracht werden³⁵, stellte nun Husserl die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Bestimmung der Erlebnisse des Bewusstseins in Aussicht. Das war der eigentliche Grund für den Enthusiasmus, den die Husserl'sche Abhandlung auslöste. Dass dieser Enthusiasmus nicht nur philosophischer, sondern auch ideologischer, mithin politischer Natur war, soll

³¹ Vgl. ders., *Hua VII*, S. 197, 280 u. 370.

³² Jan Patočka, »L'homme et le monde. Introduction à la phénoménologie de Husserl«, in: Ders., *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Grenoble: Millon 1988 [Erstveröff. 1965–1966], S. 97–148, hier S. 132.

³³ Ernst Robert Curtius zitiert nach Karl Albert, *Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács*, Freiburg i. Br./München: Karl Alber 1995, S. 7.

³⁴ Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland*, S. 174 u. 176. Vgl. dazu auch den dritten Teil der vorliegenden Studie.

³⁵ Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Stuttgart: B. G. Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht 1979 [1883], S. 261: »Leben ist [...] die Grundtatsache, die den Ausgangspunkt der Philosophie bilden muß. Es ist das von innen Bekannte, es ist dasjenige, hinter welches nicht zurückgegangen werden kann. Leben kann nicht vor den Richterstuhl der Vernunft gebracht werden«.

nun gezeigt werden. Tatsächlich wurde die Möglichkeit, einen unmittelbaren Zugang zum Bewusstseinsleben zu bestimmen, auch als spezifisch deutsche Errungenschaft begrüßt und dem französischen, also cartesianischen Nationaldenken entgegengesetzt.

2. Die Wissenschaft des Erlebens, ein anticartesianisches Unternehmen

Henri Bergsons in Deutschland. Auf der Suche nach einem unmittelbaren Zugang zum Erleben

Husserl war es in der Dekade vor dem Ersten Weltkrieg vor allem darum zu tun, den mit dem Psychologismus einhergehenden Relativismus zu überwinden, indem er einen nicht ›vergegenständlichenden‹ Zugang zum Bewusstsein suchte. Diese Bemühung um einen unmittelbaren Zugang zu den Erlebnissen des Bewusstseins ist im Zusammenhang mit der regelrechten Mode der Lebensphilosophie zu sehen, die in diesen Jahren in Deutschland bestimmend war. Symptom der zunehmenden kulturkritischen Skepsis und der damit verbundenen Aufwertung eines unmittelbaren Lebensgefühls war die ungeweinte, seit etwa Mitte der 1890er Jahre in ganz Europa herrschende Nietzschebegeisterung. Das die ersten Jahre des Kaiserreichs kennzeichnende »positivistisch[e] Vertrauen in den Sinn der Fakten« und der damit einhergehende Fortschrittsoptimismus wichen einem »Fragen nach dem Sinn des Lebens«. ³⁶ Das Bedürfnis, die zahlreichen einzelwissenschaftlichen Erkenntnisse zu einer Gesamtdeutung der Welt zu vereinheitlichen, machte sich zunehmend bemerkbar. Der Kontrast zwischen dem unaufhörlichen, oft spektakulären Erkenntnisfortschritt einerseits, und den als unwissenschaftlich abgetanen philosophischen und ethischen Grundfragen andererseits, etwa nach dem Sinn des Lebens, wurde als immer problematischer empfunden. Waren Fragen nach den Maßstäben des Handelns aus einer industrialisierten, technisierten, auf Effizienz und Rentabilität ausgerichteten Gesellschaft verbannt? In diesem Kontext hatten diverse Schlagwörter Konjunktur: Der Begriff der ›Weltanschauung‹ wurde um 1900 zu einem Modewort; antagonistische Begriffspaare wie Kultur vs. Zivilisation, Leben vs. Erstarrung waren verbreitet. Die positiv bewerteten Begriffe ›Kultur‹ und ›Leben‹ hatten sehr vage und weite Bedeutung, sie waren vor allem ein »Schutzreservat des Geistigen und Individuellen gegen die Welt der Nützlichkeit«. ³⁷ Es waren Begriffe im Kampf gegen das rationalistische, naturwissenschaftliche Denken für eine andere, menschlichere Moderne.

³⁶ Bollenbeck, *Eine Geschichte der Kulturkritik*, S. 302 u. 199.

³⁷ Ebd., S. 205.

Symptom dieser wachsenden Skepsis gegenüber dem Industriekapitalismus und seinen Folgen war in den Jahren um 1905 das »gewaltig[e]«³⁸ Interesse, das der Philosophie Bergsons in Deutschland zuteil wurde. In seiner diesem Rezeptionsphänomen gewidmeten Studie hat Raullet gezeigt, wie der Verleger Eugen Diederichs durch seine Bemühungen, der »alleinigen Herrschaft des Rationalismus entgegen[zu]treten und das unmittelbare Lebensgefühl [zu] vertreten«³⁹, diesem Erfolg den Weg bahnte. Bergson wurde in Deutschland als Denker des unmittelbaren Zugangs zum Leben und der Abwendung vom rein Theoretischen begrüßt. Bedeutsam für das hier behandelte Thema ist dieses ideengeschichtliche Phänomen nicht nur insofern, als es eine »grundlegende Rolle« spielte »im Übergang von der Lebensphilosophie zur Phänomenologie«⁴⁰, sondern auch und vor allem deshalb, weil in diesem Zusammenhang Husserls Descartes-Rezeption zum Stein des Anstoßes wurde.

Die anfangs von der allgemeinen Öffentlichkeit getragene Bergson-Begeisterung wurde 1911 von einer philosophisch anspruchsvolleren Rezeption abgelöst, in der die junge Phänomenologie eine so entscheidende Rolle spielte, dass Bergsons Denken schließlich von ihr regelrecht verdrängt wurde. An diesem Denken faszinierte die unmittelbare Beschreibung des Bewusstseins, des gleichsam organischen »Ich«, das »sich dem Leben überläßt«.⁴¹ Da schien ein Franzose den kalten wissenschaftlichen Blick auf den Menschen aufzugeben und stattdessen den lebendigen, ganzen Menschen zu beschreiben. Selbst Richard Kroner, der als Schüler des Neukantianers Heinrich Rickert keine besondere Affinität zur Lebensphilosophie hatte, lobte in Bergsons Philosophie »eine Opposition gegen die Mechanisierung und Verdinglichung der Welt, eine Reaktion gegen die kühle mathematische Verstandesarbeit der Naturwissenschaft«.⁴² Die nunmehr philosophische Auseinandersetzung mit Bergson beschränkte sich aber nicht nur darauf, sich vitalistisch auf das »Lebe[n] selbst, das in uns fließt«⁴³, zu berufen. So war Georg Simmel der Ansicht, es sei zweifellos wichtig, die Anschauung aufzuwerten, man müsse sich aber davor hüten, sie dem Begriff entgegenzusetzen. Gerade die Gegensätze sollten überwunden werden. Bemängelt wurde Bergsons Gegenüberstellung von »schöpferischer Kraft« (*force créatrice*) und »Intellekt«, von authentischer Dauer und »messbarer Zeitabfolge« (*temps mesurable*). Solch ein Dualismus schien deshalb problematisch, weil die eigentliche Herausforderung gerade darin gesehen wurde, Leben und Vernunft zu

³⁸ Gérard Raullet, »Ein fruchtbares Missverständnis. Zur Geschichte der Bergson-Rezeption in Deutschland«, in: Guillaume Plas/Gérard Raullet (Hg.), *Konkurrenz der Paradigmata. Zum Entstehungskontext der philosophischen Anthropologie*, Nordhausen: Traugott Bautz 2011, S. 231–278, hier S. 233.

³⁹ Zitiert nach ebd., S. 235.

⁴⁰ Ebd., S. 233.

⁴¹ Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris: F. Alcan 1908 [1889], S. 75.

⁴² Zitiert nach Raullet, »Ein fruchtbares Missverständnis«, S. 234.

⁴³ Adolf Keller, *Eine Philosophie des Lebens (Henri Bergson)*, Jena: Diederichs 1914, S. 3.

versöhnen. War es denn nicht möglich, das Leben begrifflich zu erfassen? Galt es, sich entweder dem Leben oder der Vernunft zu verschreiben? Musste man denn entweder Kind oder Tier sein, um das Leben ungebrochen zu erfahren und nicht an der Opposition von Werdendem und Gewordenem zu verzweifeln?

Phänomenologie: eine deutsche Wissenschaft vom Leben?

Es musste, so Simmels Formulierung, um die »Eroberung eines Begriffes vom Leben« gehen, »mit dem dieses sich wirklich jenseits jener Gegensätze [Form/Leben, Festes/Fließendes usw. – S.K.] stellt«. ⁴⁴ Bergson hatte zwar wichtige Impulse in diese Richtung gegeben, war aber nicht weit genug gegangen. Es galt seine Ansätze weiterzuführen. In diesem Sinne ist der Ausspruch Husserls aus dem Jahre 1911 zu verstehen, den sein Schüler Jean Hering überlieferte: Die Phänomenologen seien die eigentlich konsequenten Bergsonianer. ⁴⁵ Damit gab der Begründer der Phänomenologie zu verstehen, dass er nicht bereit war, sich der Faszination des Unausprechlichen hinzugeben. Ihm ging es primär um die Herausforderung, das Bewusstseinsleben in seiner Unmittelbarkeit *wissenschaftlich* zu erfassen. Wie ist ein wirklicher Zugang zur Lebenserfahrung – und d.h. ein Zugang zu den Erlebnissen des Bewusstseins – möglich? Wie ist im Bereich des Fließenden und Beweglichen »so etwas wie vernünftige Forschung« möglich, mittels derer »gültige Aussagen« getroffen werden können? ⁴⁶ Genau diese Frage sollte einige Jahre später auch den jungen Heidegger beschäftigen, allerdings, wie im Verfolg der Arbeit deutlichen werden sollte, nicht mehr beschränkt auf das Leben des Bewusstseins. ⁴⁷

Von diesem phänomenologischen Programm einer wissenschaftlichen Anschauung, d.h. einer ›Wesensforschung‹, versprach sich Max Scheler viel, und zwar nicht nur in theoretischer, sondern in ethischer, ja auch in politischer Hinsicht. Es wurde bereits angedeutet, dass die Zeitgenossen an Husserls *Logischen Untersuchungen* die Möglichkeit fasziniert hatte, mittels der ›kategorialen Anschauung‹ das Bewusstsein unmittelbar beschreiben zu können. So schien nicht nur ein ganz neuer Zugang zum Bewusstsein eröffnet, viele sahen auch durch die sich eröffnende neue Perspektive einer nicht-empirischen Anschauung das Monopol der Naturwissenschaften auf Wissenschaftlichkeit in Frage gestellt. Den Optimismus, der dadurch

⁴⁴ Georg Simmel, *Henri Bergson*, in: Ders., *Zur Philosophie der Kunst. Philosophische und kunstphilosophische Aufsätze*, Potsdam: Gustav Kiepenheuer 1922 [1914], S. 145: »Vielleicht wird die Philosophie ihren nächsten Schritt mit der Eroberung eines Begriffes vom Leben tun, mit dem dieses sich wirklich jenseits jener Gegensätze stellt.«

⁴⁵ Zitiert nach Rault, »Ein Fruchtbare Missverständnis«, S. 234.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Z.B. Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, Bd. 56/57 der GA, hg. v. B. Heimbüchel, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann ²1999 [1987] [Vorlesung vom sog. »Kriegsnotsemester« 1919], S. 76. Vgl. den vierten Teil der vorliegenden Studie.

aufkam, brachte Husserl selbst einige Jahre später in seinem ›Logos-Aufsatz‹ prophetisch zum Ausdruck:

Es ist der größte Schritt, den unsere Zeit zu machen hat, zu erkennen, daß mit der im rechten Sinne philosophischen Intuition, der phänomenologischen Wesens-
erfassung, ein endloses Arbeitsfeld sich auftut und eine Wissenschaft, die ohne alle indirekt symbolisierenden und mathematisierenden Methoden, ohne den Apparat der Schlüsse und Beweise, doch eine Fülle strengster und für alle weitere Philosophie entscheidender Erkenntnisse gewinnt.⁴⁸

Besonders dringend erschien es nun Max Scheler, den modernen Menschen aus dem Gefängnis der »Zivilisation« zu befreien, diesem Gefängnis des »bloß Mechanische[n] und Mechanisierbare[n]«. Damit stimmte er kulturkritische Töne an. Verantwortlich für die Entfremdung des Menschen von sich selbst sei die »moderne mechanische Biologie«⁴⁹, die dem Darwinismus und dem mit ihm einhergehenden Utilitarismus geschuldet sei. Die Aufgabe, den gegenwärtigen Pragmatismus zu überwinden und so den Menschen wieder mit sich zu versöhnen, begriff Scheler darüber hinaus als eine spezifisch deutsche Aufgabe. So bezeichnete er in einem Essay von 1913 die Phänomenologie als eine »genauer[e], strenger[e] und deutscher[e] Art des Verfahrens«, von der er sich nichts weniger versprach als eine »Umbildung der europäischen Weltanschauung und darum auch des Weltbegriffs«.⁵⁰ Diese Aussagen sind in Verbindung zu bringen mit der im Aufsatz »Das Nationale im Denken Frankreichs« (1916) artikulierten Skepsis gegenüber der »eigenartige[n] Werbekraft der französischen Kultur«, die dafür verantwortlich zu machen sei, dass der Cartesianismus noch heute »die Grundlage der Weltauffassung des Durchschnitts der wissenschaftlich Gebildeten Europas« bilde. Der in Descartes zu »einzigartige[r] Klassizität« gekommene »gallische Genius« birgt nach Schelers Dafürhalten nicht zu unterschätzende Gefahren. Denn das cartesische »Ich«, Ergebnis des *cogito ergo sum*, hat »keinerlei Heimatgefühl mehr«, es ist »entfremdet«, die »eisige Helle« seines Blickes ist »analysierend, scheidend, richtend«.⁵¹ Die »deduzierenden und zentralisierenden Tendenzen des französischen Geistes« fänden ihren höchsten Ausdruck in Descartes.⁵² In seinen »gewaltsamen Dualis-

⁴⁸ Husserl, »Philosophie als strenge Wissenschaft«, in: *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* (1910/11), S. 289–341, hier S. 341.

⁴⁹ Max Scheler, »Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche – Dilthey – Bergson«, in: Ders., *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, hg. v. Maria Scheler, Bd. 3 der *Gesammelten Werke*, Bern/München: Francke 1955, S. 311–339, hier S. 339.

⁵⁰ Ebd., S. 339.

⁵¹ Max Scheler, »Das Nationale im Denken Frankreichs«, in: Ders., *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, hg. v. Maria Scheler, Bd. 6 der *Gesammelten Werke*, Bern/München: Francke 1963 [1923–1924], S. 131–157, hier S. 141.

⁵² Ebd., S. 142.

men« trete »jene maßlose Neigung des französischen Geistes zur *Antithetik* hervor« und eben nicht die spezifisch deutsche »synthetische Kraft, zu zeigen, wie denn nun eine Zusammenwirksamkeit, eine Kooperation der Substanzen möglich sei, in die er [Descartes – S.K.] das Weltall einteilt«. ⁵³ Dass es dabei letztlich um politische Optionen geht, wird deutlich, wenn der »gallische Freiheitsbegriff« für die »Tragik« des französischen Volkes mitverantwortlich gemacht wird: Ihr »ungestümer Freiheitsdrang« führe doch immer wieder »einheitliche Gewalt an die Spitze [...] die neue Knechtschaft bewirkt«. ⁵⁴ Dem gegenüber wird Deutschland als das Land dargestellt, das in der Lage ist, das ursprünglich Erlebte zu erfassen und zu bestimmen.

Gerade solches Erfassen und Bestimmen wäre, so Schelers Position vor Ausbruch des Krieges, die Aufgabe der jungen Phänomenologie gewesen und bliebe nun nach dem Krieg jedenfalls die Aufgabe der Deutschen. Als unmittelbar vor Kriegsbeginn und dann in den darauf folgenden Jahren deutlich wurde, dass Husserl sich zunehmend auf eine bestimmte Tradition des Cartesianismus berief, wurde das nicht nur von Scheler als fataler Rückschritt gewertet. Wie konnte gerade Husserl, der sich selbst als konsequenter Bergsonianer begriff und in dem Scheler die kulturkritische Avantgarde in der Überwindung des Pragmatismus sah, sich, wie noch weiter zu erörtern sein wird, zunehmend auf Descartes berufen und sich schließlich sogar als Neucartesianer bezeichnen?

Husserl stellte sich in diesen Jahren, zwischen dem Erscheinen der *Logischen Untersuchungen* und dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges, dem Problem der wissenschaftlichen Absicherung der phänomenologischen Wesensforschung. Er kritisierte an Kant und an den Neukantianern »de[n] Mangel einer anschaulich-aufweisenden Methode«; er warf ihnen den »Mangel an methodischer Sicherung und Reflexivität der transzendentalen Erkenntnis« ⁵⁵ vor. Die Entdeckung der Methode der »Reduktion« im Jahre 1905, die Husserl auch als *Epoché* bezeichnet, war die phänomenologische Antwort auf diesen Mangel. Es war ein Schlüsselmoment für die Phänomenologie und zugleich der Beginn einer ununterbrochenen Auseinandersetzung mit Descartes. Durch sie grenzte Husserl die Phänomenologie von den empirischen Positionen ab. Das war der neue Ansatz, der es aus erkenntnistheoretischer Sicht ermöglichen sollte, die Grundlagen einer von der Erfahrung unabhängigen Logik zu etablieren. Durch diese Entdeckung wurde die anfänglich *beschreibende* zur *transzendentalen* Phänomenologie. Allerdings verstrichen einige Jahre, bevor Husserls Leserschaft das Ausmaß des sich in der Phänomenologie vollzogenen Wandels deutlich wurde und damit bei einigen seiner Leser die anfänglich genährten Hoffnungen einer authentischen Wissenschaft des Erlebens schwanden. Zwar legte Husserl die Methode der Reduktion erstmals 1907 in den fünf Vorle-

⁵³ Ebd., S. 143.

⁵⁴ Ebd., S. 144.

⁵⁵ Iso Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1964, S. 94.

sungen *Die Idee der Phänomenologie* dar, doch erst 1913 in den *Ideen F*⁶ wagte er eine erste systematische Darstellung der neuen transzendentalen Phänomenologie. Inwiefern Descartes darin eine wesentliche Rolle spielte, ist Gegenstand des folgenden Kapitels. Hier sei bereits angedeutet, dass dabei die Frage des Verhältnisses zwischen den ›Bewusstseinsakten‹ und dem ›transzendentalen Ich‹ bzw. dem *ego* entscheidend ist. Husserl bemühte sich im Zuge der Entdeckung der ›Reduktion‹, die ›Sinnkonstitution‹ im Ausgang vom ›transzendentalen Ich‹ zu beschreiben; er vertrat nunmehr die Position, dass dieses ›Ich‹ den Bewusstseinsfluss vereinheitliche, und berief sich dabei auf Descartes.⁵⁷ Gestützt auf Descartes' Methode des Zweifels und auf die Entdeckung des *cogito* verstand er sein Unternehmen nun als ›Neu-cartesianismus‹. Inwiefern für Heidegger gerade der Bezug auf Descartes in Husserls Phänomenologie das eigentliche Hindernis auf dem Weg zu einer wahren Wissenschaft des Erlebens war bzw. inwiefern der als cartesianisch bewertete Anspruch auf Letztbegründung den »Wirbel eines ursprünglicheren Fragens«⁵⁸ aufhielt, wird im letzten Teil dieser Arbeit zu erörtern sein.

⁵⁶ Husserl, *Hua* III/1.

⁵⁷ Vgl. zu Husserls transzendentaler Wende Eduard Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1974.

⁵⁸ Heidegger, »Was ist Metaphysik?«, in: Ders., *Wegmarken*, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Bd. 9 der GA, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann³2004 [1976] [Antrittsvorlesung Freiburg 1929], S. 103–122, hier S. 117.

II. Das Subjekt als Prinzip. Descartes als Entdecker der intuitiven Selbstwahrnehmung

1. Die Erschließung des Bewusstseins

Die Entdeckung der ›Reduktion‹

Mit der ›Entdeckung‹ der von Husserl so genannten ›phänomenologischen Reduktion‹ oder *Epoché* im Jahre 1905⁵⁹ wurde die ›deskriptive‹ zur ›transzendentalen‹ Phänomenologie. Die Methode der Reduktion war von nunmehr entscheidender Bedeutung in der Erforschung der reinen Subjektivität, und gleichzeitig wurde Descartes in der Phänomenologie Husserls zur zentralen Referenz. In seinen zu Beginn der zwanziger Jahren gehaltenen Vorlesungen zur *Ersten Philosophie* machte Husserl rückblickend darauf aufmerksam, dass nur die Methode der Reduktion den Weg zur transzendentalen Subjektivität ebne: »Subjektivität, und sie universal und ausschließlich ist mein Thema, und es ist ein rein in sich abgeschlossenes, independentes Thema. Dass das möglich ist und wie, das zu zeigen ist die Aufgabe der Beschreibung der Methode der phänomenologischen Reduktion.«⁶⁰ Die phänomenologische Reduktion, so wie der Begründer der Phänomenologie sie insbesondere in seinen Vorlesungen vom Sommersemester 1907 darlegte, ist von der Idee des Anfangs der Philosophie in einem absolut Gegebenen und von der Suspendierung all dessen, was dieser Forderung nicht entspricht, geprägt, also von einem zentralen cartesianischen Gedanken. Ausdrücklich spricht Husserl dabei Kant den Begriff der

⁵⁹ Beide Begriffe werden hier gleichgesetzt. Husserl hat den Unterschied nie deutlich herausgearbeitet. Er verwendet gelegentlich auch die Begriffe ›Ausschaltung‹ und ›Einklammerung‹, welche deutlich zum Ausdruck bringen, dass das Verhältnis zur »natürlichen Welt« nie negiert, sondern nur suspendiert wird. Vgl. Rudolf Bernet/Iso Kern/Eduard Marbach (Hg.), *Edmund Husserl. Darstellungen seines Denkens*, Hamburg: Felix Meiner ²1996 [1989], S. 56 ff. – Zu unterscheiden ist die ›transzendente Reduktion‹ zudem von der ›eidetischen Reduktion‹: erstere *suspendiert* die ›natürliche Einstellung‹, letztere beruht auf der ›imaginären Variation‹, sie arbeitet die allgemeinen Formen der Sinneskonstitution heraus. Zur Bedeutung der ›Reduktion‹ bei Husserl: Ricœur, »Etude sur les ›MC‹ de Husserl«. Bernet/Kern/Marbach (Hg.), *Edmund Husserl*. Françoise Dastur, »Réduction et intersubjectivité«, in: Dies., *La phénoménologie en questions*, Paris: Vrin 2000 [1989], S. 83–99.

⁶⁰ Husserl, *Hua II*, S. 200.

phänomenologischen Reduktion ab⁶¹, denn es geht ihm darum, Descartes in einem mit dem Neukantianismus nicht zu vereinbarem Sinn wiederaufzuwerten.

Weshalb spielt die Reduktion eine so wichtige Rolle? Einer der Hauptaspekte der *Logischen Untersuchungen* war die von Husserl als ›Blickwendung‹ bezeichnete Erforschung der Bewusstseinsakte. In dem Maße wie seine Reflexionen nun dem eigenen Bewusstsein gelten, geht der Phänomenologe nicht mehr in den verschiedenen, alltäglichen Wirklichkeitswahrnehmungen auf. Doch diese Analyse beruhte noch nicht, so Husserl in den Jahren nach 1902, auf einer der Besonderheit des menschlichen Denkens gerecht werdenden Methode. Als er in den *Logischen Untersuchungen* das Feld der Phänomenologie beschrieb, ohne zuvor den Zugang zu diesem Feld erläutert zu haben, hatte er sozusagen das Pferd vom Schwanz her aufgezäumt. Reflexion als solche vermag es nicht, die grundlegende Bedeutung der Bewusstseinerlebnisse für die Konstitution von Wirklichkeit zu beweisen. Es ist eine von der üblichen Reflexion qualitativ unterschiedliche Form der Reflexion nötig, die überhaupt erst durchgeführt werden muss:

Bloße Reflexion, und noch so sorgsam beobachtende, analysierende und noch so sehr auf mein rein Psychisches, auf mein reines seelisches Innensein gerichtete bleibt ohne solche Methode [d.h. die Reduktion – S.K.] natürliche psychologische Reflexion.⁶²

Die ›Reduktion‹ ist es, die den Beweis für die begründende Funktion des Bewusstseins liefert und so die Wissenschaftlichkeit der Bewusstseinsbeschreibung sichert, denn sie hebt die ›natürliche‹ bzw. ›mundane Einstellung‹ auf, also die naive Einstellung, die wir zunächst als Menschen spontan einnehmen und in der wir davon ausgehen, dass alles, was sich aufgrund unserer Sinneseindrücke in unserem Bewusstsein abbildet, tatsächlich in einer uns umgebenden Welt existiert. Die Selbstverständlichkeit dieser verbreiteten Wahrnehmung von Wirklichkeit stellt Husserl in Frage und setzt ihr eine radikal andere Sichtweise entgegen. Im Anschluss an Descartes beruft er sich auf die Möglichkeit, den uns zunächst allen gemeinen Existenz-Glauben zu ›suspendieren‹. Es soll dem Ethnologen gleichgetan werden, der die Bräuche eines Volkes beobachtet, ohne vorher die mit ihnen verbundenen bzw. ihnen zugrunde liegenden Überzeugungen, Annahmen und Glaubensinhalte zu prüfen, geschweige denn sie zu übernehmen. Was wir wahrnehmen, ist lediglich zu beobachten, ohne zu glauben, es würde auch existieren. Es ist also von der Existenz oder Inexistenz unserer Wahrnehmungen abzusehen. Statt von Reduktion bzw. *Epoché* spricht Husserl im Übrigen zuweilen auch von ›Ausschaltung‹ oder ›Einklammerung‹. Besonders deutlich bringen diese zwei Begriffe zum Ausdruck, dass die Reduktion die beobachtete Wirklichkeit nicht negiert, sondern die Frage nach

⁶¹ Vgl. Kern, *Husserl u. Kant*, S. 26.

⁶² Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1959, S. 79.

subjektiver oder objektiver Existenz ausklammert und daher der weiteren Interpretation zunächst lediglich entzieht:

Durch die Vollzugsenthaltung, die diese ganze bisher ungebrochen verlaufene Lebensweise inhibiert, wird eine völlige Umstellung des gesamten Lebens gewonnen, eine durchaus neue Weise des Lebens. Es ist eine Einstellung erreicht über der Geltungsvorgegebenheit der Welt [...] wir haben damit eine Einstellung über dem universalen Bewußtseinsleben [...] worin die Welt für die naiv Dahinlebenden da ist, als fraglos vorhandene, als Universum der Vorhandenheiten, als das Feld aller erworbenen und neugestifteten Lebensinteressen.⁶³

Was aber ist nun durch diese Ausschaltung gewonnen? Dank der Reduktion, dieser »neue[n], von Grund auf neue[n] Methode«⁶⁴, wird die ›Immanenz‹ des Bewusstseinslebens, die Husserl in den *Logischen Untersuchungen* auch als ›absolute Subjektivität‹ bezeichnet, überhaupt erst entdeckt. Subjektivität bezeichnet beim frühen Husserl nicht die Reflexivität oder eine bewusstseinsmäßige, beobachtende Instanz, sondern *den Fluss der Erlebnisse*. Diese ununterbrochene, komplexe Aktivität des Bewusstseins bleibe ohne die Methode der Reduktion verborgen. Der Mensch übersehe sie zumeist, weil er unweigerlich den Gegenständen der Wirklichkeit ›verfalle‹. Indem die Frage nach der Existenz dieser Gegenstände suspendiert wird, erweist sich die ›natürliche Welt‹ als ›Korrelat‹ der Erlebnisse des Bewusstseins. Die Reduktion, die eine »Herausforderung an die gewohnte und einhüllende Gegenwart der schon-immer-daseienden Welt«⁶⁵ ist, deckt die konstitutive Rolle der Subjektivität auf und befreit den Phänomenologen dadurch gleichsam von der ›natürlichen Einstellung‹. Ähnlich wie in den cartesianischen *Meditationen* leitet die Reduktion mithin eine Art Offenbarung ein. Die bisherige Welt wandelt sich zum ›Phänomen‹, das den Beobachter, dessen sinnliche Wahrnehmungen und Erkenntnisse einschließt. Erst die Reduktion erbringt somit den Beweis für die absolut grundlegende, wirklichkeitskonstituierende Funktion der Subjektivität, und durch sie verliert der Begriff des Bewusstseins »allen psychologischen Sinn, und schließlich wird man auf ein Absolutes zurückgeführt, das weder physisches noch psychisches Sein im naturwissenschaftlichen Sinn ist. Das aber ist in der phänomenologischen Betrachtung überall das

⁶³ Ders., *Krisis* (Hua VI), S. 153.

⁶⁴ Ders., Hua II, S. 25. Husserl hat wiederholt auf die zentrale Bedeutung der Entdeckung der Reduktion hingewiesen, z.B. an folgender Stelle: »Eine reine wirkliche Aufweisung der transzendentalen Subjektivität vollzieht sich erst in der jedem Phänomenologen bekannten Methode der *phänomenologischen Reduktion*« (Husserl, Hua VIII, S. 79–80).

⁶⁵ Ricœur, »Etude sur les ›MC‹ de Husserl«, S. 166. Zur Reduktion als Einstellungsänderung, d.h. als Aufgabe der ›natürlichen Einstellung‹, vgl. Ludwig Landgrebe, »Faktizität als Grenze der Reflexion«, in: Ders., *Faktizität und Individuation: Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg: Felix Meiner 1982 [Erstveröff. 1976], S. 117–136, hier S. 123.

Feld der Gegebenheit«. ⁶⁶ Husserl, und das ist entscheidend, hielt es für unmöglich, dem Wesen des Bewusstseins durch Verhaltensbeobachtungen, Gehirnanatomie oder durch neurobiologische Untersuchungen, wie sie heute möglich sind, auf den Grund zu gehen. Empirische Studien, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts vornehmlich psychologischer Art waren, beruhten auf einer positivistischen Herangehensweise, die, so die Überzeugung des Phänomenologen, dem besonderen Status des Bewusstseins nicht angemessen ist:

Bewußtsein, das ist der Grundfehler, der den letzten Grundfehler des Psychologismus ausmacht [...], ist kein psychisches Erlebnis, kein Geflecht psychischer Erlebnisse, keine Sache, kein Anhang (Zustand, Betätigung) an einem Naturobjekt. Wer errettet uns vor der Realisierung des Bewußtseins? Das wäre der Retter der Philosophie, ja der Schöpfer der Philosophie. ⁶⁷

Husserl beschrieb Bewusstseinsprozesse durch reine Selbstbeobachtung und lehnte das evolutionistische Erklärungsmodell ab, dem die menschliche Fähigkeit der Selbstbeobachtung (Reflexivität) das Ergebnis einer Jahrtausenden langen Evolution ist und somit diesen Prozess der Evolution in all seinen Eigenschaften widerspiegelt. Genau wie die Marburger Neukantianer sah auch Husserl darin eine Aporie, da es unmöglich sei, einen Standpunkt ›außerhalb‹ unseres Denkens einzunehmen. Die transzendente Subjektivität und die Bewusstseinsakte sind bei Husserl Ursprung allen Seins.

Die Wiederentdeckung Descartes'

Husserl ging es vorrangig um Gewissheit, und zwar um das Verhältnis von Bewusstsein und Wirklichkeit. Er vertrat die Ansicht, die Philosophen hätten im Laufe der Jahrhunderte vergessen, dass das menschliche Bewusstsein Ausgangspunkt und Bezugspunkt für das Verständnis der Wirklichkeit ist. Die dem Bewusstsein eigenen, ›sinnstiftenden Leistungen‹ hätten seine ausschlaggebende Funktion in Vergessenheit geraten lassen. Das Anliegen der Marburger Neukantianer war dem nicht fremd; auch sie lehnten die Annahme ab, das Denken sei eine Art Gegenstand unter anderen. Doch der Rückführung auf das Bewusstsein, wie sie Husserl beschrieb, stimmten sie nicht zu; eine unmittelbare Erfassung des eigenen Denkens schien ihnen nicht möglich. Seine Lösung war spektakulärer als ihre. Dass es Husserl die erste Meditation und die ersten vier Paragraphen der zweiten Meditation sind, welche den ›wahren‹ Cartesianismus ausmachen, liegt nicht zuletzt daran,

⁶⁶ Edmund Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1984, S. 242.

⁶⁷ Aus einem Manuskript Husserls von 1910. Zitiert nach Bernet et al. (Hg.), *Edmund Husserl*, S. 59.

dass der philosophische ›Gemütszustand‹ des Begründers der Phänomenologie krisenhafter ist als der der Neukantianer. So verweist Paul Ricœur auf »den Taumel und die skeptische Beunruhigung der Texte von 1905–1907«⁶⁸, die den von schwindelerregender, für die Barockzeit charakteristischer Skepsis geprägten *Meditationen* viel näher stehen als den *Regulae*, die auf grundlegendes Vertrauen in die Welt gebaut zu sein scheinen. Husserls Descartes ist der Descartes der *Meditationen*.

Descartes' Größe besteht für Husserl einerseits in der Radikalität seiner Erkenntnismethode – der des Zweifels –, andererseits in dem, was diese cartesische Methode als Grundlage aufdeckt: die Unbezweifelbarkeit des ›Ich denke‹, des *ego cogito*. Die philosophische Aktualität der ersten zwei Meditationen bestehe in ihrer radikalen Auffassung der Erkenntnis, und zwar im Hinblick sowohl auf die Methode als auch auf die inhaltlichen Entdeckungen. Descartes' Rückgang auf das eigene ›Ich‹ barg, so Husserl, drei wesentliche Aspekte, die er aufgriff und in die eigene Philosophie einfließen ließ. Zum einen der zu Beginn der *Meditationen* beschriebene Entschluss, zu einer ersten Gewissheit zu gelangen, der das ›meditierende ego‹ dazu bewegt, sich auf die Suche nach einem ›festen und unbeweglichen Punkt‹ zu begeben. Darin sieht Husserl eine philosophische Einstellung, keinerlei tradierte Vorstellungen, Meinungen, Normen usw. zu akzeptieren, d.i., so Husserl, ein ›Radikalismus zur philosophischen Selbstverantwortung‹. Entscheidend dabei ist, dass zum ersten Mal die bis dahin als Grundlage aller bisherigen Wissenschaften geltende sinnliche Erfahrung hinterfragt wurde. Zum anderen verbindet sich Descartes' zunächst programmatischer Radikalismus mit der radikalen Methode des Zweifels – das *de omnibus dubito*, das Husserl als eine ›Art radikale, skeptische Epoché‹ im Sinne der ursprünglichen griechischen Bedeutung begriff. »Diese ›Cartesianische Epoché‹«, schrieb Husserl noch gegen Ende seines Lebens voller Bewunderung, »ist in der Tat von einem bisher unerhörtem Radikalismus«.⁶⁹ Der Zweifel betrifft nämlich auch das, was in der ausgehenden Renaissance als ganz unbezweifelbar galt, nämlich das, was Husserl »die Geltung der vor- und außerwissenschaftlichen *Lebenswelt*, also die stets in fragloser Selbstverständlichkeit vorgegebene Welt der sinnlichen Erfahrung und allen von ihr genährten Denklebens«⁷⁰ nennt. Das liegt an der Eigenart des cartesischen Zweifels; radikal ist er in seinem Umfang – die Rede ist zu Beginn der ersten Meditation vom »allgemeine[n] Umsturz meiner bisherigen Meinungen« –, aber auch in seiner Intensität: In der Einsicht, dass es hinreichen wird, »alles zurückzuweisen, worin ich auch nur irgendeinen Grund zum Zweifeln antreffe«⁷¹, weicht

⁶⁸ Ricœur, »Etude sur les ›MC‹ de Husserl«, S. 166.

⁶⁹ Husserl, *Krisis* (Hua VI), S. 77. Husserl bezieht sich hier auf den Beginn der ersten cartesischen Meditation: »[ich] werde mich endlich ernsthaft und frei diesem allgemeinen Umsturz meiner Meinungen widmen« und es wird »schon ausreichen, alles zurückzuweisen, worin ich auch nur irgendeinen Grund zum Zweifeln antreffe« (Descartes, *Meditationen*, S. 19).

⁷⁰ Husserl, *Krisis* (Hua VI), S. 77.

⁷¹ Descartes, *Meditationen*, S. 19: »satis erit ad omnes rejiciendas, si aliquam rationem dubitandi in unaquaque reperero«.

das Erkenntniskriterium der Wahrscheinlichkeit dem der Vernunft. So halten selbst die doch auf Grund ihrer eigenen Intensität schwer zu bezweifelnden sinnlichen Eindrücke dem Zweifel nicht stand:

Nun habe ich alles, was ich bislang als ganz wahr habe gelten lassen, entweder von den Sinnen oder vermittelt durch die Sinne erhalten. Aber ich habe entdeckt, daß die Sinne zuweilen täuschen, und Klugheit verlangt, sich niemals blind auf jene zu verlassen, die uns auch nur einmal betrogen haben.⁷²

Die Methode des Zweifels dient also dazu, den Boden aller Erkenntnis in Frage zu stellen. Drittens schließlich lobt Husserl den »Rückgang« auf das »*ego* der reinen *cogitationes*«⁷³, also das Ergebnis der Zweifelsbetrachtung. Er sieht darin eine Entdeckung in Gestalt einer selbstständigen »Ersten Philosophie«, die sich auf die Subjektivität, die »absolut schauend[e], selbst erfassend[e] Evidenz«⁷⁴, als neue, absolute Grundlage stützt. Die einzige gültige Erkenntnis ist diejenige, die auf einer soliden Grundlage aufbaut, nämlich auf der Evidenz der *cogitatio* oder, in phänomenologischer Terminologie, auf der »Sphäre absoluter Gegebenheiten«.⁷⁵ Indem er entdeckt, dass das Denken sich selbst beschreiben kann, und zwar durch die Anschauung seiner selbst, habe der französische Denker zum ersten Mal eine erkenntniskritische Grundlage bestimmt. In Abgrenzung gegen die Neukantianer und im Widerspruch zu ihnen vertritt Husserl die Ansicht, dass die Philosophie nicht allein im Dienste der Wissenschaften stehen dürfe, da sie ein eigenes Sachgebiet habe, nämlich die ›Intentionalität‹ als Grundsachverhalt des Bewusstseinslebens. Husserl unterscheidet sich von den Neukantianern überdies darin, dass mathematische Aussagen für ihn kein Modell der Gewissheit sind. Wenn er die scheinbare Evidenz der einfachsten mathematischen Beziehungen zurückweist, schließt er sich dem Zweifel der ersten cartesischen Meditation an:

Denn ob ich nun wache oder schlafe: zwei und drei miteinander addiert ergeben fünf, und das Quadrat besitzt nicht mehr als vier Seiten; und es scheint ganz unmöglich zu sein, daß so transparente Wahrheiten in den Verdacht der Falschheit geraten.⁷⁶

Ausgangspunkt der philosophischen Gewissheit ist für ihn, und das ist ein Grundaspekt seiner Phänomenologie, nicht wie bei den Neukantianern das ›Gesetz‹, die ›Funktion‹; es ist die Intuition, die unmittelbare Evidenz der Selbstaffirmation des ›Ich denke‹. Descartes' Größe besteht, so Husserl, in der »Entdeckung der transzen-

⁷² Ebd., S. 20.

⁷³ Husserl, *Hua I*, S. 45.

⁷⁴ Ders., *Hua II*, S. 10.

⁷⁵ Ebd., S. 33.

⁷⁶ Descartes, *Meditationen*, S. 22.

dental reinen, in sich absolut geschlossenen Subjektivität, die ihrer selbst jederzeit innerwerden kann, in absoluter Zweifellosigkeit«. ⁷⁷

Die Neuartigkeit der cartesischen Denkweise beruhe somit unverbrüchlich auf dem Einsatz des radikalen Zweifels und gleichzeitig auf dessen Überwindung. Der Radikalismus der Methode entspreche dem Radikalismus des verfolgten Zieles. Husserl drückte das mitunter geradezu religiös metaphorisch aus: Es sei bei Descartes darum gegangen, »durch die Hölle einer nicht mehr zu übersteigernden quasi-skeptischen *Epoché* hindurch zum Eingangstor in den Himmel einer absolut rationalen Philosophie vorzudringen und diese selbst systematisch aufzubauen«. ⁷⁸ So konnte Husserl im Einverständnis mit Hegel feststellen, Descartes habe eine Art und Weise des Philosophierens begonnen, die völlig neu sei und deren Ursprung im Subjektiven liege:

Herausgestellt war zum ersten Male, und fest umrahmt, die ihrer selbst in ihrem In-sich- und Fürsichsein unmittelbar bewußte, für sich selbst absolut zweifellose erfahrbare Subjektivität, in ihrem reinen Fürsichsein, in ihrem Bewußtseinsstrom, der ihr reines Leben ausmacht. ⁷⁹

Er sei der Begründer des neuzeitlichen Denkens, weil er »einen in radikalster theoretischer Gewissenhaftigkeit absolut zu rechtfertigenden Subjektivismus« ⁸⁰ entdeckt habe und durch ihn die transzendente Subjektivität zum ersten Mal ein grundlegendes theoretisches Thema geworden sei. Der »wertvolle Kern« der cartesischen Zweifelsbetrachtung, ihre geschichtliche Bedeutung bestehe darin, die absolute und unbezweifelbare Grundlage aller anderen Wissenschaften entdeckt zu haben. Husserls wiederholte, fast invokatorisch anmutende Insistenz auf die Absolutheit der »Felsengründe der Wissenschaft« ⁸¹ macht deutlich, dass es ihm vor allem um Letztbegründung ging. Diese Letztbegründung aber sicherte Husserl im Gegensatz zu Descartes, indem er das »Feld« der Bewusstseinerlebnisse zur absoluten Grundlage machte und nicht mehr verließ. In Husserls Phänomenologie gibt es im Gegensatz zu Descartes' Unternehmen »keine wiedergewonnene Welt«. Die *Epoché* »besteht nicht darin, ein ontologisches Band zu lockern, um es anschließend besser abzusichern; ihr ist es [im Gegenteil] darum zu tun, die realistische Illusion des An-sich ein für allemal aufzulösen«. ⁸²

⁷⁷ Husserl, *Hua VII*, S. 63.

⁷⁸ Ders., *Krisis (Hua VI)*, S. 78.

⁷⁹ Ders., *Hua VII*, S. 66.

⁸⁰ Ebd., S. 61.

⁸¹ Ders., *Hua XXIV*, S. 193 u. 188.

⁸² Ricœur, »*Etude sur les »MC« de Husserl*«, S. 167.

Phänomenologie als Neucartesianismus

Husserls Verhältnis zu Descartes ist so ambivalent, wie es das der Marburger Neukantianern von Anfang an war. Er übernimmt lediglich die Ergebnisse der ersten Meditation und einen Teil der zweiten; die vier folgenden Meditationen werden beiseitegelassen, denn sie »laufen« letztlich, wie es besonders scharf in der *Krisis* heißt, auf die »paradoxen und grundverkehrten Gottesbeweise hinaus«. ⁸³ Descartes sei einerseits der Denker, dem die Phänomenologie am meisten verdanke. Andererseits müsse die Phänomenologie »fast den ganzen bekannten Lehrgehalt der Cartesianischen Philosophie [ablehnen]«, denn der französische Denker sei zwar der Erste gewesen, der die »Forderung eines Neubaus« ⁸⁴ formulierte, aber er habe es trotz all seiner Bemühungen nicht vermocht, sie konkret umzusetzen. Im Grunde galt Husserls Interesse also nur einem denkbar kleinen Teil des Cartesianismus. Das verdeutlichen besonders drei verschiedene, in Husserls Schriften immer wieder auftauchende Stilmittel. Zum einen sind dies Einschränkungen: »Descartes ist der echte Anfänger der Philosophie, der Philosophie selbst, der wahren, aber nur im Anfange des Anfanges«. ⁸⁵ Zum anderen ist es das Motiv der unbewussten Entdeckung. So liest man bereits in der Vorlesung vom Wintersemester 1902/03: »Er [Descartes – S.K.] hat die wahre Sachlage in Händen und weiß es nicht«. ⁸⁶ Der Vergleich des cartesischen Unternehmens mit dem des Kolumbus in der »Ersten Philosophie« geht in die gleiche Richtung: »Es ging Descartes wie Columbus, der den neuen Kontinent entdeckte, aber davon nichts wußte und bloß einen neuen Seeweg nach dem alten Indien entdeckt zu haben meinte«. ⁸⁷ Drittens recurriert Husserl auf eine weitere Stilfigur, die Metapher des Übergangs: Descartes sei gleichsam an der Schwelle zur transzendentalen Philosophie stehengeblieben:

Und so kommt es, daß er vor der größten aller Entdeckungen steht, sie in gewisser Weise schon gemacht hat, und doch ihren eigentlichen Sinn nicht erfaßt, also den Sinn der transzendentalen Subjektivität, und so das Eingangstor nicht überschreitet, das in die echte Transzendentalphilosophie hineinleitet. ⁸⁸

Kurzum, das Denken des Franzosen sei insgesamt gesehen eben nur *beinahe* wahr, es sei ein Denken des Ansatzes.

Die in diesen Urteilen ausgedrückte Ambivalenz erschwert es, Husserls Descartes-Rezeption auf befriedigende Weise zu charakterisieren. Einige Kommentatoren

⁸³ Husserl, *Krisis* (Hua VI), S. 87.

⁸⁴ Ders., Hua I, S. 3.

⁸⁵ Ders., Hua VII, S. 72.

⁸⁶ Ders., *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/1903*, Dordrecht (u.a.): Kluwer Academic 2001, S. 71.

⁸⁷ Ders., Hua VII, S. 63 f.

⁸⁸ Ders., Hua I, S. 64.

lasten dem Phänomenologen die Ambivalenz als Inkonsequenz an. Einerseits werde er Descartes' Denken überhaupt nicht gerecht, und man frage sich, was er denn eigentlich gelesen habe.⁸⁹ Der Begründer der Phänomenologie aber erhebt, genauso wenig wie die Marburger Neukantianer, Anspruch auf Treue gegenüber den philosophiegeschichtlichen Texten. Andererseits, und darin besteht die eigentliche Kritik, die sich an Husserl richtet, sei er in seinem eigenen Denken inkonsequent. Die Ambivalenz bezüglich Descartes zeige, dass er bedauerlicherweise noch unter dem Bann der neuzeitlichen Tradition stehe, sich nur teilweise von ihr habe freimachen können und in Wirklichkeit mit Descartes' Denken in all seiner Konsequenz nichts gemein habe. So sprechen sich viele Interpreten für eine ›Entcartesianisierung‹ im Namen der wahren Phänomenologie aus. In diesem Sinn ist beispielsweise Husserls Würdigung des Cartesianismus, wie sie in den 1929 in Paris vorgetragenen *Cartesianischen Meditationen* zum Ausdruck kam, als Höflichkeitsgeste relativiert worden.⁹⁰ Die Tatsache aber, dass Husserl sich schon sehr früh positiv über Descartes äußerte und sich von dieser Wertschätzung nie distanzierte, widerspricht dieser Vermutung. Der Versuch, die Zweideutigkeit zu verstehen, scheint daher sinnvoller, als sie unbedingt beseitigen zu wollen.

Die frühen Schriften Husserls bereiten dabei jedoch beträchtliche Schwierigkeiten, weil er dort sein Verhältnis zur Geschichte der Philosophie, also die Rolle der Philosophiegeschichte in seinem Denken und insbesondere die Fragen der Hermeneutik, kaum erläutert. Bis zu seinen Vorlesungen von 1924 gründet er den Bezug auf Descartes ausschließlich und unmittelbar auf seine eigenen philosophischen Positionen. Kriterium der Rezeption ist sein eigenes im Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert angesiedeltes Denken. Nur sehr vereinzelt finden sich Bemerkungen wie diese: »Wir tun nichts weiter als reinlich fassen und konsequent fortführen, was in dieser uralten Intention schon lag.«⁹¹ In seiner Knappheit verrät dieser Satz etwas über Husserls hermeneutische Prämissen, welche eine angebliche Intention zum Wahrheitskriterium über Descartes' tatsächlich überlieferte Texte dekretieren. Damit wird dem Autor selbst, also Descartes, die doch in fast jeder Interpretation angenommene Fähigkeit zur ›Kontrolle‹ seines eigenen Denkens abgesprochen. Descartes habe sich selbst missverstanden; auf diese nachträgliche Unterstellung eines in sich widersprüchlichen oder gespaltenen Denkens wird noch einzugehen

⁸⁹ Ricœur spricht von der »Zerstörung des ursprünglichen Sinnes des Cartesianismus«: »Etude sur les ›MC‹ de Husserl«, S. 163.

⁹⁰ Nach Iso Kern »hat nichts dem Verständnis der phänomenologischen Reduktion Husserls so sehr geschadet wie ihre (von Husserl selbst durchgeführte) Verbindung mit der Cartesianischen Zweifelsbetrachtung. [...] Husserls Philosophie ist in ihrem Wesen kaum Cartesianisch«. Und etwas weiter fügt Kern hinzu: »Wenn Husserl in den Pariser Vorträgen und in den *Cartesianischen Meditationen* erklärt, daß seine Philosophie fast als Neucartesianismus bezeichnet werden könne, dann läßt er sich zu stark von einer einzelnen Idee, aber wohl auch durch das rein äußere Milieu, in dem die Vorträge gesprochen wurden, leiten« (Kern, *Husserl u. Kant*, S. 235 u. 236).

⁹¹ Husserl, *Hua II*, S. 10.

sein. Die Zweideutigkeit der phänomenologischen Descartes-Rezeption entspricht jedenfalls einer philosophischen Aneignung, die keineswegs auf ein philologisches, also textgetreues Verständnis des Franzosen aus ist. Aus diesem Grund projiziert Husserl in Descartes' philosophische Forderungen seine eigenen Interpretationen hinein, obgleich diese dem Kontext der Spätrenaissance nicht entsprechen und keineswegs der komplexen Spannung bzw. sogar der ständigen Oszillation gerecht werden zwischen dem scholastisch geprägten Gottesbeweis und der neuzeitlichen cartesianischen Subjektivität, welche doch für den Cartesianismus so charakteristisch ist.

Die Ambivalenz und mit ihr das ›Missverständnisargument‹ werde erst mit der zunehmenden Betonung der Philosophiegeschichte zum Thema. Die »mythische Fiktion«⁹², die Blumenberg zufolge dem philosophischen ›Letztbegründungsvorhaben‹ eignet und die darin besteht, von der Geschichte und insbesondere von der Philosophiegeschichte abzusehen, weicht gegen Mitte der 1920er Jahre der Einsicht, dass die Vergangenheit nicht nur eine Art Vorratsspeicher für Möglichkeiten der Inspiration sei, sondern dass es ohne Geschichte keine absolute Begründung geben könne. Erst von da an bezieht sich Husserl auf Descartes nicht mehr nur auf theoretische Weise, indem er mit seinem eigenen Denken kongruierende philosophische Gedanken unvermittelt übernimmt, sondern eben auch im Hinblick auf die tatsächliche, philosophiegeschichtliche Entwicklung. Im Rahmen dieser seiner neuen Einstellung muss er Descartes' philosophische Produktion mit Blick auf die Phänomenologie rechtfertigen. Angesichts der geschichtlichen Perspektive kann Husserl nicht weiter schlicht und ohne Begründung von den angenommenen Verirrungen Descartes' absehen. Aus diesem Grunde ist der ›Ambivalenz- bzw. ›Missverständnisdiskurs‹ in der *Krisis*-Schrift so bedeutsam.

⁹² Blumenberg, »Lebenswelt u. Technisierung«, S. 23.

III. Die theoretische Letztbegründung gerät ins Wanken

In einer ausführlichen und intrikaten, ja bisweilen verworrenen Studie machte Ludwig Landgrebe, Husserls ehemaliger Assistent, Ende der sechziger Jahre den von Heidegger für sich in Anspruch genommenen Ursprung des Bruchs mit der ›Metaphysik‹ im zweiten Teil von Husserls Vorlesung *Erste Philosophie* von 1923/24 aus. Er sah darin einen Schlüsseltext sowohl für das Verständnis der *Krisis*-Schrift⁹³ als auch, über die Phänomenologie hinausgehend, für die Frage des Endes der neuzeitlichen Metaphysik. Dass sich der Philosoph dabei der Reichweite seiner Ausführungen selbst nicht bewusst gewesen sei, ändert Landgrebe zufolge nichts an der Tatsache, dass dieser Text »das bewegende Dokument einer unerhörten Anstrengung [ist], mit den Mitteln der terminologischen Sprache der neuzeitlichen Tradition des Denkens einen Gehalt auszudrücken, der sich ihr und ihren Alternativen und Perspektiven bereits entzieht«. Es ist der »Weg eines experimentierenden Abenteurers des Denkens [...], die Geschichte einer immer weiter getriebenen Improvisation«⁹⁴, die Husserl von dem ursprünglichen Großvorhaben, die Ergebnisse seiner Forschungen seit 1913 in synthetischer Form darzustellen, abbringt. Auffällig an dieser Vorlesung ist zunächst ihre ausführliche philosophiegeschichtliche Einleitung. Die Besinnung auf die Vergangenheit spielt nun zum ersten Mal eine wichtige Rolle; sie zeugt von einer Veränderung in der philosophischen Vorgehensweise. Eine gewisse Distanzierung gegenüber Descartes ist damit bereits impliziert, da Husserl sich nicht mehr unmittelbar und unvermittelt auf ihn bezieht.⁹⁵

⁹³ Wenn man von der *Krisis* spricht dann bezieht man sich zum einen auf den Essay von 1936. Zum anderen verweist dieser Titel auf ein über tausend Seiten umfassendes Textkonvolut, das 1950 in zwei Bänden der Husserliana erschienen ist (Hua VI und Hua XXIX). Es besteht neben dem eben erwähnten dritten ›Lebenswelt-Teil‹ aus einer Fülle von ergänzenden Texten in Form von Abhandlungen, Beilagen und Nachlasstexten aus der Zeit von 1934 bis 1937. Selbst wenn aber nach dem Selbstverständnis Husserls der 1936 erschienene Text Fragment geblieben ist, so handelt es sich doch bereits, wie Husserl im Frühjahr 1937 notierte, um »eine relativ in sich geschlossene Vorbesinnung, eine erste Selbstverständigung« (Husserl, *Krisis* [Hua VI], S. 435).

⁹⁴ Landgrebe, »Husserls Abschied«, S. 164 u. 163.

⁹⁵ Dass das Verhältnis zu Descartes im Zuge der Infragestellung der Letztbegründungsmöglichkeit an Voraussetzungslosigkeit verloren hat, wird besonders zu Beginn der »Cartesianischen Meditationen« deutlich, wo auf den »uns Heutigen so befremdlichen Inhalt der Meditationen« (Husserl, Hua I, S. 44) und den »sehr merkwürdigen« (S. 45) Charakter der Zweifelmethode aufmerksam gemacht wird. »Lohnt es sich eigentlich, einer Ewigkeitsbedeutung dieser Gedanken nachzuspüren, sind sie noch geeignet, unserer Zeit lebendige Kräfte einzufußeln?« (Ebd.)

Descartes wird nun, wie bei den Marburger Neukantianern, in eine bestimmte Auslegung der neuzeitlichen Philosophie eingereiht.

Nach Landgrebe scheitert hier der Versuch, im Anschluss an den französischen Denker meditierend im eigenen Denken den absoluten Ausgangspunkt aller Erkenntnis zu bestimmen. Aus Gründen, die noch zu erläutern sein werden, entdeckte Husserl, dass eine absolute Selbstbegründung im Subjekt nicht möglich sei. So vollziehe sich in diesem Text ein »Abschied von maßgeblichen Traditionen des neuzeitlichen Denkens und der Aufbruch auf einen neuen Boden denkender Besinnung«, der Ausdruck einer »existentielle[n] Wende«⁹⁶ in Husserls Denken ist. Jacques Derrida vertrat hingegen im Hinblick auf die *Krisis* folgende Position: »Husserls Bezug auf die transzendente Subjektivität [...] bleibt in der cartesianischen Tradition, selbst wenn diese Subjektivität zuweilen gegen Descartes wachgerufen wird.«⁹⁷ Von einem »Abschied« vom Cartesianismus zu sprechen, ist in der Tat insofern überraschend, als in diesem Text Descartes zwar in ambivalenter Weise, aber doch nachdrücklich als Begründer der Neuzeit gefeiert wird. So ist die Rede vom »unsterbliche[n] Ruhm« des französischen Denkers, denn er »inauguriert eine völlig neuartige Philosophie: ihren gesamten Stil ändernd, nimmt sie eine radikale Wendung vom naiven Objektivismus zum transzendentalen Subjektivismus«.⁹⁸

Wie stützt Landgrebe seine These, wie geht er mit Husserls zweideutigem Verhältnis zu Descartes um? Im Folgenden ist die zunehmend wichtige Rolle der Geschichte in der Phänomenologie zu erläutern und darzulegen, wie die Zweideutigkeit im Verhältnis zu Descartes sich mit der zunehmenden Betonung der Geschichte verbindet.

1. Die Problematik des Anfangs

Woher kommt die Reduktion?

Der Ausdruck »Erste Philosophie« bezeichnet aus phänomenologischer Perspektive zunächst die Darstellung der Grundlage aller Erkenntnis. Gemeint ist die Wissenschaft vom absoluten Anfang, d.h. von der transzendentalen Subjektivität und ihren »konstituierenden Leistungen«; denn hier entsteht alles »Sein«. In den Jahren 1923/24 kam bei Husserl die Idee auf, dass die Philosophie auch die Aufgabe haben müsse, über die Methode zur Erschließung dieser These Rechenschaft abzulegen: Wie kommen wir überhaupt zu der Entscheidung, die Existenzgeltung aller

⁹⁶ Landgrebe, »Husserls Abschied«, S. 164 u. 189.

⁹⁷ Jacques Derrida, »De l'esprit, Heidegger et la question«, in: Ders., *Heidegger et la question*, Paris: Flammarion 21990 [1987], S. 11–143, hier S. 76.

⁹⁸ Husserl, *Hua I*, S. 46.

Wahrnehmungen einzuklammern und uns auf die inneren Erlebnisse zu besinnen? Mit dieser Fragestellung hat die Idee einer transzendentalen Subjektivität als *Prima philosophia* an Selbstverständlichkeit verloren. Sie ist insofern nicht radikalisierte Disziplin des Anfangs, als es nicht mehr nur darum geht, einen erkenntnistheoretischen Anfang zu suchen, sondern sich zu fragen, wie es überhaupt zur Suche nach diesem Anfang kommt. Dabei spielt die phänomenologische Reduktion eine entscheidende Rolle. Die Frage des Anfangs stellt sich somit nicht mehr im traditionellen cartesianischen Sinn, nämlich als Suche nach einer zeitlosen Grundlage, auf dessen Basis die radikale Forderung selbst nicht hinterfragt wird, weil sie als Ausdruck menschlicher Freiheit nicht problematisch zu sein scheint. Dass ich mich als denkendes Wesen entscheiden kann, über meine Wahrnehmungen zu reflektieren und mehr noch deren Gültigkeit zeitweise einzuklammern, zeigt lediglich, dass ich frei bin. Der Wille eine absolute Grundlage zu suchen, gilt wie bereits bei Descartes als selbstverständliche menschliche Eigenschaft.⁹⁹ Nachdem Husserl in den *Ideen* die natürliche Einstellung dargestellt hat, führt er die Reduktion mit der unvermittelten Forderung ein: »anstatt nun in dieser Einstellung zu bleiben, wollen wir sie radikal ändern«; diese »Umwertung ist Sache unserer vollkommenen Freiheit«.¹⁰⁰ Das ist ein entscheidender Punkt, denn diese unvermittelte Stellungnahme bewertet Husserl Mitte der 1920er Jahre als »Naivität« und lässt es sich angelegen sein, die Erkenntnisforderung als solche zu problematisieren, indem er die Situation, genauer gesagt die Motivationen des »anfangenden Philosophen«, überdenkt und damit seinen Begriff der *Prima philosophia* radikalisiert. Von nun an soll Phänomenologie nicht nur transzendente Wissenschaft der Subjektivität sein, sondern sie soll auch über den Weg hin zu diesem Unternehmen Rechenschaft ablegen. Sie sucht eine Antwort auf die Frage, wie es eigentlich zur Suche nach dem absoluten Anfang kommt. So verschiebt sich das Problem des Anfangs von der *Auffindung* der Selbstgewissheit des *ego cogito* (des absoluten Anfangs im Sinne Descartes') auf die *Methode* der Reduktion. Das eigentliche Problem stellt sich bereits im Übergang von der mundanen Einstellung zu der durch die transzendente Reduktion erreichten Einstellung. So geht es nicht mehr in erster Linie um den *Inhalt* einer Wissenschaft, sondern um die *Bedingungen ihres Zustandekommens*. Denn, so Husserl, »niemand kann in die Philosophie hineingeraten«, und daher besteht die Notwendigkeit »eines eigenen, ihn als Philosophen überhaupt und ursprünglich schaffenden *Entschlusses*, sozusagen einer Urstiftung, die ursprünglich Selbstschöpfung ist«.¹⁰¹ Dieser Begriff der »Urstiftung« wurde in der spä-

⁹⁹ Vgl. den Anfang der ersten Meditation. Descartes, AT VII: »Animadverti jam ante aliquot annos quam multa, ineuente aetate, falso pro veris admiserim, et quam dubia sint quaecunque istis poetea superextruxi, ac proinde funditus omnia semel in vita esse evertenda, atque a primis fundamentis denuo inchoandum, si quid aliquando firmum et mansurum cupiam in scientiis stabilire«.

¹⁰⁰ Husserl, Hua III/1, S. 61 u. 63.

¹⁰¹ Husserl, Hua VIII, S. 19.

ten Phänomenologie Husserls und nicht zuletzt im Zusammenhang mit Descartes maßgebend. Mit dieser Besinnung auf den eigentlichen philosophischen Anfang wird deutlich, dass Phänomenologie in dem Maße Wissenschaft des Anfangs ist, wie sie nicht nur Bewusstseinsphilosophie ist, sondern zuallererst, wie Paul Ricœur es einmal formulierte, Philosophie über den »Voranfang des Anfangs«. ¹⁰² Als ›Erste Philosophie‹ entspricht Phänomenologie der Bemühung, sich selbst *absolut* zu rechtfertigen, indem die Bedingungen der eigenen Existenz hinterfragt werden.

In der ›natürlichen‹ Einstellung gibt es kein Vorbild für die *Epoché*; ja eigentlich veranlasst nichts zu einer solchen philosophischen Einklammerung. Vielmehr zeichnet sich das gewöhnliche Leben, welches jeder unvermeidlicherweise zunächst führt (deshalb spricht Husserl auch von ›natürlicher Einstellung‹) und welches die wenigsten in der Lage sind aufzugeben, durch »Weltverlorenheit« ¹⁰³ aus, ein Begriff der in seiner Negativität Heideggers ›Verfallenheit‹ evoziert. Diese Verlorenheit bezeichnet eine Einstellung, die auf dem Glauben beruht, die Dinge, die uns umgeben, existierten – und zwar unabhängig vom Subjekt, das sie wahrnimmt. Dieses Vorurteil sei deshalb unvermeidlich, weil sich die Konstitutionsleistungen des Bewusstseins unbemerkt vollziehen; sie lenken gewissermaßen durch ihre eigenen ›Produktionen‹ von sich selbst ab. Notwendig ist dieses Vorurteil, so Husserl, weil radikale Selbstbesinnung mit der Verfolgung praktischer Ziele nicht zu vereinbaren wäre. Wie aber kommt es dann zum Entschluss, sich des Urteils zu enthalten, den Descartes als erster formulierte? Die Vorlesung zur *Ersten Philosophie* ist nicht zuletzt deshalb eine »immer weiter getriebene Improvisation«, weil sich die Frage nach dem Grund der Reduktion als unlösbar erweist. ¹⁰⁴

Dass die menschliche Fähigkeit zur Selbstbegründung für Husserl Mitte der zwanziger Jahre keine Selbstverständlichkeit mehr war, weist auf eine bedeutsame Entwicklung in seinem Denken hin. Die Thematisierung des Voranfangs der Phänomenologie geht einher mit einer ›Historisierung‹ des Bewusstseins und einem sich daraus ergebenden Infragestellen der Selbstbegründungsfähigkeit des Subjekts. Die für Husserl immer wichtiger werdende Rolle der Zeitlichkeit und der Geschichte – das was Ricœur die »geschichtliche Art und Weise, der Aufgabe der Phänomenologie gewahr zu werden« ¹⁰⁵ genannt hat – zeigt, dass der Mensch sich selbst reflektierend nicht auf den Grund gehen kann, weil seine Reflexivität das Ergebnis eines historischen Prozesses ist, den der reflektierende Mensch selbst nicht einholen kann. Die je eigene Reflexivität erweist sich als das Ergebnis einer Entwicklung, die wir uns zwar in verschiedener Weise aneignen können (z.B. indem wir geschichtli-

¹⁰² Ricœur, »Etude sur les ›MC‹ de Husserl«, S. 164.

¹⁰³ Husserl, Hua VIII, S. 121.

¹⁰⁴ Ludwig Landgrebe, »Das Problem des Anfangs der Philosophie in der Phänomenologie Husserls«, in: Ders., *Faktizität und Individuation: Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg: Felix Meiner 1982 [Erstveröff. 1971], S. 21–37, hier S. 34.

¹⁰⁵ Ricœur, »Etude sur les ›MC‹ de Husserl«, S. 161.

che Abläufe analysieren), die wir aber nicht unmittelbar – eben reflektierend – begreifen können. Die Einsicht in die Rolle der Geschichte macht dem Philosophen somit deutlich, dass der Entschluss zur Reduktion, der anfänglich der Ausgangspunkt der Phänomenologie sein sollte, in Wirklichkeit kein sich streng begründender Entschluss ist.

Die Historisierung der Phänomenologie

Wenn immer wieder darauf hingewiesen wird, die Auseinandersetzung des späten Husserl mit der Geschichte sei in der Kontinuität mit seinen vorhergehenden Arbeiten zu sehen¹⁰⁶, mag das überraschen, da seine frühen Untersuchungen zur Grundlegung der Mathematik und Logik denkbar wenig Bezug zur Geschichte hatten. Im Gegenteil ging es in diesen Untersuchungen – wie bereits dargestellt – darum, den Zusammenhang zwischen Bewusstsein und zeitlosen, logischen Gesetzen herauszuarbeiten. Dennoch stellte sich die Frage der Zeitlichkeit, wenn noch nicht eigentlich der Geschichtlichkeit, im Kontext dieser Analysen bereits relativ früh. Indem er sich über die Entstehung von logischem Sinn hinaus auch mit der allgemeinen Sinnbildung im menschlichen Denken auseinandersetzte, wurde Husserl bewusst, dass die Denkakte nicht, wie bis dahin angenommen, getrennt voneinander existieren, sondern dass sie in Wirklichkeit im ›Erlebnisstrom‹ in komplexer Weise miteinander verbunden sind. Denkakte sind also durchaus keine starren Einheiten, sondern sind in einem ständigen, unaufhaltsamen Werden begriffen. Zu den anfänglichen philosophischen Bemühungen Husserls bemerkt Wolfgang Orth:

[Sein] Versuch, die Wirklichkeit als geordnetes Intentionalgefüge verständlich zu machen, das sich in festen Bedeutungen wesentlich bestimmen lässt, wird beunruhigt durch die innere Zeitlichkeit eben dieser Intentionalität.¹⁰⁷

Dass Zeitlichkeit im Bewusstsein eine grundlegende und bis dahin unterschätzte Rolle spielt, wurde dem Philosophen bereits zu Beginn seiner Universitätskarriere zunehmend deutlich. Die Bewusstseinsakte konstituieren sich selbst – so Husserl –

¹⁰⁶ Z.B. Landgrebe, *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloh: Gerd Mohn 1968, S. 148: »Dieses Werk ist [...] ein freilich unvollendet gebliebener letzter Schritt, mit dem die Konsequenzen aus schon früher, insbesondere in seinen Vorlesungen über ›Erste Philosophie‹, erlangten Einsichten gezogen werden«. Vgl. auch Françoise Dastur, die hervorhebt, dass »dieses lange Unternehmen [Husserls Philosophie – S.K.] ihn nicht von seinem Ausgangspunkt entfernt, sondern ihn in gewisser Weise immer wieder zu ihm zurückführt« [Übers. S.K.]. Dastur, *Husserl*, S. 10.

¹⁰⁷ Ernst Wolfgang Orth, »Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit. Zum Problem des prozessualen Apriori bei Edmund Husserl«, in: Olav K. Wiegand/Robert J. Dostal (Hg.), *Phenomenology on Kant, german idealism, hermeneutics and logic*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academics 2000, S. 27–38, hier S. 31.

als zeitliche Einheiten. Der Übergang von der ›statischen‹ zur ›genetischen‹ Phänomenologie ist also eng mit den Analysen zum Zeitbewusstsein verknüpft, die sich als eine Art höchste phänomenologische Schwierigkeit erweisen. Die sogenannte ›statische‹ Analyse beschreibt die verschiedenen Akte, also die verschiedenen intentionalen Einheiten, die sich jeweils durch ihren gegenständlichen Bezug voneinander unterscheiden: beispielsweise die Wahrnehmung eines Baums von der eines Hauses. Die ›genetische‹ Analyse setzt sich dagegen vor allem mit dem Werden jedes einzelnen Aktes auseinander und mit seinem Zusammenhang zum Ganzen des Bewusstseinsstromes.¹⁰⁸ Die gegenwärtige Wahrnehmung eines Baums impliziert demgemäß ein Bewusstsein von vergangenen und eine gewisse Vorwegnahme künftiger Wahrnehmungen. 1913 sprach Husserl vom »Rätsel des Zeitbewusstseins«, welches das »endgültige und wirklich Absolute« darstelle, insofern der Ursprung des konstituierenden Bewusstseins in einer Art »Urquelle«¹⁰⁹ zu suchen sei. Husserls Forschungen wurden insoweit grundlegender, als er nun die *Quelle* aller ›Ideeierungen‹ (Ideenproduktionen) hinterfragte. Er erfasste somit früh den wesentlich zeitlichen Charakter des Bewusstseins; eine Infragestellung der traditionellen Auffassung des Bewusstseins als zeitloser Struktur war das indes noch nicht. Erst der in den Vorlesungen zur *Ersten Philosophie* 1923/24 unternommene Versuch zu verstehen, wie die Idee der Reduktion überhaupt aufkommt, führte zumindest teilweise zur Einsicht, dass das Subjekt sich nicht unabhängig von der Geschichte und insbesondere der Philosophiegeschichte begründen könne.¹¹⁰

Die Theorie der ›intentionalen Implikationen‹, auch Theorie des Horizontbewusstseins genannt (schematisch formuliert: Bewusstsein von Welt), die eng mit der eben erwähnten ›genetischen‹ Orientierung verbunden ist, begann Husserl erst in der *Ersten Philosophie* zu erläutern. In diesem Text wurde erstmals deutlich, dass jedes ›Aktbewusstsein‹ eine ›Mehrmeinung‹, einen ›Überschuss‹ an Intentionalität in sich trägt. Jeder Akt ist demnach ›Erstreckung‹ in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; er verweist auf Vergangenes und antizipiert zukünftige respektive mögliche Wahrnehmungen. Intentionale Analyse ist geleitet von der Grunderkenntnis, »daß jedes *cogito* als Bewußtsein zwar im weitesten Sinne Meinung seines Gemeinten ist, aber daß dieses Vermeinte in jedem Momente mehr ist [...] als was im jeweiligen Moment als explizit Gemeintes vorliegt«, schrieb Husserl in den *Cartesianischen Meditationen*.¹¹¹

Das Horizontbewusstsein bezeichnet die Tatsache, dass das *ego cogito* immer das Bewusstsein eines Erfahrungs ganzen impliziert, welches zugleich auf Vergangenheit und Zukunft verweist. So erinnert beispielsweise die Wahrnehmung eines Tisches auf meine vergangenen Tischwahrnehmungen und ist durch sie bedingt. Es

¹⁰⁸ Vgl. Landgrebe, *Phänomenologie u. Geschichte*, S. 15.

¹⁰⁹ Husserl, *Hua III/1*, S. 182.

¹¹⁰ Vgl. Landgrebe, *Phänomenologie u. Geschichte*, S. 16.

¹¹¹ Husserl, *Hua I*, S. 84.

gibt kein singuläres Ding, sondern unendlich viele, sich kaleidoskopisch beeinflussende Dingwahrnehmungen. In der *Krisis* wird das folgendermaßen kommentiert:

›Das‹ Ding selbst ist eigentlich das, was niemand wirklich gesehen hat, da es vielmehr immerfort in Bewegung ist, immerfort, und zwar für jedermann, bewusstseinsmäßig Einheit der offen endlosen Mannigfaltigkeit wechselnder eigener und fremder Erfahrungen und Erfahrungsdinge.¹¹²

Alles Wahrgenommene hat also einen Horizont des nicht mehr oder noch zu Erfahrenden und enthüllt sich als ein Moment im Strom der Erfahrung. Die Evidenz des *cogito* ist somit nicht, wie Descartes dachte, auf ein jetzt ›gegenwärtigendes‹ Bewusstsein beschränkt¹¹³, sondern impliziert immer schon einen Zusammenhang des Erfahrens, der sich in die Vergangenheit und in die Zukunft erstreckt. Das bedeutet, dass jedes Bewusstsein viel komplexer ist, als Husserl es bis dahin angenommen hatte. Es ist nicht nur Intendieren eines Sinnes, d.h. Konstitution eines Gegenstandes, sondern es impliziert Antizipation und Rückblick, Bewusstsein des unmittelbar Vorhergehenden sowie des unmittelbar Folgenden. Husserl spricht von der »wesensmäßige[n] Eigenart meines Lebens, daß es in jeder Gegenwartsphase ein – wenn auch leeres – Fernbewußtsein, ein Horizontbewußtsein hat und fortströmend immer neu erzeugt«. ¹¹⁴ Das aber bedeutet auch, dass jede Subjektivität immer schon auf dem Glauben an die Existenz der Welt beruht. Dieser ursprüngliche Glaube ist grundlegender Bestandteil jedes menschlichen Bewusstseins. Jedes Bewusstsein ist immer schon Bewusstsein der Welt, es gründet auf dem ›Welt‹- respektive Seinsglauben. Die Evidenz des *cogito* ist Bewusstsein von einer vermeintlich erfahrenen Welt, insofern unter ›Welt‹ die Gesamtheit der ›Vorzeichnungen‹ der möglichen Richtungen des Erfahrens verstanden wird. Husserl zeigt, dass die absolute Gewissheit, zu der die transzendente Reduktion führt, nicht nur eine in sich ruhende cartesianische Gewissheit ist, sondern dass sie einen ›Horizont‹ an transzendentaler Erfahrung in sich trägt. Das *ego cogito* schließt somit genau beisehen ein weites Feld transzendentaler Erfahrung ein.

Die Entdeckung, dass jeder Bewusstseinsakt auf dem ›Weltglauben‹ beruht, beinhaltet ein Motiv, das im Weiteren wichtig sein wird: Der ›Welthorizont‹ verweist auf die Tatsache, dass die Welt Teil einer bestimmten Geschichte ist, Teil einer Tradition mit all dem, was darin passiv aufgenommen worden ist. Die Analyse der Bewusstseinsstruktur führt also schrittweise dazu, den Akzent auf die zeitliche und dann auf die geschichtliche Dimension zu setzen, und »so wird bei Husserl Geschichtlichkeit thematisch als Geschichtlichkeit des strömenden intentionalen

¹¹² Ders., *Krisis* (Hua VI), S. 167.

¹¹³ Landgrebe, »Husserls Abschied«, S. 183.

¹¹⁴ Husserl, Hua VIII, S. 161.

Bewußtseins«. ¹¹⁵ Die transzendentalen Überlegungen führen zu der Einsicht, dass das Bewusstsein das Produkt einer bestimmten Genese ist: »Unser Bewusstsein ist immer schon von einer [...] sedimentierten Geschichte beherrscht, und diese Geschichte ist nichts anderes als die *Geschichte unserer Welt*«. ¹¹⁶ Anfang der 1920er Jahre stellte sich die Frage des Anfangs also nunmehr in der Auseinandersetzung mit Geschichtlichkeit. Es ist der langsame Übergang von einer Auffassung der Subjektivität als je individuellem Bewusstsein, das sich selbst als Grundlage entdeckt, zu einer Auffassung von Subjektivität als Bewusstsein, das entdeckt, dass es sich einer langen Geschichte verdankt.

2. Husserls *Ontologie*

Weil die Theorie des Horizontbewusstseins deutlich macht, dass das bis dahin als absoluter Ausgangspunkt aller Erkenntnis aufgefasste Denken das Ergebnis einer »sedimentierten Geschichte« ist, d.h. einer Geschichte von Repräsentationen, Ideen oder, kurz gesagt, einer Kultur, veranlasste sie Husserl, das *ego* von seinem geschichtlichen Ursprung aus zu hinterfragen. Ein ungeschichtlicher Ansatz erweist sich deshalb als unmöglich, weil die Vernunft sich als schon immer »geworden« entdeckt:

So erfolgt auch die Begründung im *Krisis*-Werk in ganz anderer Weise, nämlich in der Rückbesinnung auf die Vorgeschichte dieser Forderung in der europäischen Wissenschaft und Philosophie, die sie als das *Telos* dieser Geschichte erweisen soll. ¹¹⁷

Auf diese Weise wird die Philosophiegeschichte zum Ausgangspunkt der Husserl'schen Phänomenologie. Das entspricht einer neuen Auffassung der Subjektivität, die sich von der Idee einer apodiktischen Begründung loszulösen sucht, und läuft gleichzeitig auf eine neue Auffassung der »absoluten Grundlage« hinaus. Die zunehmend wichtige Rolle der Geschichtlichkeit geht also einher mit dem Verzicht auf die Forderung nach »Letztbegründung«.

Die Leitidee einer »apodiktischen« Wissenschaft entspringt dem Anspruch auf Letztbegründung. Sie besagt, dass es möglich sein muss, letzte, absolut evidente Prinzipien zu bestimmen. Die ursprüngliche Begründung bedeutet Suspendierung der mundanen Einstellung dank einer freien Entscheidung. Die Lehre vom »Horizontbewusstsein« aber zeigt, dass eine solche absolute Begründung nicht möglich ist. In diesem Sinn formuliert Landgrebe:

¹¹⁵ Landgrebe, *Phänomenologie u. Geschichte*, S. 15.

¹¹⁶ Ders., »Das Problem des Anfangs«, S. 35.

¹¹⁷ Ders., »Husserls Abschied«, S. 109.

Es zeigt sich hier, wie die Verabschiedung der Leitidee der apodiktischen Wissenschaft Hand in Hand geht mit der entschiedenen Zuwendung zur geschichtlichen und geschichtsphilosophischen Begründung des Weges der Besinnung.¹¹⁸

Denn wenn die Reduktion nicht zur Gewissheit des *ego cogito* führt, sondern zu der des »Gesamthorizontes als der immer schon mitvermeinten Welt als vermeinter«¹¹⁹, und wenn in jedem Bewusstseinsakt ein Gesamthorizont impliziert ist, so bedeutet das, dass Selbstreflexion zwangsläufig zu spät einsetzt und das Bewusstsein reflektierend nicht in den Griff zu bekommen ist. Weil die Selbstbegründung des Subjekts in der Reflexion sich als abkünftig erweist, ist transzendente Subjektivität eben nicht mehr Selbstbegründung des Subjekts in der Reflexion; sie ist nicht mehr »sich-selbst-in-den-Griff-bekommende-Reflexivität«. Das Bewusstsein ist weder ursprünglich noch setzend und kann daher nicht reflexiv erfasst werden. Die Subjektivität ist nicht in der Lage, sich selbst auf den Grund zu gehen, denn sie beruht immer schon auf einem theoretisch, reflexiv nicht zu hintergehenden »Weltglauben«, auf einem gleichsam »Unvordenklichen« (Landgrebe).

Es ist das »unmittelbare Ihrer-selbst-Innesein«¹²⁰ der Subjektivität, das Reflexion möglich macht. Insofern ist Subjektivität das »unmittelbare vorreflektive »Wissen« um sich selbst«. ¹²¹ Das aber bedeutet, dass es eigentlich keinen Grund für den Entschluss zur Weltentsagung gibt. Dieser Entschluss ereignet sich, und das bedeutet zugleich: er lässt sich nicht erklären. Die Möglichkeit der Reduktion versteht Husserl demnach als freien, affirmativen Akt, der durch nichts weiter bedingt ist:

Das durch vergegenständlichende Reflexion zu erlangende Wissen des Ich um sich selbst ist nämlich nur ein Wissen um das, was es bereits vollzogen hat [...]. Das Ich erfährt sich auf diese Weise nur in dem Ergebnis seiner bereits vollzogenen Leistungen, aber nicht im Vollzug seiner Leistungen [...]. Es ist schon immer mehr als das, als was es sich in solcher Reflexion weiß, niemals sich für sich selbst gegenständlich darstellend da, sondern schon immer sich vorweg.¹²²

Absolute Grundlage ist nicht mehr eine zeitlose Wahrheit, sondern die Feststellung, dass es ein reflexiv nicht zu Erfassendes gibt. Allerdings ist diese Einsicht natürlich keine positive theoretische Grundlage. Gleichzeitig aber ist jedes Bewusstsein historisch: es entdeckt, dass die »Lebenswelt« seine Grundlage ist. Damit erweist sich Erkenntnistheorie als geschichtlich geworden. Offensichtlich aber stellt diese Historisierung des Erkenntnisstrebens für die Vernunft eine gewisse Be-

¹¹⁸ Ebd., S. 187.

¹¹⁹ Ebd., S. 190.

¹²⁰ Ebd., S. 204.

¹²¹ Ebd., S. 205.

¹²² Ebd., S. 201.

drohung dar. Wenn die Geschichte das letzte Wort hat, wie ist dann Wahrheit möglich? Bis dahin glaubte das ›meditierende *ego*‹ an die eigene Souveränität. Es ist die Entdeckung des Horizontbewusstseins und die Unmöglichkeit, diesen Horizont zu reduzieren, die zu der Einsicht führen, dass eine apodiktische Begründung der transzendentalen Erfahrung nicht möglich ist. Nicht mehr die Vernunft ist das über der Geschichte stehende Prinzip, sondern die Vernunft übernimmt, was die Geschichte ihr gleichsam aufträgt. Was mit der Entdeckung des Horizontbewusstseins ins Wanken gerät, ist die Idee einer zeitlosen Struktur des Bewusstseins. Das Ziel einer absoluten Selbstbegründung erweist sich als eine Illusion:

In der Tat ist mit dieser Lehre von der Implikation des Gesamthorizontes in jedem einzelnen aktuellen Bewußtsein, sei es Aktbewußtsein oder Zustandsbewußtsein, ein wesentlicher Schritt über die gesamte Tradition der neuzeitlichen Bewußtseinstheorie hinaus gemacht, der diese in den Grenzen ihrer Fragestellung und den dadurch entstehenden Aporien verstehen läßt.¹²³

Es geht also darum, die ›Faktizität‹ der Geschichte zu übernehmen, sie sich anzueignen, denn die phänomenologische Reduktion macht deutlich, dass man selbst immer schon in eine Geschichte eingebunden ist. Zugleich aber zeigt sie auch, dass man der Verantwortung bzw. Distanznahme bezüglich des Überlieferten fähig ist. Die Reduktion macht die Bedingtheit bewusst und gleichzeitig auch die Möglichkeit, diese Bedingtheit zu reflektieren. So ist der Entschluss zur Reduktion selbst nicht bedingt, sondern eine absolute Erfahrung. Die transzendente Subjektivität wird im Gegensatz zur Tradition nicht mehr selbst als absolut begriffen, sondern als *Ort* der Erfahrung des Absoluten. Diese absolute Erfahrung offenbart darüber hinaus, dass die Möglichkeit dieses Entschlusses in der Geschichte liegt, und zwar in Gestalt des ›Faktums der Urstiftung‹ bei den Griechen durch die sokratische Forderung des *Lógon didónai* im Sinne einer »Rechenschaft über die Gründe«.¹²⁴ So kann die Reflexivität ihren Grund nur in der Geschichte selbst haben; diese ist de facto ihr Horizont. Und die Geschichte ist wiederum geprägt von der ursprünglichen Begründung bei den Griechen. So ist kein philosophischer Begründungsversuch von der ursprünglichen Begründung bei den Griechen zu trennen. Landgrebe kommentiert:

¹²³ Ebd., S. 185.

¹²⁴ Klaus Held, »Husserls These von der Europäisierung der Menschheit«, in: Christoph Jamme/Otto Pöggeler (Hg.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989, S. 13–39, hier S. 17. Vgl. auch: Landgrebe, »Das Problem des Anfangs«, S. 35 f.

Die Möglichkeit des Entschlusses zu dieser Reflexion ist also nicht ableitbar aus dem Blick auf eine zeitlose Wahrheit. Diese Reflexion kann ihre Motivation in nichts anderem finden, als in dem, was ihre Geschichte ist, in der dieses Faktum eintrat.¹²⁵

Die Aufweisung des Horizontbewusstseins führt bei Husserl nicht zu einer entschiedenen neuen Definition der Subjektivität, dafür aber dazu, die traditionelle Subjektivität in Frage zu stellen. Es ist Heidegger, der im Sommersemester 1923 zum ersten Mal den Begriff der »Faktizität«¹²⁶ einführte, einen Begriff, der die Daseinsanalysen in *Sein und Zeit* vorbereitete. Faktizität bezeichnet schematisch formuliert die Erfahrung der absoluten Kontingenz menschlicher Existenz und ist, so Heidegger, wesentliches Charakteristikum menschlichen Lebens. Landgrebe hebt hervor, dass dieser Begriff an die Grenzen der Phänomenologie, verstanden als Reflexion über die Begründungsleistungen des Bewusstseins, führt. Es sind die Grenzen der Selbstreflexion.¹²⁷

Letzten Endes hält Husserl aber doch am »idealistischen Begriff eines absoluten Seins«¹²⁸ fest, also am traditionellen Substanzbegriff, und vollzieht keine konsequente Überwindung der neuzeitlichen Metaphysik. Dies liegt an seiner Auffassung der phänomenologischen Reflexion. Die Bewusstseinsstruktur ist so beschaffen, dass das ›Ich‹ in dem Moment, da es wahrnimmt, sich in dieser Wahrnehmung selbst nicht wahrnehmen kann. Das formuliert der Phänomenologe so: Das ›reflektierende Ich‹ vermag es nicht, das ›Vollzugs-Ich‹ zu erfassen. Wenn ich an etwas denke, kann ich zwar darüber reflektieren, doch diese Reflexion ist stets ein nachträglicher Versuch, das immer schon früher einsetzende Denken zu fassen. In der Wahrnehmung, so könnte man es umschreiben, ›vergisst‹ das wahrnehmende Ich sich selbst. Selbst wenn über dieses ›Vollzugs-Ich‹ reflektiert wird, ist es nicht zu fassen. Bewusstsein kann sich selbst im Vollzug nicht reflektieren. Der Versuch, die Aktivität des Bewusstseins ganz in den Blick zu bekommen, gleicht, will man es greifbar machen, dem Bemühen, den Revolver schneller zu ziehen als der Schatten. Was dabei auf dem Spiel steht, ist die *Selbstkonstitution des Ich*. Dass Husserl diese letztendlich nach dem Modell aller Konstitution begreift, nämlich als Konstitution von gegenständlicher Einheit, ist darin begründet, dass für ihn alles ›Sein‹ stets Gegenstand-Sein für ein darauf gerichtetes Vorstellen ist. Selbstkonstitution (bzw. Selbstzeitigung) des Ich begreift er letztlich wie einen Gegenstand unter anderen, weil er ›Sein‹ ausschließlich im Zusammenhang mit einem vorstellenden Bewusstsein denkt. Den damit verbundenen Aporien entgeht er nicht, und die Erwägung, dass sich Subjektivität womöglich selbst nicht auf den Grund gehen könne, über-

¹²⁵ Landgrebe, »Das Problem des Anfangs«, S. 36.

¹²⁶ Martin Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, hg. v. Käte Bröcker-Oltmanns, Bd. 63 der GA, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann ²1995 [Sommersemester 1923], S. 7.

¹²⁷ Vgl. Landgrebe, »Das Problem des Anfangs«.

¹²⁸ Ders., »Husserls Abschied«, S. 202.

lässt Husserl letztendlich Heidegger. Durch seine Radikalisierung der transzendentalen Reflexion nähert er sich zwar der Problematik der Faktizität, aber sein Wahrheitsbegriff verbaut ihm, um es aus Heideggers Sicht zu formulieren, den Weg.

IV. Eine ambivalente Gründerfigur. Descartes in der »Krisis«

In einer Zeit wie der unseren, einer Zeit skeptischer Unsicherheit, in welcher der Zwecksinn der Philosophie ganz und gar fraglich geworden ist.¹²⁹

Im Grunde spricht Husserl vor Erscheinen der *Krisis* von geschichtlicher Selbstkonstitution in einem lediglich metaphorischen Sinne.¹³⁰ Erst mit seinem Spätwerk stellt er explizit die Verbindung her zwischen Bewusstseinsgenese und Geschichte. In dem Sinn hat, wie Walter Biemel es formulierte, »Husserl nur im Alter eine wirklich geschichtliche Thematik entfaltet«. ¹³¹ Wir werden sehen, dass die philosophische Begründung von da an nur noch über die Geschichte der Philosophie erfolgen kann, und zwar über die geschichtlich belegte Tatsache der erkenntnistheoretischen *Urstiftung* bei den Griechen. Der Abschied vom Cartesianismus geht also einher mit der Hinwendung zur geschichtsphilosophischen Begründung der Phänomenologie in der *Krisis*, einer Begründung in Form einer Genealogie des Objektivismus als grundlegende Einstellung der Neuzeit.

Als 1936 die *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* in der Belgrader Zeitschrift *Philosophia* erschien, lebte der schon zu Jahren gekommene Husserl von der Öffentlichkeit geächtet bereits in nahezu vollkommener Isolierung. Diese Isolierung bekam er in aller Härte mit einem ministeriellen Schreiben Mitte April 1933 zu spüren, einem Schreiben in dem, gemäß eines badischen Spezialerlasses, allen »nicht-arischen« Landesbeamten, auch den emeritierten, ihre Beurlaubung mitgeteilt wurde. Husserl, der im Ersten Weltkrieg durchgehend nationalistische Positionen vertreten hatte, obgleich einer seiner beiden Söhne als Soldat umkam, empfand dies, wie er damals schrieb, als die größte Kränkung seines Lebens. Im Zuge des sogenannten Reichsbürgergesetzes vom September 1935 wurde ihm schließlich auch die Lehrbefugnis entzogen und ab dem Sommersemester 1936 wurde sein Name aus dem Vorlesungsverzeichnis getilgt.

¹²⁹ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag: Kluwer Academic 1992 [Verfasst 1934–1937], S. 48.

¹³⁰ Vgl. Orth, »Zeitlichkeit u. Geschichtlichkeit«, S. 31.

¹³¹ Walter Biemel, »Zu Heideggers Deutung der Ister-Hymne«, in: *Heidegger Studies* 1987–88, S. 41–60, hier S. 56.

Sein Ersuchen, 1937 am Pariser Descartes-Kongress teilzunehmen, wurde abgelehnt. Wenig später musste er seine langjährige Wohnung verlassen. Der Franziskanerpater Herman Leo van Breda, der es mit Hilfe Eugen Finks und Malvine Husserls, vermochte, den Nachlass des verstorbenen Philosophen in der belgischen Universität Löwen noch rechtzeitig in Sicherheit zu bringen, erinnerte sich Ende der 1950er Jahre:

Ich wußte übrigens, daß die Nazibehörden bereits seit 1933 Husserl den für alle Professoren jüdischer Abstammung geltenden Bestimmungen unterworfen hatten. Er wurde von der offiziellen Liste der Universitätsprofessoren gestrichen. Es wurde ihm mitgeteilt, dass er den deutschen Delegationen zu den internationalen philosophischen Kongressen in Prag 1933 und in Paris 1937 nicht angehören könnte und daß ihm das Visum verweigert werden würde, wollte er auch nur als Privatperson an ihnen teilnehmen. Zu alledem hatte ich erfahren, daß Husserl von 1933 bis zu seinem Tod in Freiburg in ständig zunehmender Vereinsamung gelebt hatte und nur wenige Freunde und Kollegen den Mut hatten, ihn während seiner letzten Krankheit zu besuchen und schließlich an seinem Begräbnis teilzunehmen.¹³²

Unter diesen Umständen verwundert es nicht, wenn nun in der bisher eher abstrakten, vom Tagesgeschehen losgelösten Philosophie die Rede von ›Krise‹ ist. Wie die vollständige Formulierung des Titels zeigt, verweist dieser Begriff jedoch nicht direkt auf die politischen Umstände, sondern auf eine jahrhundertelange, ja jahrtausendelange geschichtliche Entwicklung. Die Krise, um es etwas vereinfacht auszudrücken, besteht für Husserl in der Vorherrschaft des positivistischen Wissenschaftsmodells. Descartes kommt in diesem Rahmen eine bedeutende Rolle als ›Urstifter‹ der Neuzeit zu, und zwar in einer gänzlich ambivalenten Weise. Denn Descartes wird für diese Krise mitverantwortlich gemacht, und zugleich ist er derjenige, dessen Denken es ermöglicht, die Krise zu lösen. Husserl versuchte zu verstehen, wie die Neuzeit gleichzeitig Kulminationspunkt größter Hoffnung und größten Verfalls sein konnte. Der Rückbezug auf Descartes ergibt sich aus der phänomenologischen Interpretation der Geschichte. Eine Geschichte der Philosophie zu schreiben, ist nicht an sich sinnvoll; es geht darum, die Genealogie des Wissenschaftsbegriffs nachzuzeichnen. Wie entstehen die unterschiedlichen Auffassungen von Wissenschaft und wie geraten sie wieder in Vergessenheit? Das ist die Hauptfrage und der Leitfaden, an dem sich eine Philosophiegeschichte, die ihren Namen verdient, orientieren sollte. In der »Krisis« geht es vor allem darum nachzuvollziehen, wie es zum Vergessen des ursprünglichen Sinnes der Wissenschaft kommen konnte oder musste.

¹³² Herman Leo van Breda, »Die Rettung von Husserls Nachlass«, in: Jacques Taminiaux/Herman Leo van Breda (Hg.), *Husserl et la pensée moderne/Husserl und das Denken der Neuzeit*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1959, S. 44.

1. Die Suche nach den Ursprüngen der Krise in der Geschichte

Die Krise und die philosophiegeschichtliche Besinnung

Die Veröffentlichung der *Krisis* Ende der dreißiger Jahre löste allgemein Überraschung aus: Angesichts des lange Zeit scheinbar geschichtsfernen Denkens Husserls, glaubten viele Leser – manche vermutlich nicht ohne gewisse Genugtuung – die Ironie der Geschichte habe ihn eingeholt und er müsse sich nun, im Alter, gezwungenermaßen mit der Geschichte auseinandersetzen. Diese Wahrnehmung allerdings übersieht die bereits angesprochene, schon früh begonnene Auseinandersetzung Husserls mit geschichtlichen Fragen. Insbesondere im zweiten, kurzen Paragraphen der *Cartesischen Meditationen* finden sich im Kern die Aussagen zur Krise und Geschichte, die dann in der *Krisis* ausführlicher dargestellt werden. Noch aber ist nicht die Rede von einer allgemeinen Kultur-, ja Menschheitskrise; die Rede vom »Verfall« und von der »unseligen Gegenwart« bezieht sich in den *Cartesischen Meditationen* in erster Linie auf die »Tröstlosigkeit unserer philosophischen Lage«. ¹³³ Die »positiven Wissenschaften« sind für ihn »trotz der glänzenden Entwicklung der drei Jahrhunderte durch die Unklarheiten ihrer Grundlagen« zwar »sehr gehemmt«, aber im Mittelpunkt steht 1929 noch die »Zersplitterung der gegenwärtigen Philosophie in ihrer ratlosen Betriebsamkeit«. ¹³⁴ Die Philosophen arbeiten nicht gemeinsam, sondern jeder für sich; daher könne die Philosophie keine objektiv gültigen Ergebnisse vorweisen. Das war der Kern der damaligen Diagnose.

In Husserls *Cartesischen Meditationen* wird deutlich, wie die Tröstlosigkeit der philosophischen Situation zu einer Besinnung auf Descartes führt, einer Besinnung jedoch weitgehend ungeschichtlicher Art. Erst in der *Krisis* wird die Feststellung eben der Krise zum Anlass, auf die Philosophiegeschichte im weiteren Sinn zurückzugehen:

Der Kontrast zwischen dem mit Descartes anhebenden Zeitalter eines autonomen Menschentums unter Führung einer autonomen Philosophie gegenüber dem Zeitalter des Verfalls, in dem wir selbst zu versinken drohen, war der Anlaß für unsere Vertiefung in die Entwicklung der neuzeitlichen Philosophie. ¹³⁵

Die Auseinandersetzung mit der Philosophiegeschichte verdankt sich der Feststellung, dass zwischen der Begründung der Neuzeit und der Gegenwart etwas Entscheidendes vorgefallen sein muss, das in irgendeiner Weise übersehen wurde oder in Vergessenheit geraten ist. Dass die Krisendiagnose nicht dazu bewegt, unmittelbar über

¹³³ Husserl, *Hua I*, S. 46 f.

¹³⁴ Ebd., S. 45 f.

¹³⁵ Husserl, *Hua XXIX*, S. 227 [Hervorhebung S.K.].

einen Ausweg, sondern stattdessen über die Geschichte der neuzeitlichen Philosophie nachzudenken, ist keineswegs selbstverständlich: Wird man einer Krise, die uns tödlicher Gefahr aussetzt (immerhin ist von ›Untergang‹ die Rede), nicht zunächst handelnd begegnen; etwa konkret in Form politischen Engagements? Inwiefern ist eine Archäologie der philosophischen Vergangenheit (›Entsedimentierung‹¹³⁶) angesichts der Krise ein sinnvoller Ansatz? Um das zu beantworten, ist auf Husserls Auffassung der Philosophiegeschichte einzugehen. Zunächst jedoch stellt sich die Frage, worin die Diagnose der Krise besteht.

In den Augen des nahezu 80-Jährigen ist das »Zeitalter des Zerfalls« durch einen »philosophischen und weltanschaulichen Positivismus« (Krisis, 5) gekennzeichnet, der aus der Vorherrschaft der Naturwissenschaften und des objektivistischen Paradigmas resultiert, einem Positivismus, dem im 19. Jahrhundert unbegrenzter Erfolg und unerhörte Bedeutung zuteil wurden. Die für das »echte Menschentum« (Krisis, 13) entscheidenden Fragen, wie etwa die nach dem Sinn des Lebens, dürfen in diesem Kontext nicht mehr gestellt werden; würden sie gestellt, sie würden nicht ernst genommen. Die »Körperwissenschaft« (Krisis, 4) schließt derartige, als subjektiv abgetane Fragen einfach aus; sie begnügt sich damit, Feststellungen zu formulieren. Sie äußert sich nicht zu dem, was *sein sollte*, sondern zu dem, was *ist*. Pointiert wird die Krise folgendermaßen beschrieben: »Bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachenmenschen« (ebd.). Die Geisteswissenschaften müssten sich, so die damals bereits vorherrschende Meinung, wenn sie Wissenschaftlichkeit beanspruchen wollten, ebenfalls mit Feststellungen zufrieden geben. Offensichtlich aber – und darin sieht Husserl den tödlichen Irrweg – läuft ein derartiger Objektivismus im Bereich der Geisteswissenschaften auf moralischen Relativismus hinaus. Man ist demnach mit einer Krise des Wissenschaftsmodells konfrontiert: Es geht um die Art und Weise, Wissenschaft zu definieren.

Offensichtlich ist die Dominanz des objektivistischen Paradigmas, also der allein auf das unmittelbar Verifizierbare ausgerichteten wissenschaftlichen Denkweise, kein ganz neues Phänomen, sondern eines, das sich bereits seit der Renaissance abzuzeichnen begann. Neu aber ist, zumindest nach Husserls Einschätzung, die Übersteigerung des Phänomens bis hin zur Krise. Der Begriff ›Krise‹ deutet im allgemeinen Sprachgebrauch auf Gefahr hin und möglichen Absturz, auf eine – wie es der Ursprung des Wortes sagt – Mischung unterschiedlicher Faktoren; eine Zwischensituation, die geprägt von Ungewissheit nach einer die Wende einleitenden Entscheidung verlangt. Diese Konstellation drückt sich metaphorisch im Motiv des Ertrinkens aus, das in Descartes' *Meditationen* wie auch in Husserls Schrift bedeutsam ist und für die unmittelbare Bedrohung, für die zur Entscheidung zwingenden Unsicherheit und Gefahr steht.

¹³⁶ Vgl. Husserl, *Krisis* (Hua VI): »historische Besinnung« (S. 16), »historische Rückbesinnung« (S. 73), »Besinnung aus ›existenziellen‹ Gründen« (S. 60).

Husserls Diktum: »Wir Menschen der Gegenwart [...] finden uns in der größten Gefahr, in der skeptischen Sintflut zu versinken« steht im Echo mit Descartes' Wendung: »Ich bin derartig verwirrt, daß ich, gleichsam als wäre ich unvermutet in einen tiefen Strudel hineingezogen worden, weder auf dem Grund Fuß fassen, noch zur Oberfläche emporschwimmen kann.«¹³⁷ Doch wenn bei Descartes das Gefühl des Ertrinkens aus dem Entschluss resultiert, radikal zu philosophieren, d.h. unter Verzicht auf jegliche Sicherung zu einer ersten Gewissheit zu gelangen, so sind Ursache und Wirkung bei Husserl vertauscht: Das Gefühl zu ertrinken ist bereits da und zwingt zum Philosophieren. Die Überlegungen gleichen sich, obwohl sie 300 Jahre auseinander liegen, und sie sind doch von entgegengesetzter Natur. Die eine verbindet sich mit dem mutigen und optimistischen Aufbruch in eine neue Ära, die andere mit dem aus dem Gefühl des Bankrottes, des zusammenbrechenden Fortschrittsglaubens erzwungenen Versuch der Rettung. Die eine Krise trägt den Meditierenden in den ehernen und enthusiastischen Entschluss, sich selbst vertrauend die Wirklichkeit zu erschließen, die andere, die Krise unserer Gegenwart, erfasst den Denker als den hilflosen Erben eines großen historischen Aufbruchs, der nun in sich zusammenzufallen scheint. Husserl muss sich mit dem weniger souveränen Umweg über die historischen Wurzeln der Krise bescheiden und er wählt diesen Weg in der Einsicht, ihn nicht im Alleingang bewältigen zu können. Ebenso unterschiedlich ist auch die angesichts der Krise erzwungene Entscheidung. Descartes stützt sich auf den radikalen Zweifel, Husserl, der die Grenzen der *Epoché*, der nüchtern vorurteilsfreien Betrachtung, erkannt hat, wählt den zwar bescheideneren, aber »besseren und lehrreicheren Weg«: den der »methodische[n] Aufweisung der inneren Teleologie in der neueren Geschichte.«¹³⁸ Nur in diesem Sinn ist der Begriff der »Krise«, wie Koselleck feststellte, aus phänomenologischer Perspektive zu verstehen. Denn wie er betonte, ist der Terminus »Krise« ein »Entscheidungsbegriff«¹³⁹, der sich auf eine Situation bezieht, die Entscheidungen verlangt, und seit Herder, also seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert, insbesondere auf eine Situation verweist, in der ein bedeutsamer philosophiegeschichtlicher Perspektivenwechsel ansteht: Der Übergang nämlich von dem mit der Fortschrittsidee einhergehenden optimistischen Vertrauen in geradlinige geschichtliche Entwicklung zu einer Auffassung der Geschichte als eines komplexen und ungewissen Ablaufes, der die Menschen vor die Aufgabe stellt, tiefer zu blicken und verborgene Kräfte an den Tag zu legen.¹⁴⁰

¹³⁷ Vgl. Descartes, *Meditationen*, S. 27 und Husserl, *Krisis* (Hua VI), S. 12.

¹³⁸ Husserl, Hua XXIX, S. 399.

¹³⁹ Reinhart Koselleck, »Krise«, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch sozialen Sprache in Deutschland*, hg. v. Otto Brunner, Walter Conze u. Reinhart Koselleck, Stuttgart: Klett-Cotta 1982, S. 617–650, hier S. 632.

¹⁴⁰ Vgl. Johann Gottfried von Herder, »Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit: Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts«, in: Ders., *Werke in zwei Bänden*, hg. v. Karl-Gustav Gerold, Bd. 2, München: Carl Hanser 1953 [1774], S. 9–98.

Um die Umstände dieser »sonderbare[n] Wendung des ganzen Denkens« (Krisis, 9) zu verstehen, die darin bestand, Wissenschaftlichkeit zunehmend in einem nur positivistischen Sinne zu begreifen, hielt Husserl historische Besinnung für nötig. Er erhoffte dadurch zu ergründen, wie die Wissenschaft, wiewohl sie eine technische Führungsrolle errungen hatte, ihre führende Rolle für die Menschheitsfragen verlor. Wie kam es zur »positivistischen Einschränkung der Wissenschaftsidee« (Krisis, 5), warum ist die Menschheit bar ihres »Glaubens an eine universale Philosophie« (Krisis, 10)? Worin liegt die »verborgen[e] innerst[e] Motivation« (Krisis, 9) des geschichtlichen Prozesses? Geschichtliche Besinnung versteht Husserl als Wiedererweckung und damit als Kampf gegen das Vergessen. Damit geht es ihm auch und vor allem um die anthropologisch-teleologische Frage: Was ist Menschentum? Ist der Mensch ein vernünftiges Wesen in dem Sinn, dass er immer exaktere Wissenschaft betreibt und immer präziser die Welt um sich herum erschließt? Welche Art von Rationalität wird damit konsekriert? Als »Funktionä[r] der Menschheit« (Krisis, 15) sei der Philosoph dazu berufen, an den Ursprung zurückzugehen, um das Ziel zu erkennen und damit den Fortschritt der Menschheit in Richtung auf endliche Verwirklichung zu ermöglichen. Husserl entwickelt, wie er selbst sagt, eine teleologische Geschichtsbetrachtung, denn ihm gibt es einen »Einheitssin[n] der neuzeitlichen philosophischen Bewegungen« (Krisis, 74).

So besteht Husserls Antwort auf die Krise in einer »Rückfrage« mit dem Ziel, den »Ursprungssinn« der Philosophie wieder in Erinnerung zu rufen und zu »reaktivieren«. ¹⁴¹ Es soll das bestimmt werden, »was ursprünglich und je als Philosophie gewollt und durch alle historisch miteinander kommunizierenden Philosophen und Philosophien hindurch fortgewollt war«. Das ist das leitende Ziel, wenn »[w]ir versuchen, durch die Kruste der veräußerlichten historischen Tatsachen der Philosophiegeschichte durchzustoßen, deren inneren Sinn, ihre verborgene Teleologie, befragend, aufweisend, erprobend« (Krisis, 16). Der Blick auf die Geschichte der Philosophie soll helfen, dem Vergessen und der Verdeckung einer in ihr ursprünglich angelegten Intention zu entgegnen. Somit ist die Krise nicht eigentlich Anlass, ein Versagen zu analysieren, insbesondere ein Versagen der Erkenntnisse Descartes'; sie ist im Gegenteil der Beweggrund, sich auf dessen Denken zu besinnen, um dessen eigentlichen, vergessenen Sinn wiederzuerwecken, nämlich den »Geist des Radikalismus philosophischer Selbstverantwortlichkeit«. ¹⁴²

Husserl misst also eine bestimmte und für ihn zentrale philosophische These an der Philosophiegeschichte: Das geistige Ziel, das die Menschen sich in der Vergangenheit gestellt und verfolgt hatten, ist vergessen worden. Dem ist nachzugehen. Es ist ein idealistischer Kampf, den er gegen die Krise aufzunehmen und auszurufen bestrebt ist: Es soll die Gemeinschaft der vernünftigen Menschen – »die intellektu-

¹⁴¹ Husserl spricht von einer »Reaktivierung der Uranfänge« als Gegenmittel zur »Sedimentierung«. Husserl, *Krisis* (Hua VI), S. 376–378.

¹⁴² Husserl, *Hua I*, S. 47.

elle Menschheit«¹⁴³ – an die eine rationale Intention erinnert werden, die der europäischen Menschheit von Beginn an – aber heute gleichsam vom Geröll des Fortschritts verschüttet – innewohnt.

Teleologische Geschichtsinterpretation

In dem erst posthum veröffentlichten Manuskript »Zur Methode der Geschichtsbetrachtung«¹⁴⁴ thematisierte Husserl die Geschichte der Philosophie. »Was ist das nun für eine historische Wissenschaftlichkeit? Sie ist offenbar nicht das, was gewöhnlich Philosophiegeschichte heißt und was sie vielmehr schon voraussetzt«. Die Überlegungen zur Geschichte der Philosophie sind nur im Hinblick auf gegenwärtige Philosophie sinnvoll, sie sind das Ergebnis der »philosophische[n] Selbstbesinnung und Selbstverantwortung«.¹⁴⁵ Man kann also nur dann sinnvoll über Geschichte sprechen, wenn man bereits über eine Theorie verfügt. Historische Tatsachen sind als solche stumm. Die für gewöhnlich nach positivistischen Kriterien betriebene Geschichte wird demnach abgelehnt, denn eine Geschichte, die feststellen könnte, »wie es wirklich gewesen« ist, ist aus prinzipiellen Gründen unmöglich.¹⁴⁶ Damit verteidigt Husserl offensichtlich eine Auffassung, die derjenigen der Marburger Neukantianer nahe steht. So hätte folgenden Satz auch Herman Cohen schreiben können: »Ich kümmere mich nicht im mindesten um eine philologische Scheidung echter und unechter Schriften, geschweige denn um philologisch korrekte Texte, also mit einem Worte, nicht ernstlich um eine Konstruktion des historisch wirklichen Plato. [...] Ich lese meinen Plato, konstruiere mir eine sinnvolle einheitliche Philosophie ›meines‹ Plato, und diese Konstruktion wird zur Macht in meinem Leben«.¹⁴⁷ Die Art und Weise, in der Husserl auf die Krise reagiert, hängt mit seiner Auffassung der Philosophiegeschichte zusammen, welche wiederum durch seine transzendente Phänomenologie bestimmt ist.

Es war die Auseinandersetzung mit erkenntnistheoretischen, also unhistorischen Fragen, die ihn dazu bewegte, sich Fragen der Geschichtlichkeit zuzuwenden. Wie Elisabeth Ströker hervorhebt, kann Husserls Auseinandersetzung mit der Geschichte nur »konsequente Verfolgung jener konstitutionsanalytischen Problematik« sein: Die Geschichte fügt sich unweigerlich in den »Rahmen der schon voraus-

¹⁴³ Ebd., S. 46.

¹⁴⁴ Husserl, Hua XXIX, S. 227.

¹⁴⁵ Ebd., S. 230 u. 229.

¹⁴⁶ Ebd., S. 233. Vgl. Dastur, »Husserl«, S. 286 f.: »La réflexion du vieil Husserl se concentre donc sur l'histoire. [...] Mais il n'y a là aucun reniement de sa condamnation de l'historicisme [...] car il ne s'agit nullement pour lui de s'intéresser à l'histoire de fait, mais uniquement à celle de la subjectivité transcendantale«.

¹⁴⁷ Husserl, Hua XXIX, S. 49.

gesetzten phänomenologischen Epoché.¹⁴⁸ Dem Phänomenologen ist Geschichte im eigentlichen Sinne daher konsequent betriebene Intentionalanalyse, sie ist im gleichen Maße wie das Bewusstsein teleologisch, d.h. immer auf ein Ziel gerichtet. Folglich kommt in der Geschichte das konstitutive Prinzip im Ablauf der Zeit und in der Abfolge der Generationen zum Ausdruck. Die Geschichte der Philosophie ist lediglich ein Ausdruck dieses Prinzips: »Geschichte ist von vornherein nichts anderes als die lebendige Bewegung des Miteinander und Ineinander von ursprünglicher Sinnbildung und Sinnsedimentierung« (Krisis, 380).

Am Ende des langen Galilei-Paragrafen in der *Krisis* spricht Husserl von einem »Zirkel« (Krisis, 59), denn die Rede vom Ursprung der Wissenschaften mache nur dann Sinn, wenn von einem bestimmten Stand der Wissenschaften ausgegangen wird, in den man hineingeboren wird. Einerseits versucht man den historischen Ursprung zu bestimmen, andererseits setzt diese Bestimmung eine in der Gegenwart existierende Wissenschaft voraus, die Ausgangspunkt der Reflexion ist. Das *ego* ist somit immer schon in das, was Husserl die ›Sinnsedimentierung‹ nennt, eingebunden; gleichzeitig aber ist es sinnbegründend. Wenn ein menschliches Bewusstsein zur Welt kommt – meines oder ein anderes – befindet es sich in einer Welt, und in diesem Sinne kann es keinen absoluten Anfang geben. Dafür gibt es so etwas wie eine Wiedererweckung des ursprünglichen Sinnes. Jegliches geschichtliche Fragen setzt in der Gegenwart an und verleiht der Vergangenheit retrospektiv Sinn. In der »Krisis« werden dementsprechend das *ego* und die Geschichte zum ersten Mal in einem reziproken Verhältnis gesehen. Das *ego* begründet nicht mehr nur die Geschichte, sondern ist immer auch schon in die Geschichte eingebettet. Des Phänomenologen Blick auf die Philosophiegeschichte, wie vor ihm der Neukantianer, ist also ein entschieden philosophischer: Das historische Interesse verbindet sich mit einer systematischen Absicht – daher die Formel »Der Historiker sei Philosoph!«¹⁴⁹ Philosophiegeschichte ist »Selbstbesinnung«.¹⁵⁰ Wie der Autor steht auch der Interpret in der Geschichte. Der Interpret aber kann den Autor besser verstehen als dieser sich selbst, da er dessen Stellung im Zusammenhang der Geschichte überblickt. Die Selbstdarstellung eines Denkers sagt daher nicht unbedingt etwas über den eigentlichen Sinn seines Denkens aus. Der Interpret kann in überlieferten Texten einen Sinn entdecken, der dem Autor verborgen bleiben muss-

¹⁴⁸ Elisabeth Ströker, »Geschichte und Lebenswelt als Sinnesfundament der Wissenschaften in Husserls Spätwerk«, in: Dies. (Hg.), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1979, S. 115 u. 113: »Husserls Historie in der ›Krisis‹ [ist] kein Stück mundaner Ideengeschichte [...], sondern bereits a limine *Geschichte im Rahmen der schon vorausgesetzten phänomenologischen Epoché*. Daß Husserl sie nicht eigens eingeführt, sondern stillschweigend vollzogen hat, läßt die ersten beiden Kapitel des *Krisis*-Werkes leichts als ein Stück Geschichtsschreibung in der natürlichen historischen Einstellung erscheinen« (S. 113).

¹⁴⁹ Zitiert nach Ferrari, *Retours à Kant*, S. 101: »Der Historiker sei Philosoph«.

¹⁵⁰ Husserl, *Krisis* (Hua VI), S. 74: »Jeder historische Philosoph vollzieht seine Selbstbesinnungen, führt seine Verhandlungen mit den Philosophen seiner Gegenwart und Vergangenheit«.

te. Die geschichtliche Bedeutung eines Philosophen kann demnach, so Husserl, der sich darin den Marburgern anschließt, nicht auf die von ihm formulierten Einsichten reduziert werden, denn in seinem Denken verwirklicht sich eine geschichtliche Vernunft, die über das Bewusstsein der historischen Subjekte hinausgeht. Sie zu erfassen, sei nur der Philosoph in der Lage, nicht aber der Historiker oder Philologe. Nur in der »Endstiftung« werde die »einheitliche Ausgerichtetheit aller Philosophien und Philosophen« deutlich. Durch sie verstehe man die Philosophen der Vergangenheit, »wie sie selbst sich nie hätten verstehen können« (Krisis, 74). Indem er den Sinn der Geschichte erkenne, gewinne der Interpret ein genuin philosophisches Kriterium des Verstehens. Als falsch werden für ihn solche Deutungen erkennbar, die das Denken aufhalten oder zurückfallen lassen in der Annäherung an ein Ziel.

2. Descartes als Urstifter der Neuzeit

Zwischen Objektivismus und transzendentalen Subjektivismus

Welche Rolle kommt Descartes innerhalb dessen zu, was als großes Ringen der Neuzeit dargestellt wird? Was Descartes zum »urstiftenden Genius der gesamten neuzeitlichen Philosophie« (Krisis, 75) und zum »Erzvater der Neuzeit« (Krisis, 76) macht, ist der Begriff des Transzendentalen. Dieser Begriff verweist auf das »originale Motiv, das durch Descartes in allen neuzeitlichen Philosophien das sinngebende ist und in ihnen allen sozusagen zu sich selbst kommen und die echte und reine Aufgabengestalt und systematische Auswirkung gewinnen will. Es ist *das Motiv des Rückfragens nach der letzten Quelle aller Erkenntnisbildungen, des Sichbesinnens des Erkennenden auf sich selbst und sein erkennendes Leben*« (Krisis, 100).¹⁵¹ Durch diese eigenwillige Aneignung des ›Transzendentalen‹ distanziert sich Husserl von der kantischen Suche nach den erfahrungsunabhängigen Bedingungen von Erkenntnis. Damit setzt er in erster Linie den Akzent auf den Bruch mit der gängigen, wissenschaftlichen Einstellung und auf die Entdeckung einer absoluten Grundlage aller Erkenntnis. Das Transzendente entspricht der Forderung des Phänomenologen, »die Begründung der gesamten Philosophie auf einen absoluten Boden« zu stellen, welche Descartes als Erster formuliert habe, nicht aber ex nihilo, sondern indem er »die historisch überlieferte Aufgabe übernimmt«. ¹⁵² So wird vor allem das Motiv der Ursprünglichkeit mit Descartes verbunden; ein Motiv das weitgehend durch die Vaterschaftsmetaphorik veranschaulicht und mit dem Begriff des »Erbes«¹⁵³ fortgeführt wird.

¹⁵¹ Hervorhebung S.K.

¹⁵² Husserl, Hua XXIX, S. 422.

¹⁵³ Ders., Krisis (Hua VI), S. 16: »dass wir als Philosophen [...] Erben der Vergangenheit sind«.

Zur gleichen Zeit, in der Descartes entdeckt, dass die Subjektivität den *point fixe et assuré* der Philosophie darstellt, gewinnt, so Husserl, das Vorurteil der ›natürlichen‹ Weltauffassung die Oberhand. Dieser Fehler liege teilweise an der das menschliche Verhalten bezeichnenden zu großen Hast – die menschliche Schwäche in Form der ›Faulheit, der intellektuellen Müdigkeit‹¹⁵⁴ spielt eine wichtige Rolle in Husserls Diagnose der Krise –, aber auch an der Tatsache, dass Descartes die *Epoché* lediglich auf den Körper anwende, nicht auf den Geist, da er dem Vorurteil der ›Galileische[n] Gewißheit einer universalen und absolut puren Körperwelt‹ verhaftet bleibe. Descartes stehe also unter dem Einfluss eines doppelten Vorurteils: Die mathematische Gewissheit ist ein allgemeingültiges Erkenntnismodell, und die Welt ist in Körper und Geist gespalten. Husserl formuliert Mitte der dreißiger Jahre also eine Kritik, die für ihn bereits 1923/24 zentral war: Er verurteilt die ›objektivistische Grundhaltung der Cartesianischen Philosophie‹.¹⁵⁵ Wenn Descartes' Denken einerseits der historische Anfang der richtig verstandenen Erkenntniskritik ist, so gelingt es ihm andererseits nicht, seine entscheidenden philosophischen Erkenntnisse weiterzuentwickeln, weshalb sein Denken letztlich auf einen ›psychologisch verfälschte[n] Transzendentalismus‹¹⁵⁶ hinauslaufe. Denn das cartesische *cogito* ist nur ein ›axiomatischer Satz‹, obwohl es doch in Wirklichkeit ein ›sehr Mannigfaltiges‹ ist, d.h. ›alle cogitationes, die einzelnen und ihre strömende Synthesis zur universalen Einheit einer cogitatio [...] mein gesamtes erfahrendes, denkendes, wertendes und sonstiges Aktleben‹ in sich trägt. Descartes habe also nicht gesehen, dass die erste Evidenz, die er entdeckt, viel mehr ist als nur die punktuelle Evidenz der Übereinstimmung (*adequatio*) zwischen Denken und Existenz; er erfasst nicht ihre phänomenologische Ausgedehntheit. Denn, so Husserl, das *cogito* verweist auf ›eine absolut apodiktische, in dem Titel ego mitbeschlossene Seinssphäre‹ und meint ›nicht etwa bloß den einen axiomatischen Satz *ego cogito* oder *sum cogitans*‹ (Krisis, 79). Der scheinbar radikale Zweifel bleibt insofern programmatisch, als Descartes falsche Konsequenzen aus der Entdeckung der Unbezweifelbarkeit des Denkaktes als solchem zieht. Die ›widersinnige Unterschiebung‹ besteht in der Gleichsetzung von *ego* und Seele, sie ›entwertet‹ (Krisis, 82) die Entdeckung der Subjektivität als Grundlage aller Erkenntnis.

Welche Stelle in den *Meditationen* ist damit gemeint? Nachdem das meditierende Ich entdeckt hat, dass *ego sum, ego existo quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum*, fragt es sich, was dieses *ego* denn nun genau sei. Eben darin sieht Husserl eine ›psychologistische Verfälschung‹ (Krisis, 80). Das *ego* wird als *mens sive animus sive intellectus* bestimmt:

¹⁵⁴ In der *Krisis* spricht Husserl von der ›faulen Vernunft‹ (ebd., S. 14). Während einer Tagung in Wien 1935 sagte er: ›Europas größte Gefahr ist die Müdigkeit‹ (Husserl, *Krisis* [Hua VI], S. 348).

¹⁵⁵ Husserl, *Hua VII*, S. 74.

¹⁵⁶ Ebd., S. 86.

Noch sehe ich aber nicht hinreichend ein, wer ich denn nun bin, jenes Ich, der ich nunmehr notwendig bin [...]. Ich lasse jetzt nichts gelten, außer dem, was notwendig wahr ist: demnach bin ich genaugenommen nur ein denkendes Ding, das heißt: Geist, bzw. Gemüt, bzw. Verstand, bzw. Vernunft.¹⁵⁷

In diesem Übergang von der Tatsache des Denkens, das eine ›Leistung‹ ist, zur Substanz sieht Husserl den Ausdruck mangelnden Radikalismus und ein Vorurteil. An den Satz über das ›Ding, das denkt‹ schließt sich ein weiterer wichtiger Satz an:

Ich bin nicht das Gefüge jener Körperteile, das menschlicher Körper genannt wird; ich bin auch nicht irgendeine feine, diese Körperteile durchströmende Luft, kein Wind, kein Feuer, kein Dampf, kein Hauch, noch irgendetwas anderes, das ich mir konstruiere.¹⁵⁸

Die Frage der Attribute des ›Ich‹ – die, so Husserl, an sich nicht falsch ist – setzt unmittelbar bei den weltlichen Gegenständen an, wobei z.B. der Dampf – zumindest aus der zu Descartes' Zeit verbreiteten Sicht – nur ein grenzhafter, gewissermaßen schwindender Gegenstand ist. Der Zweifel ist folglich nicht so radikal wie es Descartes vorgibt. Die cartesische Errungenschaft ist dem anfänglichen Projekt nicht gewachsen, da das galileische Modell der Welt dem prüfenden Zweifel nicht ausgesetzt wird. So erfasst Descartes nicht »den tiefsten Sinn des Problems einer neu und radikal zu begründenden Philosophie«¹⁵⁹, denn trotz seines radikalen Zweifels, verfolgt er in Wirklichkeit von vornherein ein bestimmtes Ziel, nämlich das einer objektivierenden Bestimmung des Bewusstseins. So unterscheidet Husserl zwischen dem ›ursprünglichen Radikalismus‹ der cartesischen Philosophie und dem von ihm später Gesagten.

Die Bestimmung des *ego* als *mens*, *animus*, *intellectus* kommt einer Verdinglichung dessen gleich, was eine ›absolut apodiktische Setzung‹, was also der absolute Ursprung von allem ›Seinssinn‹ hätte bleiben sollen. Das nun als *mens* bezeichnete ›Ich‹ wird als psychologischer Gegenstand betrachtet. Das bedeutet, dass Descartes diesen Ursprung als ein »Residuum der Welt« (Krisis, 81) auffasst: Demnach ist die Welt, wenn auch implizit, der eigentliche Ausgangspunkt, von dem aus man durch eine Art Subtraktion zum *ego* gelangt. Anfangs war die *mens* ein »absoluter Erkenntnisboden«¹⁶⁰, auf dem alle objektiven Wissenschaften sowie die Philosophie aufgebaut werden sollten, dann aber wird sie verdinglicht. Descartes sieht

¹⁵⁷ Descartes, *Meditationen*, S. 28 u. 30. Vgl. »Nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum; sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio«.

¹⁵⁸ Ebd., S. 30 f.

¹⁵⁹ Husserl, *Hua VII*, S. 64.

¹⁶⁰ Husserl, *Krisis*, S. 83: »Daß Descartes aber im reinen Objektivismus verharret, trotz dessen subjektiver Begründung, wurde nur dadurch möglich, daß die *mens*, die zunächst in der Epoché für sich stand und als *absoluter Erkenntnisboden* für die Begründungen der objektiven Wissenschaften (uni-

nicht, dass das »Ich« – »sein durch die Epoché entweltlichtes Ich« – kein Thema in der Welt sein kann, da alles Weltliche seinen Sinn nur im Ausgang von den *cogitationes* erhält. Denn den Entdeckungen der transzendentalen Phänomenologie bildet das »absolute *ego*«, wie »es in der Epoché als für sich selbst seiend« (Krisis, 84) entdeckt wird, den Ursprung aller Wirklichkeit. Doch auf Grund des physikalistischen »Naturalismus«¹⁶¹, auf dem sein Denken beruhte, vermochte Descartes es nicht, diese »leistende Subjektivität« zu erfassen.

Trotz der Richtigkeit seiner ursprünglichen Vorgehensweise – der Methode des radikalen Zweifels, um zu einer festen Erkenntnisgrundlage zu gelangen – verfällt Descartes, aus der Sicht Husserls, fast sofort wieder in die sogenannte »natürliche Einstellung«. Was Husserl zwölf Jahre früher geschrieben hatte – »Descartes ist der echte Anfänger der Philosophie, der Philosophie selbst, der wahren, aber nur im Anfange des Anfanges«¹⁶² – bleibt in der *Krisis* bestehen. Das Wenige von Descartes Erreichte, das beinahe Skizzenhafte seines Denkens, steht im Kontrast zu der ihm in der Geschichte der Philosophie zugeschriebenen hervorragenden Rolle.

Lebenswelt und Technik

In der *Krisis* beschreibt Husserl die Geburt der Abstraktion aus dem Konkreten, den Weg von der »sinnlich anschaulichen Welt« (Krisis, 31) hin zur Sphäre der Idealitäten. Er verweist damit auf das zutiefst problematische Verhältnis von Erkenntnis zu Sinnlichkeit und Abstraktion. Erkenntnis ist immer Loslösung vom unmittelbar Anschaulichen, vom Sinnlichen; es ist immer Idealisierung und Abstraktion und somit Formalisierung. Darin besteht die Paradoxie der Idealisierung. Diese Abstraktion ist nach Husserl problematisch, weil sie – so unvermeidlich sie für die Erkenntnis auch ist – fast unvermeidlich zum Verlust des ursprünglichen Sinnes führt und damit zum Verlust des eigentlichen Wertes der Erkenntnis und schließlich zur Ontologisierung dessen, was doch lediglich Konstrukt des menschlichen Geistes ist.

Der Mensch idealisiert und braucht doch immer, um mit seinen Idealisierungen weiter arbeiten zu können, sinnliche Verkörperungen, und sei es nur in Form von Wort und Schrift. Fortschritt setzt »Erworbenes« voraus. Nun drohen aber »sinnlich[e] Verkörperungen« (Krisis, 23) zu »sedimentieren«. Ein Wort z.B. hat nicht nur aufgehört, seinen Ursprung kenntlich zu machen, sondern trägt selbst dazu bei, diesen Ur-

versal gesprochen, der Philosophie) fungierte, zugleich als rechtmäßiges Thema *in derselben*, nämlich in der Psychologie, mitbegründet schien.«

¹⁶¹ Der Ausdruck »Naturalismus« bezeichnet bei Husserl den Anspruch, die Naturwissenschaften zur Grundlage der Philosophie zu machen. Vgl. »Der Naturalist lehrt, predigt, moralisiert, reformiert. Aber er leugnet, was jede Predigt, jede Forderung als solche ihrem Sinn nach voraussetzt: Vernunft« (Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Dordrecht: Martinus Nijhoff 1987 [Erstveröff. 1911], S. 10).

¹⁶² Husserl, *Hua VII*, S. 72.

sprung zu verdecken. Die »Sinnbildung«, die zum jeweiligen Wort oder zur jeweiligen sichtbaren Darstellung geführt hat, verblasst und oft genug wird sie unkenntlich. Wissenschaftliche Idealisierung ist also fortschreitende Entsinnlichung der Abstraktionen, d.h. eine sich fast unreflektiert vollziehende systematische Formalisierung. Der Preis der Formalisierung ist »Sinnesveräußerlichung« (Krisis, 43). Schließlich fehlt jedes »ursprüngliche Denken« im »eigentlichen wissenschaftlichen Sinne« (Krisis, 46). Es gibt nach Husserl nur einen Weg, diese Entwicklung zu vermeiden:

Das alles aber kann und muß vollbewußt verstandene und geübte Methode sein. Das ist es aber nur, wenn dafür Sorge getragen ist, daß hierbei gefährliche Sinnverschiebungen vermieden bleiben, und zwar dadurch, daß die ursprüngliche Sinnggebung der Methode [...] immerfort aktuell bleibt. (Krisis, 46)

Der Weg ist, um es mit einem Wort zu sagen, ständige »Rückbesinnung« (Krisis, 48). So kritisch Husserl die Evolution der Idealisierung sah, auch er war sich der Ambivalenz bewusst, nämlich der Tatsache, dass Idealisierung einerseits zur »Verdeckung« des Sinnes führt, andererseits aber unabdingbar ist für das »geistige Hantieren« (Krisis, 24), d.h. für den Fortschritt der Erkenntnis überhaupt. Dem Philosophen, der sich damals bereits überrollt sah von der steigenden Flut rassistischer und nationalistischer Irrationalität, konnte die Kritik nicht Attacke gegen Ratio und Wissenschaft sein. Sie konnte nur ein Appell sein, bei aller Nutzung des Verstandes und seiner technischen Werkzeuge, menschliches Erleben und Handeln ebenso sehr durch sinnliche Wahrnehmung und die weit über den Gebrauch formalisierbarer Regeln hinausgehenden intuitiven Fähigkeiten des menschlichen Geistes lenken zu lassen. Husserl setzte sich also ein für eine selbstbewusste Rationalität, welche sich durch ständige Reflexivität im Sinne eines vollendeten cartesianischen Rationalismus auszeichnet.

Husserl fragt, wie sich die »Idee [...] der universalen Philosophie« (Krisis, 18) wandelte; es geht ihm darum, die »gewaltige Sinnwandlung« respektive »Sinnbildung« (Krisis, 23) zu verstehen. Diese Verwandlung ist das Ergebnis einer langsamen, aber doch unaufhaltsamen Wendung, die im Bereich der Mathematik begann und dann auf die Naturwissenschaft übergriff. Entscheidend ist dabei das Konzept der *mathesis universalis*, das in der Vorstellung besteht, es müsse möglich sein, die Welt ganz nach mathematischen Kriterien zu begreifen und zu beherrschen. Dreh- und Angelpunkt ist für ihn hierbei »die große Erfindung der Idealisierung« (Krisis, 49), welche er beispielhaft anhand von Galileis »Mathematisierung der Natur« (Krisis, 20) erläutert, da nach seinem Dafürhalten Galilei der Bahnbrecher der modernen Physik schlechthin ist, ein, wie er sagt, Urstifter der Moderne. Der absolute Ausgangspunkt unserer Erkenntnis ist – so eine zentrale These Husserls – die »anschauliche Umwelt«, womit sich das Konzept »geometrisch-idealer Körper« (Krisis, 22) als Ergebnis rationaler Konstruktion, also als keineswegs ursprünglich

erweist. Bedingungslos von geometrisch-idealen Körpern zu sprechen, macht keinen Sinn; vielmehr gilt es zu fragen, *wie* diese Vorstellung zustande gekommen ist. Denn wir leben zunächst in der anschaulichen Umwelt und haben es in ihr immer nur mit »sinnlichen Gestalten« (Krisis, 22) zu tun. Die Geometrie, d.h. die Lehre von der Lage der Körper in der Ebene und im Raum, ist somit keine Wissenschaft, die in sich selbst ruht: Sie ist nicht eine von vorneherein theoretische, sondern sie ist zunächst eine *praktische* Wissenschaft. Anfänglich ist das »praktische Interesse« entscheidend, und auf dieses ist die Rede von »Vollkommenheit« (ebd.) zu beziehen. Vollkommenheit ist damit ein relativer Begriff, aber nicht nur relativ zum praktischen Interesse, sondern auch zur ›Technik‹.

Wie kommt man nun dazu, von »idealen Gestalten« (Krisis, 24) zu sprechen, oder anders gesagt, wie befreien wir uns von der »sinnlich-anschaulichen Umwelt«? Im Zuge eines »irgendwann wach gewordenen Strebens nach philosophischer Erkenntnis, d.h. einer Erkenntnis, die es vermag das objektive Sein der Welt zu bestimmen« (Krisis, 25), wurde der abendländische Mensch zur Zeit der Griechen vom Praktiker zum Theoretiker. Er entdeckte die »Methode der Idealisierung und Konstruktion« und mit ihr die Möglichkeit, sich »Limes-Gestalten« (Krisis, 23) zu nähern. Aber eine Methode ist, wie der Name schon sagt, lediglich ein Weg zum Ziel und in dem hier besprochenen Fall nur eine Technik, gewisse Erkenntnisse zu erlangen. Es handelt sich um einen geistigen Behelf, nicht um die Wirklichkeit selbst, und genau darauf kommt es Husserl an. Somit ist die Krise Kind der Rationalität, sie wächst aus der für Rationalität unverzichtbaren Formalisierung. Sinnvergessenheit geht einher mit Idealisierung und Formalisierung.

Dass die Geschichte einen Anfang hat, ist eine Vorstellung, die alles andere als selbstverständlich ist. So spricht Hans Blumenberg mit Blick auf Husserls Auffassung der Geschichte von einem »radikalen Anfang«, der ein »eigentümliches Stück Cartesischen Erbes«¹⁶³ beinhalte. Ist diese Vorstellung einer originären Begründung eine Fiktion? Die phänomenologische Auffassung der Intentionalität des Bewusstseins ist unvereinbar mit einem Anfang in der theoretischen Einstellung. Blumenberg hebt hervor, dass das keine philosophische Inkonsequenz ist, sondern eine heuristische Fiktion. Die Idee einer ursprünglichen Begründung ist ein »ethischer Appell«¹⁶⁴, denn die »Krisis« erfordert, dass es »so etwas wie einen verantwortlich-verbindlichen Willensakt am Anfang unserer ›eigentlichen‹ Geschichte«¹⁶⁵ gebe. So ist der Begriff einer ursprünglichen Begründung als »Konstruktion eines geschichtslosen Anfanges der Geschichte, einer atheoretischen ›Vorgeschichte‹« zu verstehen. Die Funktion dieser Konstruktion ist es, »die Möglichkeit der ›Wiederholung‹ eines radikalen Anfanges im Denken« zu legitimieren.¹⁶⁶

¹⁶³ Blumenberg, »Lebenswelt u. Technisierung«, S. 25.

¹⁶⁴ Ebd., S. 53, Fußnote 8: »ethische[n] Appell des Krisis-Unternehmens«.

¹⁶⁵ Ebd.

¹⁶⁶ Ebd., S. 25.

Bilanz

In seinen späten Jahren mag Husserl der naturwissenschaftlich orientierten Philosophie zwar wenig Aufmerksamkeit geschenkt haben; er sah sich aber stets mit der Psychologie konfrontiert, die die Psyche mit wissenschaftlichen Methoden empirisch erfassen wollte. Die empirische Vorgehensweise schien Husserl nicht in der Lage, eine wahre Darstellung der Bewusstseinsprozesse zu liefern. Wie aber sollte es sonst möglich sein, einen wissenschaftlichen Zugang zum Bewusstsein zu finden? Ist es überhaupt möglich, menschliches Denken und menschliche Erkenntnis in ihren letzten Grundlagen zu erfassen? Anders als die Marburger Neukantianer entwarf Husserl unter dem Namen »transzendente Phänomenologie« eine nicht-empirische Psychologie, welche darlegt wie eine unmittelbare innere Selbstbeobachtung erreicht werden könne. Descartes' Methode des Zweifels und die Entdeckung der Unbezweifelbarkeit des eigenen Denkens konnten als geschichtliche Anknüpfungspunkte dienen, und zwar zunächst ganz unabhängig von philosophiegeschichtlichen oder geschichtsphilosophischen Überlegungen.

In den Jahren der Weimarer Republik geriet das Vorhaben einer absoluten Letztbegründung zunehmend ins Schwanken. Die phänomenologische Methode musste sozusagen vor das Tribunal der Geschichte treten. Sie, welche die Ursprünglichkeit der Phänomenologie gewährleisten sollte, woher kam sie eigentlich selbst? War sie denn der Geschichte nicht auch Rechenschaft schuldig? Die Forderung, den Entschluss zur Reduktion zu begründen, warf abgründige Fragen auf: offenbarte sie nicht, dass das Denken sich selbst in seinen Grundlagen und seinem Ursprung nicht erfassen kann? Und wurde damit nicht deutlich, dass es im Bereich des Denkens bzw. des Bewusstseins etwas Unerreichbares gibt? Sind menschlicher (Selbst)reflexion somit nicht Grenzen gesetzt? Diese radikal skeptische Frage nach der Möglichkeit einer erkenntnistheoretischen Letztbegründung hatte Konsequenzen für die Bewertung der philosophischen Leistung Descartes', der im Wesentlichen von der Geschichte abgesehen hatte. Während Husserl zunächst versuchte, sein philosophisches Unternehmen geschichtlich zu verorten, war die *Krisis*-Schrift das Ergebnis einer Desillusion: Husserl erkannte, dass es nicht nur nicht möglich gewesen war, Philosophie und exakte Wissenschaften miteinander in Einklang zu bringen, sondern dass sich tiefgreifende Probleme der Lebensführung und des gesellschaftlichen Zusammenlebens in den Vordergrund gedrängt hatten. Der »philosophische und weltanschauliche Positivismus« hatte, indem er ihnen Vernünftigkeit abgesprochen hatte, die ethischen sowie die metaphysischen Fragen so sehr ver-

drängt, dass nun völlige Orientierungslosigkeit herrschte. So ging es Husserl um eine Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Begriff der Wissenschaft, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts zunehmend problematisch erschien, weil er Anspruch auf absolute Gültigkeit erhob und so einem Werterelativismus den Weg bahnte, der besonders nach dem Ersten Weltkrieg allenthalben spürbar war. Husserl wurde klar, dass es nunmehr darum gehen musste, nicht mehr bloß theoretisch einen Weg zur Bewusstseinsbeobachtung zu finden, sondern philosophiegeschichtlich aufzuzeigen, dass der Erkenntnisprozess nahezu unweigerlich ein Verdeckungsprozess ist. Das Problem der Philosophie und allgemeiner das der Wissenschaften, bestand Husserl zufolge darin, dass die grundlegenden Erkenntnisleistungen des Bewusstseins vergessen worden waren, und der Mensch im Zuge des vordringenden Positivismus aus dem Blickpunkt geraten war. Der Positivismus hatte sich vom menschlichen Geist gelöst, dem er entsprungen war, hatte aufgehört eine ihm angepasste Methode zu sein. Das mündete in einen ›Tatsachenwahn‹, der zu Barbarei führen musste, weil der Mensch zum Sklaven solcher Mathematisierung wurde.

VIERTER TEIL:
DESCARTES BEI HEIDEGGER



»Es gibt keinen ›Menschen an sich‹, wie die Philosophen schwatzen, sondern nur Menschen zu einer Zeit, an einem Ort, von einer Rasse, einer persönlichen Art, die sich im Kampfe mit einer *gegebenen* Welt durchsetzt oder unterliegt, während das Weltall göttlich unbekümmert ringsum verweilt. Dieser Kampf ist das Leben [...]«.¹

Dass sich die kritische Auseinandersetzung mit Descartes durch fast alle Schriften Heideggers zieht, fiel immer wieder auf.² So wies Jean-Luc Marion Ende der 1980er Jahre darauf hin, dass Descartes »bereits zu Beginn von Heideggers Karriere« im Blickpunkt stand und »ihn beinahe bis zum Schluss« beschäftigt habe.³ Descartes sei zunächst deshalb Mittler im Verhältnis zu Husserl gewesen, weil die »Autorität Husserls, besonders nach der Wende von 1907, Descartes eine solch große phänomenologische Würde verliehen [hat], dass jegliche ihn betreffende Diskussion auf eine Diskussion mit Husserl hinausläuft«.⁴ Man kann ebenso sagen, dass jede Diskussion mit Husserl für den jungen Heidegger zur Diskussion

¹ Oswald Spengler, *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, München: C. H. Beck 1933, S. 13.

² Vgl. beispielsweise Wilhelm von Herrmann, »Sein und Cogitationes. Zu Heideggers Descartes-Kritik«, in: *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt a. M. 1970, 235–54. Mark Alan Olson, *Clarity. It's notion and achievement in Descartes' »Meditations« and Heidegger's »Being and time«*, Dissertation, University of Ann Arbor, 1984. Jean-Luc Marion, »L'ego et le Dasein, Heidegger et la ›destruction‹ dans ›Sein und Zeit‹«, in: *Revue de métaphysique et morale* 1 (1987), 25–53. Jacques Taminiaux, »Heidegger lecteur de Descartes«, in: Walter Biemel/Wilhelm von Herrmann (Hg.), *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*, Frankfurt a. M. 1989, 109–24. François Jaran, *La figure de René Descartes dans l'œuvre de Martin Heidegger: de l'indétermination ontologique du sum de l'ego à l'élaboration d'une métaphysique de l'être représenté*, Dissertation, Montréal, 2001. François Jaran, »Heidegger et la constitution onto-théologique de la métaphysique cartésienne«, in: *Heidegger Studies* 29 (2003), 65–80. Dong Hun Kim, *Subjekt oder Dasein: Heideggers Auseinandersetzung mit der modernen Philosophie bei Descartes und Kant in Bezug auf die Subjektivität des Subjekts*, Dissertation, Bremen, 2004.

³ Jean-Luc Marion, *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris: PUF 1989, S. 119.

⁴ Ebd., S. 124.

mit Descartes wurde, da Husserl ihm eine zentrale Rolle in seiner Phänomenologie zugewiesen hatte. Descartes war also gemeinsamer Bezugspunkt, gleichzeitig aber wurde er schon damals – noch vor der beginnenden Abgrenzung gegen den Mentor Husserl – für Heidegger zum philosophischen Anti-Modell. Was Husserl, wie vor ihm Hegel, als begründendes Ereignis verstand, sah Heidegger als Höhepunkt der ›Seinsvergessenheit‹. Anders als für Husserl, war für ihn die Rückkehr zu Descartes keine Wiedererweckung eines ›ursprünglichen Sinnes‹. Im Jahr der Machtübernahme der NSDAP proklamierte er bereits:

Dieser angebliche Neuanfang der neuzeitlichen Philosophie mit Descartes besteht nicht nur nicht, sondern ist in Wahrheit der Beginn eines weiteren Verfalls der Philosophie. Descartes bringt die Philosophie nicht zu sich selbst zurück und auf ihren Grund und Boden, sondern drängt sie noch weiter vom Fragen ihrer Grundfrage ab.⁵

Vom Umbruch des Ersten Weltkrieges ausgehend soll dargelegt werden, wie sich Heideggers Auffassung des Daseins vom cartesischen Subjekt unterscheidet. Das erste Kapitel erläutert, wie sich der junge Heidegger in Abgrenzung zu Husserl positioniert und dabei die Unmittelbarkeit der Umwelt gegen die ›Theorie‹ stellt. Das folgende Kapitel hat Heideggers Kritik an Husserls Reduktion und Descartes' Subjektbegriff zum Gegenstand und stellt heraus, dass es dabei um die Frage der Voraussetzunglosigkeit geht. Das letzte Kapitel beschreibt Heideggers Gegenentwurf zur cartesischen Subjektivität: menschliches Leben als »Sein-in-der-Welt« und das damit verbundene Verständnis eigentlichen Handelns. Deutlich wird, wie sehr es von Anfang an um politische Fragen geht.

⁵ Martin Heidegger, »Vom Wesen der Wahrheit«, in: Ders., *Sein und Wahrheit*, Bd. 36/37 der GA, hg. v. Hartmut Tietjen, Frankfurt a. M. 2001, S. 83–264.

I. Hermeneutik der Faktizität. Abschied vom Rationalismus

1. Die Zäsur der Kriegserfahrung

Vom Gemeinschaftstaumel zum Klassenkampf

Der Erste Weltkrieg markiert einen Epochenwechsel, geprägt von der »Grunderfahrung der Unsicherheit und Orientierungslosigkeit«.⁶ Die Greuel des Krieges, der Zusammenbruch des Deutschen Kaiserreichs sowie die Revolution von 1918–1919 waren »tiefe[r] Kontinuitätsbruch« und »traumatisches Erlebnis«.⁷ Max Weber schrieb zu Kriegsende: »Zur Zeit [ist] unser Gesicht so zerstört [...] wie das keines Volkes in ähnlicher Lage je gewesen ist. [...] Wir fangen noch einmal wie nach 1648 und 1807 *von vorn an*«. ⁸ Diese Worte sind Ausdruck der realen Situation, doch mehr noch der Untergangsstimmung, die nach Kriegsende weite Teile der Bevölkerung erfasst hatte. Der Kontrast hätte nicht größer sein können als zur Kriegsbegeisterung vom August 1914, zum »millenarischen Taumel«⁹, der sich – in gespenstischer Parallele zu zwei Jahrzehnte späteren Ereignissen – aus nahezu mystisch empfundener Gemeinschaftserfahrung speiste. Die Integration im »Burgfrieden« aller politischen Parteien, selbst der Sozialisten, galt zu Kriegsbeginn vielen als gemeinschaftlicher Neuanfang und als Überwindung der Klassengegensätze. Der in volksgemeinschaftlichem Massenkonsens und institutioneller Gleichschaltung begonnene Krieg wurde als Widerlegung aller Klassenkampftheorien und materialistischen Weltanschauungen erlebt. Max Weber feierte diesen Krieg Ende August 1914 als »groß und wunderbar«, als gemeinschafts- und einheitsstiftende Erfahrung der, wie Marianne Weber es formulierte, »*Entselbstung* [sic], der gemeinsamen Entrückung in das Ganze«.¹⁰ Die Realität des Massensterbens, verbunden mit der tiefen Enttäuschung nationalistischer Überheblichkeit, setzte solcher Verherrli-

⁶ Detlev Peukert, *Die Weimarer Republik. Krisenjahre der klassischen Moderne*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp ³1995 [1987], S. 266.

⁷ Hans Mommsen, »Deutschland und Westeuropa. Krise und Neuorientierung der Deutschen im Übergang vom Kaiserreich zur Weimarer Republik«, in: *Troeltsch-Studien* 4 (1987), S. 117.

⁸ Max Weber in einem Brief an Friedrich Crusius vom 24. November 1918. Zitiert nach Marianne Weber, *Max Weber: ein Lebensbild*, Tübingen: J. C. B. Mohr ³1984 [1926], S. 648.

⁹ Peukert, *Weimarer Republik*, S. 35.

¹⁰ Zitiert nach Marianne Weber, *Max Weber*, S. 530 u. S. 526. Der höchste Ausdruck dieser wunderbaren, neuen Einheit ist die »Gemeinschaft bis zum Tode« wie sie an der Front in der Soldatenge-

chung schließlich ein so ernüchterndes wie gnadenloses Ende. Es bedurfte nur mehr eines Funkens zur Explosion. Dieser Funke war der im Oktober 1918 von den militärischen Befehlshabern gefasste Entschluss einer letzten Schlacht im Ärmelkanal gegen die *Royal Navy*. Es kam zunächst zur Befehlsverweigerung und zu Sabotageakten der Matrosen und Werftarbeiter in Schillig-Reede bei Wilhelmshaven, dann Anfang November zu Aufständen und in den folgenden Tagen zur Revolution in ganz Deutschland. Die Meuterei vereitelte die letzten hartnäckigen Versuche der deutschen Militärführung, den Krieg mit allen Mitteln weiterzutreiben, und führte zu den Aufstandsbewegungen vom November 1918. In den beiden folgenden Monaten überschlugen sich die Ereignisse. Nach der Machtergreifung durch die Arbeiter- und Soldatenräte wurde am 10. November 1918 die Revolutionsregierung in Berlin ausgerufen. Den bürgerkriegsähnlichen Zuständen dieser Wochen revolutionären Klassenkampfes setzte die Ermordung von Rosa Luxemburg und Karl Liebknecht in Berlin Mitte Januar 1919 ein gewaltsames Ende und besiegelte den Sieg der antirevolutionären Kräfte innerhalb der SPD. In der Wahl zur Nationalversammlung am 19. Januar 1919 verloren die Sozialisten ihre schon fast institutionell gewordene Vormachtstellung; ohne absolute Mehrheit war keine sozialistische Politik und Gesetzgebung mehr möglich.

Die so gewaltsamen wie rasanten gesellschaftspolitischen Umbrüche prägten auch die Ideologie. Noch während der Friedenskonferenzen in Paris entstand aus dem Sumpf verbitterter Ressentiments der ›Mythos von Versailles‹. Die von den Alliierten weitgehend verhandlungslos festgelegten Friedensbedingungen, insbesondere die territorialen Verluste, die Entwaffnungsmaßnahmen und die Reparationsforderungen, wurden in weiten Teilen der Bevölkerung als ›Diktat‹ und Demütigung Deutschlands empfunden. Die Obsession mit dem ›Schandfrieden‹ hielt an. Sie sollte zur wichtigsten Waffe im ideologischen Arsenal des Nationalsozialismus werden. Was immer an Konfliktpotential schon vor dem Weltkrieg bestand, sein Ausgang war bestimmend: »Tiefgreifen[d]« wurde die »national[e] Identitätskrise« somit erst wirklich durch die »Niederlage im Weltkrieg und den Zusammenbruch des Kaiserreichs«.¹¹

Die Republik am Abgrund

Die Weimarer Verfassung war von Anfang an härtesten Zerreißproben ausgesetzt; sie war nicht der »strahlende Entwurf eines Neubeginns«, sondern das »Ergebnis eines komplizierten und schmerzhaften Kompromisses«, ein »Endprodukt von

meinschaft erlebbar ist. Ähnlich beispielsweise bei Max Scheler in »Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg«.

¹¹ Bernd Faulenbach, *Ideologie des deutschen Weges*, München: C. H. Beck 1980, S. 124.

Niederlagen und wechselseitigen Zugeständnissen«. ¹² Die wirtschaftliche Lage steigerte die politischen Schwierigkeiten ins Unerträgliche und machte sie allen Kreisen der Bevölkerung unmittelbar und schmerzhaft spürbar. Mit Kriegsbeginn waren fast 25 Jahre steten industriellen Aufschwungs von Krise, Stagnation und Rezession, d.h. von wirtschaftlichem Notstand abgelöst worden. Angesichts solcher Gegenwart blickte vor allem das deutsche Bürgertum voller Nostalgie zurück auf die wilhelminische Vergangenheit.

Allerdings war auch schon die Vorkriegszeit von Zwiespältigkeit geprägt. Vor dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges herrschte eine »Grundstimmung zwischen Faszination und Irritation, Aufbruchshoffnung und Untergangsangst«. ¹³ Die Auseinandersetzung mit den Widersprüchen der Modernisierung verstärkte den Fortschrittsoptimismus bei den einen, die Kulturkritik bei den anderen. Die gesellschaftlichen Umbrüche, in denen die Auswirkungen der Industrialisierung immer spürbarer wurden, setzten sich dann bis zu Beginn der Weimarer Republik fort. Die Technisierung der Industrie, der Wirtschaft und der Lebensformen im allgemeinen erreichte in den zwanziger Jahren ihren Höhepunkt. Die Presse, mit gewaltig steigenden Auflagen selbst ein Produkt der Industrialisierung, dramatisierte den Fortschritt und brachte ihn allen nahe. Katastrophen wie die Explosion der IG-Farben in Ludwigshafen im Jahre 1921, bei der 2000 Gebäude zerstört wurden, oder Sensationen wie Charles Lindberghs Überquerung des Atlantiks im Jahre 1927 wurden zum globalen Ereignis. Die Technik öffnete einen endlosen Horizont von Möglichkeiten, aber auch von Gefahren. Während die Fortschrittseuphorie im »Amerikanismus«, dem Ausdruck sich überschlagender Modernität, gipfelte, verstärkte die »Abwesenheit allgemeingültiger, bindender Normen und einer befriedigenden Weltanschauung« ¹⁴ die »Krisenzeit der klassischen Moderne« ¹⁵ und erschütterte die Modernisierung auf zutiefst zwiespältige Weise.

Vor diesem Hintergrund ist Heideggers anfänglicher Versuch zu sehen, eine dem »Leben« angemessene Begrifflichkeit zu entwickeln und dies zu erreichen, indem er Husserls Phänomenologie radikalisierte.

¹² Peukert, *Weimarer Republik*, S. 16.

¹³ Ebd., S. 268.

¹⁴ Max Horkheimer, »Husserls Logische Untersuchungen«, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, hg. v. Alfred Schmidt, Bd. 10, Frankfurt a. M.: S. Fischer 1990 [Vorlesung von 1926], S. 299–316, hier S. 302.

¹⁵ Peukert, *Weimarer Republik*, S. 11.

2. Radikalisierung der Phänomenologie

Von welchem Leben ist die Rede?

Der zu Kriegsbeginn bereits promovierte und nunmehr 25 Jahre alte Heidegger bereitete in Freiburg seine Habilitationsarbeit vor, als er im Oktober 1914 zum Militär einberufen, wegen Herzbeschwerden aber bald darauf wieder entlassen wurde. So »wurde ihm die Gnade ungestörten Arbeitens zuteil, die Schonung vor den tödlichen Gefahren der Frontkämpfe«. ¹⁶ Die Kriegseignisse gingen also weitgehend an ihm vorbei, und er konnte sich bereits 1915 habilitieren. Nach erneuter Einberufung wurde er für etwa einen Monat zwar wieder militärisch eingesetzt, verbrachte aber auf Grund seiner Herzerkrankung und Neurasthenie mehrere Wochen im Lazarett und wurde ab November 1915 abseits des eigentlichen Kriegsgeschehens in die Postüberwachungsstelle in Freiburg beordert. Im Juli 1918 hätten ihm die Kriegsentscheidungen der Regierung doch noch zum Verhängnis werden können. Nachdem er nach Berlin zur Schulung als Frontwetterwart abgestellt worden war, befand er sich Mitte Juli in den Ardennen bei Sedan, wo er mithelfen sollte, den Giftgaseinsatz bei der Marne-Champagne-Schlacht durch Wettervorhersagen zu unterstützen. Aber auch dieser Kriegsepisode entging er dank seiner gesundheitlichen Beschränkungen unbeschadet. Mitte November wurde er entlassen und konnte nach Freiburg zurückkehren.

Anders als für den größten Teil der europäischen Bevölkerung stand somit für den jungen Philosophiestudenten in diesen Jahren nicht der Krieg im Vordergrund; für ihn ging es um die Lehrstuhlbesetzung in Freiburg. Sein Verhältnis zum akademischen Betrieb war zutiefst zwiespältig. Als Motto seiner Probevorlesung vom 27. Juli 1915 wählte er einen Satz aus Meister Eckharts 32. Predigt: »Zeit ist das, was sich wandelt und mannigfaltig, Ewigkeit hält sich einfach«; ¹⁷ zur gleichen Zeit schickte er einem Freund ein »Motto für Privatdozenten und solche, die es werden wollen«, das er einem Brief Erwin Rohdes an Nietzsche entnahm: »Kein Sumpf aber ist geeigneter selbst den verwegensten Hecht zum geblähten, fertigen, gesunden Frosch zu machen, als der höhere akademische Dünkel«. ¹⁸ Eine gewisse Rolle in seiner zwiespältigen Haltung gegenüber dem universitären Betrieb spielte sicherlich die bittere Enttäuschung, 1916 nicht nach Freiburg auf den Lehrstuhl für Christliche Philosophie berufen worden zu sein und somit noch über Jahre hin-

¹⁶ Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt/New York: Campus ²1992 [1988], S. 85.

¹⁷ Eckhart von Hochheim (gen. Meister Eckhart), *Meister Eckharts Predigten*, Stuttgart: Kohlhammer 1971 [verfasst um 1305], S. 132 u. 661.

¹⁸ Zitiert nach Ott, *Martin Heidegger*, S. 87. Erwin Rohde an Friedrich Nietzsche, Brief vom 3. Januar 1869, in: Friedrich Nietzsche, »Briefe an Nietzsche. Oktober 1864–März 1869«, in: Giorgio Colli/Mazzino Montinari (Hg.), *Nietzsche Briefwechsel*, Berlin (u.a.): Walter de Gruyter 1975, S. 325.

weg in finanzieller Unsicherheit und ohne institutionelle Anerkennung leben zu müssen. Innerhalb weniger Jahre distanzierte er sich auch zusehends von der katholischen Konfession. Institutionell drückte sich das durch den Wechsel Anfang 1919 vom Bereich der christlichen Philosophie zur Mitarbeit an Husserls Lehrstuhl aus. Husserl ging es um unmittelbares Ergreifen, nicht jedoch von ›Erlebnissen‹, sondern von Bewusstseinsakten. Dass Heidegger diese philosophische Problemstellung bald verwarf, davon ahnte Husserl nichts, und es blieb ihm auch lange verborgen. In den zwei ersten Nachkriegsjahren unterhielten der Assistent und sein Professor einen intensiven Austausch, während Heidegger, ohne dass Husserl dessen gewahr wurde, die Überwindung der Phänomenologie in eine ›Hermeneutik der Faktizität‹ und schließlich eine Existenzialanalytik in die Wege leitete. Nach dem Zweiten Weltkrieg schrieb er rückblickend, er habe in diesen Jahren versucht, »das Wesen der Phänomenologie ursprünglicher zu denken«.¹⁹ Es bestand also zwischen dem Älteren und dem Jüngeren ein »überaus komplexes und durchaus auch spannungsgeladenes Verhältnis«, das auf Husserls Seite lange Zeit von »Selbsttäuschung« und »Verkennung« geprägt war.²⁰ Liest man den Brief Heideggers an seinen Marburger Schüler Karl Löwith vom Februar 1923, so kann man ebenso gut von Scheinheiligkeit und Opportunismus sprechen:

Er benimmt sich schlimmer als ein Privatdozent, der das Ordinariat mit einer ewigen Seligkeit verwechselt. Was geschieht, ist in Dunst gehüllt – zunächst sieht man sich als Praeceptor Germaniae. Husserl ist gänzlich aus dem Leim geraten – wenn er überhaupt je ›drin‹ war – was mir in letzter Zeit immer fraglicher geworden ist – er pendelt hin und her und sagt Trivialitäten, daß es einen erbarmen möchte.²¹

Mit der institutionellen und der damit verbundenen finanziellen Sicherheit, die ihm 1922 die Berufung auf das Extraordinariat nach Marburg brachte, äußerte sich der inzwischen 33-jährige Heidegger nun offener und unvorsichtiger. Husserl dagegen lobte Heidegger 1925 in einem Gutachten für die Wiederbesetzung des Marburger Hartmann-Lehrstuhls über alle Maßen:

¹⁹ Martin Heidegger, *Aus einem Gespräch von der Sprache (1953/54). Zwischen einem Japaner und einem Fragenden*, Bd. 12 der GA, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1985 [Text von 1959], S. 91. Zum Verhältnis von Husserl und Heidegger vgl. Manfred Riedel, »Die Urstiftung der phänomenologischen Hermeneutik. Heideggers frühe Auseinandersetzung mit Husserl«, in: Christoph Jamme/Otto Pöggeler (Hg.), *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag von Edmund Husserl*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989, S. 215 ff. Hans-Helmuth Gander, »Phänomenologie im Übergang: Zu Heideggers Auseinandersetzung mit Husserl«, in: Holger Zaborowski/Alfred Denker (Hg.), *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Freiburg i. Br.: Karl Alber 2004, S. 294–306. Theodore J. Kisiel, »Husserl and Heidegger«, in: Lester Embree (Hg.), *Encyclopedia of phenomenology*, Dordrecht: Kluwer 1997, S. 333–39.

²⁰ Gander, »Phänomenologie im Übergang«, S. 294.

²¹ Brief an Karl Jaspers vom 14. Juli 1923, in: Heidegger/Jaspers, *Briefwechsel*, S. 42.

In meinen Augen ist Heidegger zweifellos der Bedeutendste unter den Werdenden. [...] Er ist dazu prädestiniert, ein Philosoph großen Stils zu werden, ein Führer über die Verworrenheiten und Schwächlichkeiten der Gegenwart hinaus.²²

Ein Jahr später versuchte er Heidegger, der daran verzweifelte, ein Ordinariat zu bekommen, durch überschwängliche Vertrauensbezeugungen zu ermuntern: »Niemand hat einen größeren Glauben an Sie als ich.«²³ Ja, bis 1928 hegte er die Hoffnung einer philosophischen Einigung. Heidegger dagegen sollte es nur allzu eilig haben, nach der Berufung auf Husserls Lehrstuhl die Beziehungen zu ihm fast völlig abzubrechen:

Die ursprüngliche Nähe war bald nach Heideggers Berufung nach Freiburg (1928), von Husserl ganz vehement durchgesetzt, immer stärker abgekühlt, bis ab 1930 fast keine Beziehung in einem eigentlichen Sinn zwischen den beiden Familien mehr bestand.²⁴

Sagte man, Heidegger sei sich früh der Divergenzen zu Husserl bewusst gewesen, so wäre dies ein Euphemismus.

Vom Bewusstsein zur Umwelt

Bereits in den Jahren, als Deutschland die Folgen des Krieges zu bewältigen hatte, und beginnend mit der Zeit der Vorlesung im sogenannten ›Kriegsnotsemester‹, ging es Heidegger darum, »an die Grenze von Voraussetzungslosigkeit zu kommen, d.h. zum Ursprung, alles wegzuräumen, was mit Voraussetzungen belastet ist.«²⁵ Die Methode der phänomenologischen, bloßen Beschreibung intentionaler Erlebnisse, wie Husserls sie in den *Logischen Untersuchungen* dargelegt hatte, schien Heidegger dabei ein prinzipiell angemessener methodischer Zugang zum ›Leben‹. Den phänomenologischen Leitsatz »Zu den Sachen selbst!«²⁶ machte er sich zu eigen, denn die »Entdeckung der Intentionalität« ebnete den »Weg für eine radikale ontologische Forschung.«²⁷ Doch sei es »die Urintention des wahrhaften Lebens überhaupt, die Urhaltung des Erlebens«, die »Lebenssympathie«²⁸, welche ihn in

²² Zitiert nach Ott, *Martin Heidegger*, S. 125.

²³ Zitiert nach ebd., S. 126.

²⁴ Ebd., S. 170.

²⁵ Martin Heidegger, *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*, Bd. 56/57 der GA, hg. v. Bernd Heimbüchel, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1987 [Sommersemester 1919], S. 94.

²⁶ Husserl, *Hua* XIX/1, S. 10.

²⁷ Martin Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Bd. 17 der GA, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2006 [1994] [Wintersemester 1923/24], S. 260.

²⁸ Ders., GA 56/57, S. 109 f.

Atem halte und nicht die Beschreibung der Bewusstseinsstrukturen. Weder in Husserls Theorie der Sinnkonstitution im Bewusstsein noch in der reflexionstheoretischen Suche nach den Erkenntnisbedingungen sah er grundlegende Fragen. 1919 notierte Heidegger, »das ursprünglichste und endgültigste Grundproblem der Phänomenologie« sei »sie selbst für sich selbst.«²⁹ Die phänomenologische Beschreibung auf das Bewusstsein zu beschränken, darin sah Heidegger eine gravierende, von Vorurteilen belastete Entscheidung.

Obgleich Heidegger kurz nach dem Ersten Weltkrieg nach außen hin noch die Gemeinsamkeiten zu Husserl in den Vordergrund stellte, waren die Divergenzen bereits zu diesem Zeitpunkt deutlich. Das Unmittelbare sei in der Reflexion nicht zu erfassen, es zeige sich vielmehr im unreflektierten Aufgehen in unsere Umgebung, aus der heraus wir überhaupt erst anfangen können zu philosophieren. Husserl übersehe das ›Umwelterlebnis‹ als das wirklich »primär Gegeben[e]« (GA 56/57, 94) und verstünde nicht, dass die kategoriale Anschauung nicht unmittelbar gegeben, sondern allererst aus dem Umwelterleben abgeleitet sei. Heideggers Kritik galt also hauptsächlich Husserls Auffassung von Phänomenologie als Wissenschaft des Bewusstseins.

Was Heidegger unter dem »reine[n] Hineinschauen in das Erlebnis« (GA 56/57, 71) verstand, veranschaulichte er seinen Studenten 1919 anhand des ›Kathedererlebnisses‹: Auf die gegenwärtige Situation seines Unterrichtens verweisend, fragte er, was darin unmittelbar gegeben sei, und schloss, das Katheder werde vor jeder Begrifflichkeit, ja, vor jedem Darüber-Nachdenken, in einer notwendigerweise undefinierten Bedeutsamkeit erfasst: »Ich sehe das Katheder gleichsam in einem Schlag« (ebd.). Denn:

Das Bedeutsame ist das Primäre, [es] gibt sich mir unmittelbar, ohne jeden gedanklichen Umweg über ein Sacherfassen. In einer Umwelt lebend, bedeutet es mir überall und immer, es ist alles welthaft, ›es weltet‹, was nicht zusammenfällt mit dem ›es wertet‹. (GA 56/57, 73)

Dieser Neologismus ›welten‹ soll ausdrücken, dass ein unbestimmtes vor-rationales Etwas, das jedenfalls nicht unser Denken ist, in irgendeiner Weise überhaupt Sinn stiftet. Umwelt sei durch ihre unmittelbare Bedeutsamkeit charakterisiert: »der eigentliche Sinn des Umweltlichen, [ist] sein Bedeutungscharakter« (GA 56/57, 89). Menschliches Denken gründet dieser Darstellung gemäß auf einer Bedeutsamkeit, die ihm vorgängig ist, und so vermag es die theoretische Herangehensweise, die Phänomene der Umwelterlebnisse deshalb nicht zu erfassen, weil diese ihr vorgängig sind. »Versuche ich, die Umwelt theoretisch zu erklären, dann fällt sie in sich zusammen« (ebd.). Als ›theoretische Erklärung‹ bezeichnet Heidegger, vom ver-

²⁹ Ders., *Grundprobleme der Phänomenologie*, Bd. 58 der GA, hg. v. Hans-Helmuth Gander, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1992 [Wintersemester 1919/1920], S. 1.

meintlich objektiven Standpunkt des transzendentalen Bewusstseins aus, ein allgemeingültiges Urteil zu formulieren.³⁰ Ein solches Urteil beruhe auf dem Vorurteil der Differenzierung von Subjekt und Objekt. Da es aber Merkmal menschlichen Lebens sei, sich über Handlungsweisen zu bestimmen, erweise sich das Urteilen als eine *Verhaltensweise* unter anderen, die mehr über die Bedürfnisse des jeweiligen Menschen verrate, als über eine allgemeinere Wahrheit.

Dementsprechend ist es für Heidegger »die Generalherrschaft des *Theoretischen*, was die echte Problematik verunstaltet. [...] Die tief eingefressene Verrantheit ins Theoretische [ist ein] großes Hindernis, den Herrschaftsbereich des umweltlichen Erlebens echt zu überschauen« (GA 56/57, 87–88). Problematisch sei nicht per se das Heraustreten aus dem Umwelterlebnis, das ja Wissenschaft überhaupt erst ermöglicht, sondern die Verkennung des stets abgeleiteten Charakters von Theorie und somit die Verkennung, dass das Leben eine »wesenhaft atheoretische Sphäre« (GA 56/57, 89) ist. »Die letzten Probleme bleiben verdeckt, wenn die Theoretisierung selbst verabsolutiert wird und ihr Ursprung aus dem ›Leben‹ nicht verstanden ist: der Prozeß sich steigernder Objektivierung als Prozeß der Ent-lebung« (GA 56/57, 91) erklärte Heidegger 1919 seinen Studenten ganz in der lebensphilosophischen Tradition Diltheys.

So deutete sich frühzeitig an, dass Philosophie in Heideggers Augen nicht Theorie, sondern vielmehr selbst faktische Lebenserfahrung ist, also ein auf bestimmten Bedürfnissen und Motivationen beruhendes Verhalten. Philosophie ist nicht »Erkennen«, sondern »Verstehen« (Hermeneutik) und als solche ist sie »positives Heraushören der Motivationen«.³¹ Damit übernimmt Heidegger eine Unterscheidung, die Johann Gustav Droysen erstmals vorgenommen hatte, in seiner Bemühung, die Wissenschaftlichkeit der Geschichtsstudien unabhängig vom positivistischen Modell zu bestimmen (der Geschichtswissenschaftler ›verstehet‹, während der Naturwissenschaftler ›erklärt‹).

In der Tradition Wilhelm Diltheys und Paul Yorck von Wartenburgs

Die Verbalisierung der ›Welt‹ – das zu einiger Berühmtheit gelangte ›es weltet‹ – war des jungen Heideggers einzige wirklich neue terminologische Prägung³², denn Begriffe wie ›vorweltlich‹ oder ›Urcharakter‹ waren im Nachkriegsdeutschland nicht wirklich neu und überraschend; für die einigermaßen gebildeten Philosophiekenner evozierten sie Wilhelm Diltheys Grundbegriffe.

³⁰ Vgl. Heidegger, GA 56/57, 93: »einen Satz als gültig [zu setzen]«.

³¹ Ebd., S. 126.

³² Vgl. Riedel, »Urstiftung der phänomenologischen Hermeneutik«, S. 225: »Heideggers Grundwort zur Neufassung der phänomenologischen Philosophie als vortheorietischer Urwissenschaft«.

Für Dilthey und seinen weniger bekannten langjährigen Brieffreund Paul Yorck von Wartenburg³³ stand die Gegenwart ganz im Zeichen der Neuzeit, die sich durch ihren mechanischen, die Dynamik des Lebens verkennenden Charakter auszeichne. 1887 schrieb Yorck an Dilthey, den er literarisch beriet: »Denke ich mich ihrer Aufgabe gegenüber, so ginge ich davon aus, daß das Zeitalter des Mechanismus: Galilei, Descartes, Hobbes virtuell Gegenwart ist.«³⁴ Die Neuzeit ist insofern »mechanischer« Natur, als sie den wesentlich prozesshaften Charakter des Lebens aus dem Blick verlierend, die Bewusstseinsmomente aus dem Lebensfluss herauslöst, sie stilllegt und abstrahiert. Damit ist jenes kulturkritische Motiv bezeichnet, das der junge Heidegger in seinen Vorlesungen unmittelbar nach dem Krieg betonte. Das primäre Verhältnis des Menschen zu den ihn umgebenden Dingen erfasste der aufstrebende Philosoph seit dem Vorlesungsjahr 1920/21 als »Bekümmerungsphänomen im faktischen Dasein.«³⁵ Das jeweils eigene Leben – mein Leben – zeichnet sich durch seinen »Vollzugs-« bzw. »Bewegtheitscharakter« aus. Er schloss sich Diltheys und Yorcks Auffassung an, die für die Metaphysik typische Tendenz zur Abstraktion entstamme dem Leben selbst, dem Vorstellung bzw. Vergegenständlichung innewohnt:

Jeder Akt des Denkens [...] hebt aus der bewegten Lebendigkeit ein Bild oder einen Begriff absondernd heraus als ein Festes und Bleibendes, und diese allgemeine Natur des Denkvorgangs ist der Ursprung, die psychische Möglichkeit aller Metaphysik.³⁶

³³ Paul Yorck von Wartenburg trägt einen großen Namen. Man denkt an seinen Großvater Generalfeldmarschall Johann David Ludwig Graf Yorck von Wartenburg, der 1812 Preußen aus der Umklammerung Napoleons löste, indem er ohne Absprache mit Friedrich Wilhelm III. die »Konvention von Tauroggen« unterzeichnete. Man denkt auch an seinen Neffen Peter Graf Yorck von Wartenburg, der im Juli 1944 das gescheiterte Attentat gegen Hitler mit seinem Leben bezahlte. Wenige jedoch kennen den 1835 geborenen Paul Yorck von Wartenburg, der den Großteil seines Lebens auf Schloss Klein-Oels verbrachte und als erbliches Mitglied im Preußischen Herrenhaus sich vor allem an kirchenpolitischen Debatten beteiligte. Militärische Aktivitäten zur Mitte der sechziger Jahre und schließlich im Jahre 1870 gehörten zur Familientradition. Mehr jedoch galt sein Interesse dem »großen Morden«, wie er Dilthey gegenüber seine Jagdleidenschaft bezeichnete. Dilthey selbst sah in ihm einen tiefen und klaren Geist, dessen Anregungen er einen wichtigen Teil seines eigenen Werkes zu verdanken glaubte. Heute findet seine Korrespondenz mit Dilthey vor allem deshalb Interesse, weil Heidegger sich seit ihrer Veröffentlichung 1923 auf sie bezog.

³⁴ Brief vom 4. Dezember 1887, in: Erich Rothacker (Hg.), *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg, 1877–1897*, Halle: Max Niemeyer 1923, S. 69 [i. F. *Briefwechsel*].

³⁵ Martin Heidegger, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, Bd. 60 der GA, hg. v. Matthias Jung u. Thomas Regehly, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1995 [Wintersemester 1920/1921], S. 52.

³⁶ Paul Yorck von Wartenburg, *Bewusstseinsstellung und Geschichte: ein Fragment aus dem philosophischen Nachlass*, Tübingen: Max Niemeyer 1956 [1897 entstanden], 13 b.

Das Leben ist, darin sind sich Dilthey und Yorck einig, so beschaffen, dass es sich in »Bewußtseinsresultaten« entfaltet oder – mit Akzentuierung der auf Zergliederung verweisenden Etymologie – im »Ur-teil«: Leben ist unteilbar und doch von Anfang an Teilung. Weil Leben richtig verstanden »nichts wie Bewegung ist«³⁷, wohnen ihm strukturell Widerspruch und »Wechselwirkung«³⁸ inne: die Lebensganzheit – das *Syndesmos*, wie Yorck es preziös bildungsbürgerlich formuliert – ist wesentlich Spannung (*tonos*) zwischen Spontaneität und Abhängigkeit, Ausdehnung (*Diastole*) und Kontraktion (*Systole*) und stets lauert die zu bannende Gefahr der Zerstückelung des Lebensganzen. Ähnliches bezeichnet Heideggers Begriff der ›Sorge‹: Weil Leben sich im Handeln verwirklicht, geht der Mensch in den Dingen auf, die er tut. Wenn ich mich um dies oder jenes kümmere bzw. Sorge, dann bin ich mir bestimmter konkreter Inhalte bewusst und habe dabei das Leben als Prozess selbst nicht im Blick. Leben als Sorge bedeutet, dass ich auf Grund des stets zeitlichen Charakters meiner Tätigkeiten immer in Projektion bin, immer mir selbst voraus, und mich gerade auf Grund dieser buchstäblichen Exzentrizität gewissermaßen ständig in den Dingen verliere, die ich tue. »Im Sorgen riegelt sich das Leben gegen sich selbst ab und wird sich in der Abriegelung gerade nicht los. Im ständig neuen Wegsehen sucht es sich immer« (GA 61, 107) erklärte Heidegger im Wintersemester 1921/22. So ist gerade das Sich-nicht-Erfassen ein Merkmal menschlichen Lebens.

Heideggers Begriff der ›formalen Anzeige‹ hat in diesem Zusammenhang die Funktion, die Aufmerksamkeit auf die ›Vollzugsstruktur des Selbst‹, also auf das Leben als Bewegtheit zu lenken, um so die Gleichsetzung des Lebens mit den Inhalten des täglichen Lebens zu verhindern und so der Tendenz menschlichen Lebens zur »Selbstentfremdung«³⁹ entgegenzuwirken. Damit sprach er – noch bevor er den Briefwechsel zwischen Dilthey und Yorck erstmals im Winter 1923/24 las – das aus, was Yorck Jahrzehnte zuvor beschrieben hatte: das Denken »gegen sich selbst gekehrt«, müsse gleichsam akrobatisch »[...] hinter sich selbst zu kommen suchen«.⁴⁰

Es muss also, so Heidegger

eine echte *Ur*-Wissenschaft geben, aus der das Theoretische selbst seinen Ursprung nimmt. Diese Wissenschaft vom Ursprung ist dann so geartet, daß sie nicht nur keine *Voraussetzungen* zu machen *braucht*, sondern sie *nicht* einmal machen *kann*, weil sie nicht Theorie ist. Sie liegt dann *vor* oder über der Sphäre, wo die Rede von *Voraussetzung* überhaupt Sinn hat. (GA 56/57, 97)

³⁷ Rothacker (Hg.), *Briefwechsel*, S. 252.

³⁸ Yorck von Wartenburg, *Bewusstseinsstellung u. Geschichte*, S. 39.

³⁹ Heidegger, GA 63, S. 15.

⁴⁰ Yorck von Wartenburg, *Bewusstseinsstellung u. Geschichte*, S. 41 u. 39.

Allgegenwärtig ist in Heideggers unmittelbaren Nachkriegsvorlesungen der Verweis auf den eigenartig ursprünglichen Charakter des Phänomens ›Leben‹. Die Studenten erfuhren, das Leben sei in seiner Unmittelbarkeit und Evidenz schon immer verkannt und doch immer gegenwärtig. »Etwas«, das es noch zu bestimmen gilt, *ist* vor jeder Reflexivität. Dieses »*vorthoretische Etwas*« liegt allen *Erlebnisinhalten* zu Grunde: Es ermöglicht sie. Voraussetzungslos ist somit nur das Erlebnis, das nicht begrifflich zu erfassen ist, sondern nur erlebt werden kann. Diese Grundstruktur menschlichen Lebens, die bloße Tatsache, überhaupt ›da‹ zu sein, bezeichnete Heidegger als »Faktizität«⁴¹ – ein wichtiges Motiv seiner Denkanfänge und zugleich eines der Signalwörter, das in seiner Suggestivität nicht wenig zu seinem Erfolg beitrug.

Doch ist nicht jeglichem Universalismus die Grundlage entzogen, wenn das »Leben das primäre Datum ist, von dem alle, auch die allgemeinsten Kategorien derivirt [sic] sind« und wenn davon auszugehen ist, dass die Frage nach dem Bewusstsein eine gleichsam begriffliche Einbalsamierung der Lebensbewegung ist?⁴² Wie ist damit umzugehen, dass jegliches Sein Ergebnis des Lebens ist? Wie soll erfasst werden, was einen selbst bestimmt und scheinbar jeglicher Begrifflichkeit entbehrt? Mehr als alles andere beschäftigte Heidegger zu Beginn der Weimarer Republik also die Frage, wie das Verhältnis von Erlebnis und Lebensbegriff, respektive das Verhältnis von Anschauung und Ausdruck, zu fassen ist. Wie ist jenseits inhaltlicher Bestimmungen der ›Lebensvollzug‹, die grundlegende Bewegtheit des Lebens darzustellen? Wie ist »reine[s] Hinschauen in das Erlebnis«⁴³ möglich? Der 32-jährige Heidegger suchte mit solchen zwischen Philosophie und Meditation stehenden Proklamationen einen neuen Blick auf das Leben, aber er deutete damit vor allem die nicht nur epistemologische Radikalität an, mit der er versuchte, das erkenntnistheoretische Subjekt der Neuzeit, den sich selbst analysierenden Verstand zu überwinden.

⁴¹ Vgl. dazu Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer 182001 [1927], S. 56: »Die Tatsächlichkeit des Faktums Dasein, als welches jeweilig jedes Dasein ist, nennen wir *Faktizität*«. Und diese Faktizität ist zuvörderst durch das ›In-der-Welt-Sein‹ bestimmt. Und u.a. auch: Theodore J. Kisiel, »Das Entstehen des Begriffsfeldes ›Faktizität‹ im Frühwerk Heideggers«, in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften* 4 (1986–1987), S. 91–120, besonders S. 99. Giorgio Agamben, *La passion de la facticité*, in: Ders., *L'ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger*, Paris: Payot & Rivages 2003, S. 66 f.

⁴² Rothacker (Hg.), *Briefwechsel*, S. 167. Vgl. Yorck von Wartenburg, *Bewusstseinsstellung u. Geschichte*, S. 41.

⁴³ Heidegger, GA 56/57, S. 71.

II. In-der-Welt-Sein versus Subjektivität

1. Subjektivitätskritik

Kritik an der Voraussetzunglosigkeit

Heideggers Kritik an Husserl ist »an kaum einem Punkt heftiger [...] als an dem des ›reinen Ich‹ und der ›Reduktion‹«⁴⁴, dem Kernstück der Phänomenologie und dem Schlüssel zur Voraussetzunglosigkeit, der Husserl dazu bewog, sich auf Descartes zu beziehen. Die in den Nachkriegsjahren immer deutlicher werdende Kritik an Descartes ist nicht zu trennen von der Kritik am Fundament der transzendentalen Phänomenologie Husserls, von der Kritik also an seinem Postulat eines transzendentalen Bewusstseins, in dessen Urerlebnissen die gesamte Weltwirklichkeit sich konstituiere. Im Sommersemester 1919 hörten die Studenten bei Heidegger eine »Einführung in die Phänomenologie im Anschluss an Descartes«. Zu diesem Zeitpunkt sah Heidegger den Hauptakteur des neuzeitlichen Entlebensprozesses nicht in Descartes, sondern in Galilei, der »nach den objektiven, an sich gültigen, von der (schlechten) Subjektivität unabhängigen Gesetzen des Naturgeschehens« (GA 56/57, 82) frage, ohne den Anspruch auf zeitlose Gültigkeit an sich zu problematisieren und der so dem seit der Neuzeit beherrschenden Einfluss der Naturwissenschaft Vorschub geleistet habe. Ein Jahr später jedoch schrieb er seiner Frau Elfride, die »Lutherausgabe« sei ihm inzwischen »unentbehrlich geworden«, »den Descartes« dagegen sehe er »bereits auch schon ganz anders an als im S.S. 19«.⁴⁵ Sein Kurs »Augustinus und der Neuplatonismus« vom Sommersemester 1921 bietet erste Anhaltspunkte für diese Neueinschätzung: Das Leben sei ein Strukturzusammenhang, den Augustinus immerhin ansatzweise erfasst habe. Das Selbstsein im Sinne Augustinus könne uns heute als Anknüpfungspunkt dienen, als »was nicht *von uns* vollzogen ist [...] was aber doch an und in uns sich ereignet, vorgegangen ist [...] etwas, was in uns ist, was wir selbst ›sind‹ und doch nicht

⁴⁴ Dieter Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910–1976*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990, S. 121. Dazu am ausführlichsten: Martin Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Bd. 21 der GA, hg. v. Walter Biemel, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann ²1995 [1976] [Wintersemester 1925–1926], S. 131–172.

⁴⁵ Martin Heidegger, »*Mein liebes Seelchen!*« *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride. 1915–1970*, hg. v. Gertrud Heidegger, München: Deutsche Verlagsanstalt 2005, S. 112.

sind« (GA 60, 213). Dagegen sei durch Descartes und dessen Evidenz des cogito die »Betrachtung des Selbst als Grundphänomen [...] in eine andere, abfallende Richtung gebracht worden, wovon dann die gesamte neuere Philosophie nicht losgekommen ist. Augustinus Gedanken wurden von Descartes verwässert« (GA 60, 298). Das cartesische cogito habe die »Selbstgewißheit« im Sinne des Augustinus verdrängt und in Vergessenheit geraten lassen, dass Selbstgewissheit kein rationales Selbstverhältnis ist. Descartes habe – aus Gründen, die noch zu erläutern sind – nicht erfassen können, dass das Selbst sich im Leben *verwirklichen* müsse, ehe es *erkennen* könne (Augustinus: *credo ut intelligas*). Heidegger paraphrasiert hier Dilthey, ohne diesen doch beim Namen zu nennen. 1883 hatte Dilthey in seiner *Einleitung in die Geisteswissenschaften* geschrieben:

Augustinus ist gänzlich frei von der Neigung des Metaphysikers, der Wirklichkeit die Notwendigkeit des Gedankens zu substituieren. [...] er verbleibt in dem Gefühl und der Imagination des vollen Lebens. So bezeichnet er, was dem Zweifel als unantastbar zurückbleibt, nicht ausschließlich als Denken, sondern auch als Leben. Hierin drückt sich seine Natur im Unterschied von der eines Descartes aus.⁴⁶

Das vermeintliche cartesische Versäumnis, die Heteronomie des Selbst zu erfassen, habe Husserl zur Einführung der transzendentalen Subjektivität in den *Ideen* verleitet, in denen – anders als in den *Logischen Untersuchungen* – das »reine Ich« »bei jeder cogitatio« eine »unmittelbar wesentlich[e] Rolle«⁴⁷ spielt. Dass Husserl alles Erleben als »Erleben eines Ich, das nicht selbst strömt wie seine Erlebnisse«⁴⁸ begreife, darin sah Heidegger einen folgenschweren, die Bedeutung der Umwelt verkennenden, Irrtum. Niemals könne das Erleben mit einem ›Ich‹ anfangen: Von ›Ich‹ zu sprechen, das sei schon immer ein Verlassen des stets in konkrete, d.i. nicht verallgemeinerbare Situationen eingebundenen Erlebens. Das neuzeitliche Subjekt sei das Ergebnis einer ungerechtfertigten Verabsolutisierung des Theoretischen: eine »theoretische Fest- und Kaltgestelltheit eines Erlebbaren«.⁴⁹ Bereits lange vor *Sein und Zeit* wandte sich Heidegger also gegen »jede Idee von ›Subjekt‹« (SuZ, 46), indem er auf die immer schon bestehenden ›vortheoretischen‹ Bezüge des Daseins zu sich selbst und zu seiner Umwelt verwies.

Die authentische Begegnung mit dem Leben, die eben erlebbar, nicht aber vermittelbar ist und um die es jedenfalls gehen muss, wird durch das ›Ich als Quelle und Akteur einer bestimmt gefaßten transzendental-relativen und absolut-idealisi-

⁴⁶ Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Stuttgart/Göttingen: Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht, ⁸1979 [1883], S. 265.

⁴⁷ Husserl, Hua III/1, S. 110.

⁴⁸ Ders., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1952, S. 277.

⁴⁹ Heidegger, GA 56/57, S. 88 u. 115.

tischen Konstitutionsproblematik« (GA 61, 173) zerstört. Denn das in der Tradition von Descartes' *ego sum, ego existo* stehende ›Urgegebensein‹ Husserls, in dem sich das Denken selbst zu erfassen glaubt, unterscheidet sich im Grunde nicht von anderen Gegenständen. Was Husserl also fatalerweise nicht hinterfragt habe, sei das spezifische »Sein des Intentionalen« (GA 61, 157). Mit der Reduktion habe er gleichsam das Vorhandenheitsdenken bzw. die theoretische Einstellung ins Absolute erhoben. Als »falscher Ursprung«, als ein »Boden, der kein Boden mehr ist«, wird das »Bewusstsein«⁵⁰ herausgetrennt. Damit ist ein wichtiges Motiv bezeichnet, das, wie im weiteren Verlauf deutlich werden wird, die Notwendigkeit der geschichtlichen ›Destruktion‹ zur Folge hat: Gefährlich sei nicht so sehr, die Reduktion an sich, sondern der sie auszeichnende Schein der Selbstverständlichkeit. Damit ist »die Stelle, wo der Idealismus in die Phänomenologie eintritt« (GA 21, 145), aufgezeigt. »Nicht cogito sum ist die Formulierung für einen primären Befund«, wird Heidegger seinen Studenten im Sommersemester 1925 wiederholen und diesen Gedanken auch in *Sein und Zeit* aufnehmen, »sondern ›*sum cogito*‹«. Er sei allein darauf aus, »das *sum* und seine Bestimmung zu gewinnen«.⁵¹ Das Denken ist somit nicht Grundlage, sondern nur *eine* Art und Weise menschlichen Seins. Was nun dieses Sein ist, bleibt allerdings noch zu bestimmen.

Heideggers Kritik galt somit in erster Linie der Theorie der Absolutheit des Bewusstseins, der Vorstellung also, das Bewusstsein könne sich selbst beschreiben. Darüber hinaus aber galt seine Kritik überhaupt der Annahme, Voraussetzungslosigkeit sei möglich, also Husserls Forderung nach ›Letztbegründung‹, seinem Anspruch auf »Radikalismus der Begründung, eine Reduktion auf absolute Voraussetzungslosigkeit« wie der Phänomenologe es im Nachwort zu den *Ideen III* formuliert hatte.⁵² Die Philosophie könne, so Husserl, apriorische Prinzipien bestimmen, die »in keiner Weise durch anthropologisch historische Faktizitäten beschränkt«⁵³, die also allgemein und zeitlos gültig seien. In dieser Forderung nach einem absoluten philosophischen Ausgangspunkt und in der Überzeugung, der Mensch könne dem eigenen Bewusstsein reflektierend auf den Grund gehen, genau darin sah Heidegger eine »ungerechtfertigt[e] Verabsolutierung des Theoretischen«.⁵⁴ Die Annahme, die Philosophie müsse, wo sie sich Wissenschaft nenne, in der Lage sein, sich selbst zu begründen, lehnte er ab, denn es gebe überhaupt kei-

⁵⁰ Ders., GA 21, S. 154 u. 223.

⁵¹ Heidegger, GA 20, S. 210. Vgl. Ders., *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer 182001 [1927], S. 45 f. und S. 211.

⁵² Vgl. das Nachwort zu *Ideen III*: Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, Den Haag: Kluwer Academic 1997 [verfasst 1912–1929], S. 160.

⁵³ Wilhelm Dilthey/Edmund Husserl, »Der Briefwechsel Dilthey-Husserl«, in: Frithjof Rodi/Hand- Ulrich Lessing (Hg.), *Materialien zur Philosophie W. Diltheys*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1984, S. 110–120, hier S. 114. – Das schrieb Husserl 1911.

⁵⁴ Heidegger, GA 56/57, S. 87.

nen objektiven Standpunkt, wenn es um menschliches Denken und Bewusstsein gehe. Es sei irrtümliche Meinung, der reflektierende Mensch könne dank der Reduktion die ›Seinskonstitution‹ beobachten und die Denkakte neutral beschreiben. Diese Vorstellung beruhe auf der dogmatischen, also nicht hinterfragten Annahme, es sei möglich, eine wissenschaftliche, d.h. objektive Denkeinstellung einzunehmen – bei Husserl eben durch die Methode der Reduktion –, um die psychischen Abläufe zu beschreiben. Die Forderung nach Voraussetzungslosigkeit und Ursprünglichkeit erweise sich letztlich als unhaltbar; sie sei Vorurteil und Zirkelschluss in einem: »am theoretischen Charakter ändert auch nichts die Präention der Phänomenologie, bloße Beschreibung sein zu wollen« (GA 56/57, 101), dies erklärte Heidegger bereits 1919. Denn die Methode der ›Reduktion‹ könne nicht verständlich machen, worin sie selbst als Idee ihren Ursprung habe. Ist die Reduktion wirklich ein freier Entschluss oder nicht doch eine »vorgebliche Spontaneität«⁵⁵, die die Situation verleugnet, an die der Ansatz gebunden ist?

Das, was es zu erklären gilt, das Bewusstsein und die Seinskonstitution, ist, so Heideggers Überzeugung, in irgendeiner, zunächst nicht weiter bestimmbarer Weise schon immer vorausgesetzt. In Heideggers Bewertung der Phänomenologie und des Cartesianismus geht es im Kern um den Status des Denkens und des Bewusstseins und somit geht es darum, wie es Hans-Georg Gadamer einmal drastisch formulierte, »den Wahn einer erkenntnistheoretischen Neubegründung der Geisteswissenschaften oder der Philosophie in seine Grenzen zurück[zu]weisen«.⁵⁶ Doch um welchen Preis?

2. *Descartes und der Höhepunkt der Seinsvergessenheit*

Sein und Zeit ist Heideggers Konzentrat jahrelanger Vorarbeiten. Dieses Buch besiegelt den Bruch mit der Subjektphilosophie, es ist Husserl gewidmet, aber gegen ihn geschrieben.⁵⁷ Ebenso ist es gegen Descartes gerichtet, dem als zweite »entscheidende Station« (SuZ, 23) in der Geschichte der Ontologie eine philosophiegeschichtlich durchgehend negative Rolle zugewiesen wird.

Nachdem er versucht, zu Beginn von *Sein und Zeit*, die Relevanz und Bedeutung der alten Frage nach dem Sinn von Sein zu verdeutlichen, legt Heidegger im fünften und sechsten Paragraphen seine Vorgehensweise dar. Die zwei Aufgaben, die er benennt, um der Frage nach dem Sein auf den Grund zu gehen, sind zum

⁵⁵ So Hans Blumenberg in seiner Analyse der Rolle Descartes' in der Neuzeit: Blumenberg, *Legitimität der Neuzeit*, S. 150 u. 153, Fußnote 86.

⁵⁶ Hans-Georg Gadamer, *Hegel, Husserl, Heidegger*, in: Ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Tübingen: Mohr 1987, S. 421.

⁵⁷ Heidegger/Jaspers, *Briefwechsel*, S. 71 (= Brief vom 26. Dezember 1926). Über dieses Buch schrieb Heidegger an seinen damaligen Freund, den um sechs Jahre älteren Karl Jaspers: »Wenn die Abhandlung gegen jemanden geschrieben ist, dann gegen Husserl«.

einen die Beschreibung der typischen Strukturen menschlicher Existenz, zum anderen eine »am Leitfaden der Seinsfrage sich vollziehende Destruktion des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf die ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden« (SuZ, 22). Dieser zweite Teil sollte die »Destruktion der Geschichte der Ontologie« (SuZ, 19) bzw. die »Auflockerung der verhärteten Tradition« (SuZ, 22) an den drei Stationen Kant, Descartes und Aristoteles vorführen: Er wurde allerdings nie veröffentlicht und vielleicht auch nie geschrieben. Für die Auseinandersetzung mit Descartes war ein Kapitel zum »ontologische[n] Fundament des ›cogito sum‹ ‚Descartes‘ und die Übernahme der mittelalterlichen Ontologie in die Problematik der ›res cogitans‹« (SuZ, 40) geplant. Hieran sollte Descartes' Versäumnis, die Seinsfrage überhaupt zu stellen, erläutert werden. Nur diese geplante »phänomenologische Destruktion des ›cogito sum‹« (SuZ, 89) hätte, wie Heidegger vorwegnimmt, eine abschließende Begründung der an Descartes im ersten Teil geübten Kritik leisten können. Zurecht ist auf den Kontrast zwischen den Programm gebliebenen Ankündigungen und ihrer nachhaltigen philosophischen Wirkung hingewiesen worden. Ein »bloßer Ankündigungseffekt«⁵⁸ genügte, um selbst prominente Leser wie Habermas zu überzeugen, Heidegger habe in seinem Werk das neuzeitliche Denken endgültig überwunden, ein Punkt, auf den im weiteren Verlauf der Untersuchung zurückzukommen sein wird.⁵⁹

Heideggers erklärtes Ziel ist es, seinen Begriff der Welt durch die »Abgrenzung« (SuZ, 66) gegen eine Ontologie zu verdeutlichen, die das Sein der Welt als *res extensa* interpretierte. In Descartes sieht er die »vielleicht extremst[e] Durchführung« (SuZ, 89) einer solchen Auslegung, denn die cartesische ›Welt‹, auch als ›Natur‹ bezeichnet, sei eine von rein körperlichen Dingen (*rei corporeae*). Ausdehnung ist das den körperlichen Dingen Eigene, das, was sich in den Wandlungen dieser Dinge als deren Träger hält und somit auch der Welt bzw. der Natur zu Grunde liegt. »Das, was am Körperding einem solchen *ständigen Verbleib* genügt, ist das eigentlich Seiende an ihm« (SuZ, 92), seine Substanz, kommentiert Heidegger. Die metaphysische Tradition definiert Substanz als das, was, um zu sein, keines anderen Seienden als sich selbst bedarf. Indem Descartes die körperliche Natur mit der sogenannten ausgedehnten Substanz identifiziere, schließe er an die klassische Substanzontologie an, der Permanenz als Kriterium für Substantialität gelte.

Unbedürftigkeit ist Descartes zufolge das Merkmal des vollkommensten, realsten und keinerlei Wandel unterliegendem Wesens: Gott. Alles andere ist geschaffe-

⁵⁸ Emmanuel Faye, *L'introduction du nazisme dans la philosophie: autour des séminaires inédits de 1933–1935*, Paris: Albin Michel 2005, S. 33.

⁵⁹ So lobt Habermas die »historisierende Überwindung der Subjektphilosophie« als den »tiefsten Einschnitt in der deutschen Philosophie seit Hegel« (Jürgen Habermas, »Heidegger – Werk und Weltanschauung«, in: Víctor Farías, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt a. M.: Fischer 1989, S. 13 [= Vorwort]).

nes Seiendes. Doch zwei endliche Substanzen besitzen die erforderliche Unbedürftigkeit in immerhin relativer Weise zum geschaffenen Seienden: eben die Ausdehnung (*res extensa*) und das Denken (*res cogitans*). Auch das Denken ist also substanzhaft seiend, *res cogitans*, d.h. sich erhaltender Träger der wechselnden Denkkakte. Das Denken verstehe Descartes als eine Substanz, als ein »fundamentum inconcussum« (SuZ, 24). Das Ich als Subjekt zu bestimmen, bedeute, es als »ein immer schon Vorhandenes anzusetzen« (SuZ, 320). Das Sein des Daseins, zu dessen Grundverfassung nach Heidegger das In-der-Welt-Sein gehört, fasse Descartes also in derselben Weise wie das Sein der *res extensa*, als Substanz. Dasein und Welt seien bei Descartes demnach auf das Ich und die Natur reduziert.

Der Cartesianismus erfasse das Phänomen der Welt auf Grund seiner »aller positiven Kritik entbehrende[n] ontologische[n] Grundorientierung an der Tradition« (SuZ, 98) nicht; er sei geprägt durch eine »Übertragung« der mittelalterlichen Ontologie – und zwar insbesondere der des Jesuiten Francisco Suárez – auf das *cogito sum*, wobei dessen »unausdrücklich[e] ontologisch[e] Fundamente« (SuZ, 24) nicht hinterfragt würden.⁶⁰ Kurz, Descartes stehe in der Kontinuität des antiken und mittelalterlichen Verständnisses alles Seienden als »gegenwärtig Vorhandenem«.

Die scheinbar neuzeitliche Subjektivität sei also in Wirklichkeit eine Übertragung des Vorhandenheitsdenkens auf einen bestimmten Bereich der Wirklichkeit – auf einen »ausgezeichneten Seinsbezirk« (SuZ, 22) – nämlich auf das Bewusstsein. Die »Pflanzung eines verhängnisvollen Vorurteils« (SuZ, 25) habe, unter dem Einfluss der »antik-christlichen Anthropologie« (SuZ, 48), das Bewusstsein verdinglicht und damit eine völlig irgeleitete »neuzeitliche Anthropologie« (SuZ, 49) begründet.⁶¹ Dass bei Kant, der dritten entscheidenden Station der Philosophiegeschichte, eine eigentliche Ontologie des Daseins fehle, sei im Grunde auf Descartes' Vorhandenheitsdenken zurückzuführen.

Weil nun Descartes Sein als Substanz, also als ständige Vorhandenheit bestimme, gelte ihm mathematische Erkenntnis als eigentlicher Zugang zum Seienden; handle die Mathematik doch von dem, »*was immer ist, was es ist*« (SuZ, 95). Dadurch erblicke Decartes in der mathematischen Erkenntnis »diejenige Erfassungsart von Seiendem, die der sicheren Habe des Seins des in ihr erfaßten Seienden jederzeit gewiß sein kann« (ebd.).

Descartes vollzieht so philosophisch ausdrücklich die Umschaltung der Auswirkung der traditionellen Ontologie auf die neuzeitliche mathematische Physik und deren transzendente Fundamente. (SuZ, 96)

⁶⁰ Vgl. die Marburger Vorlesung vom Wintersemester 1923/24 (GA 17).

⁶¹ Vgl. Tugendhat, *Wahrheitsbegriff bei Husserl u. Heidegger*, S. 262 f.

Dabei trage der Rekurs auf die Mathematik eben nichts wesentlich Neues bei, er »verschärft« (SuZ, 91) stattdessen eine schon bestehende Tendenz und zur Korrektur vorheriger Versäumnisse taugt er schon gar nicht. Deshalb solle man auch »nicht primär die Anlehnung an eine zufällig besonders geschätzte Wissenschaft, die Mathematik«, als das ansehen, was Descartes' Lehre der ausgedehnten Substanz geprägt habe, sondern »die grundsätzlich ontologische Orientierung am Sein als ständiger Vorhandenheit, dessen Erfassung mathematische Erkenntnis in einem ausnehmenden Sinne genügt« (SuZ, 96).

Wenn der Franzose also die ›Welt‹, die Gesamtheit der Dinge, im Hinblick auf die *res extensa* bestimme und sich dabei von der Idee des Seins als ständiger Vorhandenheit leiten lasse, dann habe er die Welt als die Aufgeschlossenheit der »bewandnishaften Seinsganzheit«, in der das Dasein existiert und in der ihm Seiendes als innerweltlich-Seiendes allererst begegnen kann, übersprungen. Zwar behaupte Descartes, ganz wie Husserl nach ihm, der Philosophie »einen neuen und sicheren Boden« gegeben zu haben, aber den »Seinssinn des ›sum‹« habe er nicht bestimmt. Angesichts dieses Versäumnisses oder Versagens müsse man von einer »völlige[n] ontologische[n] Unbestimmtheit der *res cogitans sive mens sive animus*« (SuZ, 24) sprechen. Damit habe er die ›Seinsvergessenheit‹ auf die Spitze getrieben: indem er das Sein als Substanz bestimmt und dabei das Kriterium der Permanenz anlegt, verberge er ›die ontologische Differenz‹. Um seiner Zugänglichkeit willen werde, nach dieser These, das als Substanz gefasste Sein »durch seiende Bestimmtheiten, Attribute, ausgedrückt« und so werde »dem Ontologischen Ontisches unterlegt« (SuZ, 94) um den Preis, dass die ontologische Terminologie fortan blind sei gegenüber dem fundamentalen Unterschied zwischen Sein und Seiendem.

3. *Sum moribundus statt ego cogito*

In-der-Welt-Sein und Sorge

Im ersten Abschnitt von *Sein und Zeit* geht Heidegger zunächst auf das Existenzial⁶² des ›In-der-Welt-sein‹ ein. Nicht die Erfahrung des *cogito* sei grundlegend, sondern die des *sum*. Heidegger erfasst sie als unvermittelte Erfahrung des »ich-bin-in-einer-Welt« (SuZ, 211). Die Welt ist die Sphäre, in der das Dasein ›da‹ ist. Existieren bedeutet, den Bezug zur Welt im Handeln festzulegen. Die Identität des Daseins mit der Welt ergibt sich aus der ständigen Projektion in diese. Indem wir

⁶² Im Gegensatz zu den traditionellen ›Kategorien‹, welche typische *Eigenschaften* der Dinge in der Welt bezeichnen, benennen die »Existenzialien« (SuZ, 44) die typischen *Verhaltensweisen* menschlicher Existenz. Die Seinsweise menschlicher Existenz unterscheidet sich schematisch formuliert insofern wesentlich von der Seinsweise anderer Dinge, als sie keinerlei bestimmte Grundlage hat, sondern sich eben über das Handeln bestimmt.

uns auf konkrete Lebensziele, -inhalte usw. hin projizieren, ›eröffnen‹ wir uns ununterbrochen »Welt« (SuZ, 76). Gesagt ist damit, dass es das Eigentümliche der Existenz ist, sich nicht in einem Raum zu *befinden*, sondern diesen überhaupt erst zu *eröffnen*. Da dem Dasein kein zeitloses Wesen eignet, ist es wie es in seiner Umgebung handelt und unabhängig von dieser gar nicht erfassbar. Kurz, das Dasein bestimmt sich allein über seinen Umgang mit der Welt. Dabei begreift Heidegger ›Welt‹ als die Seinsganzheit, in der das Dasein existiert und in der ihm Seiendes als innerweltlich-Seiendes zuallererst begegnet. Menschliche Existenz zeichnet sich durch den Vorrang praktischen Umgangs mit »Zuhandemem« gegenüber theoretischem Erfassen von »Vorhandenem« (§§ 13) aus. Und die Begegnung mit den uns umgebenden Dingen ist uns nur deshalb möglich, weil wir zuvor schon eine Art Bereitschaft zu dieser Begegnung besitzen; diese Bereitschaft wird »In-Sein« (SuZ, 130 f.) genannt.

Der seit *Sein und Zeit* zu einiger Berühmtheit gelangte Begriff der »Sorge« (SuZ, 121, vgl. 182), das nach Heidegger »vorletzte Phänomen«⁶³ in der Seinstruktur des Daseins, benennt das gesamtheitliche Phänomen der Art und Weise, wie der Mensch in der Welt ist. Dies Existenzial bezeichnet das Struktur ganze des ›In-der-Welt-Seins‹; es fasst alle Aspekte des ›Seinkönnens‹ zusammen. Es besagt, dass der Mensch wesentlich Spannung ist, insofern es ihm im alltäglichen Handeln stets um seine Möglichkeiten geht. Die Sorge bezeichnet gleichsam das der Existenz wesentliche Ungleichgewicht, das mit dieser Spannung einhergeht. Sie bezeichnet die Existenz als ein ›Seinkönnen‹ im Sinne einer Möglichkeit, die weniger sich realisierende Tatsache ist als eine Möglichkeit im absoluten Sinne.

Eng verbunden ist Sorge wiederum mit dem wesentlich zeitlichen Charakter menschlicher Existenz. Ihr Urgrund ist Zeitlichkeit. Die Zeitlichkeit erst ermöglicht die Offenheits-Struktur des Daseins. Auf Grund der Zeitlichkeit ist Dasein um sein Sein besorgt. In dieser als Spannung begriffenen Zeitlichkeit unterscheidet Heidegger drei »Ekstasen« (SuZ, 329). Alles hängt zusammen: Kein ›Seinkönnen‹ ohne »Gewesenheit« und ohne »Augenblick« (SuZ, 338). So erfasst Heidegger in der »Sorge« (SuZ, 193) ein ursprüngliches Verhalten, das kein Akt der Selbstreflexion, ja überhaupt kein ›Akt im Bewusstsein‹ ist. Damit wird das traditionelle Erkenntnisproblem, mit dem sich noch Husserl beschäftigte, nicht gelöst, sondern es wird als Problem endgültig verworfen. Wenn einmal durchschaut ist, »dass das Erkennen selbst vorgängig gründet in einem Schon-sein-bei-der-Welt«, dann sei »das Erkenntnisproblem vernichtet« (SuZ, 82). Dem Subjekt, dem Bewusstsein und dem Verstand als erkenntnistheoretischen Kernbegriffen stellt Heidegger das Dasein, mitsamt seinem »befindlichen Verstehen« (SuZ, 144) und seiner »Erschlossenheit« (SuZ, 145) als Urgrund des ›In-der-Welt-Seins‹ entgegen. Dieses Entgegensetzen ist mehr als nur terminologische Abgrenzung: Heidegger sieht im Begriff des isolierten Subjektes und der daran gekoppelten Bemühung um ›objektive Er-

⁶³ Heidegger, GA 20, S. 406.

kenntnis« eine verfehlte Ausgangsposition, weil damit der immer schon bestehende Bezug zur Welt gekappt und dann auf künstliche Weise wieder hergestellt werde. So wird die Unbezweifelbarkeit der Gegebenheit des Ich einer radikalen Kritik unterzogen: Die existenziale Struktur des Daseins ist durch eine auf das *ego* bezogene Reflexion nicht zugänglich. »Ist es denn a priori selbstverständlich, daß der Zugang zum Dasein eine schlicht vernehmende Reflexion auf das Ich von Akten sein muß?« (SuZ, 115) Heidegger stellt die Selbstverständlichkeit der Selbstgegebenheit sowie die der Transparenz des Bewusstseins in Frage: »Wenn diese Art der ›Selbstgebung‹ des Daseins für die existenziale Analytik eine Verführung wäre und zwar eine solche, die im Sein des Daseins gründet?« (ebd.), so könne man auch denken, dass das Dasein als seiendes Subjekt gerade dann bei sich selbst ist, wenn es nicht bei sich ist, d.h. wenn es nicht daheim ist. Heidegger formuliert seinen Zweifel folgendermaßen: »Vielleicht sagt das Dasein im nächsten Ansprechen seiner selbst immer: ich bin es und am Ende dann am lautesten, wenn es dieses Seiende ›nicht‹ ist.« (Ebd.) Heideggers Kritik des Selbstbewusstseins nimmt hier eine zugespitzte Form an: Das Dasein kann sich nicht seiner selbst ›bewusst‹ sein, weil es nicht durchsichtig für sich selbst sein kann, und es braucht diese Transparenz auch nicht. Man kann auch sagen: Für Husserl stiftet das Bewusstsein Identität und somit gleichsam ein Zuhause; für Heidegger hingegen muss »das Un-zuhause [...] existenzial-ontologisch als das ursprünglichere Phänomen begriffen werden« (SuZ, 189). Ein beobachtendes, distanzierendes Verhältnis zu sich selbst ist dieser Auffassung gemäß nicht möglich. »Das Selbst, das als solches den Grund seiner selbst zu legen hat, kann dessen *nie* mächtig werden und hat doch existierend den Grund zu übernehmen.« (SuZ, 284) So kann Heidegger das Bewusstsein nur als »Befindlichkeit« (SuZ, 135) bzw. als Ort der existenzialen Stimmungen des Daseins auffassen (vgl. SuZ, § 29). Auf diese Weise tritt die »Überbietungskategorie«⁶⁴ des ›In-der-Welt-Seins‹ an die Stelle des Begriffes der Intentionalität. Allerdings ist Dasein nicht nur In-der-Welt-Sein, sondern es ist, wie Heidegger es bereits zwei Jahre vor der Veröffentlichung seines Hauptwerkes provokant formulierte: »sum moribundus.«⁶⁵ Was bedeutet es, dass sich das Dasein sich über seine Endlichkeit erfasst?

Sein-zum-Tode als Bedingung von Eigentlichkeit

Nach den ausführlichen Analysen im ersten Abschnitt von *Sein und Zeit*, in denen es um die durchschnittliche Alltäglichkeit geht, stellt Heidegger zu Beginn des zweiten Abschnitts die Frage nach dem ›Wer des Daseins‹. Der Beschreibung der grundlegenden Seinmöglichkeit der ›Uneigentlichkeit‹ folgt nun die der ›Eigentlichkeit‹. Diese ist radikale Einstellungsänderung: kein »vom Man abgelöste[r]

⁶⁴ Barth, »Von der cartesianischen zur hermeneutischen Subjektivität«, S. 191.

⁶⁵ Heidegger, GA 20, S. 437. Vgl. Heidegger, GA 58, S. 386 u. 437.

Ausnahmestand des Subjekts«, sondern eine »*existenzielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials*« (SuZ, 130). Die Geschichte der Eigentlichkeit ist die des Ausbruchs aus der Uneigentlichkeit des ›Man‹, also den Maßstäben, Regeln, Normen, die uns gesellschaftlich vorgegeben werden. Das *eigentliche* Dasein erhält die Bezeichnung »Selbst« (SuZ, 267), als Gegenbegriff zum »Subjekt« und zum »Man« (vgl. SuZ, § 25).⁶⁶

Die Todeserfahrung, d.h. das Wissen um den in das Leben hineinwirkenden Tod, *kann* als eigenste Möglichkeit unter allen denkbaren Möglichkeiten dem Dasein Zugang zu seiner Eigentlichkeit verschaffen. Erst angesichts des Todes erwache das »Sum«: Ich bin. Menschliche Existenz kann gerade auch durch das bestimmt sein, was sie nicht ist: »Sein zum Ende« (§ 48). »Angst« (SuZ, 184 f.) ist dabei die zentrale »Befindlichkeit« (SuZ, 135), welche diesen Zugang zur eigenen Endlichkeit ermöglicht. Diese Stimmung unterscheidet sich von der »Furcht« (SuZ, 140 f.), deren Gegenstand immer eine *bestimmte* Sache ist, während die Angst buchstäblich *gegenstandslos* ist, da sie der Wahrnehmung der eigenen Unbestimmtheit entspringt. Der Tod ist nicht langsam näher rückende Grenze des Lebens, sondern das, was gleichsam im Leben selbst auf dieses ständig mit einwirkt. Es ist äußerste Möglichkeit des Lebens. In diesem Sinn spricht Heidegger vom Dasein auch als dem, was seine eigene »Nichtigkeit« (SuZ, 306) ist. Das »Vorlaufen zum Tode« ist dasjenige Existenzial, das aus der Verlorenheit bzw. der Verfallenheit an die Umwelt »entrißt« (§ 53). Erst durch die extreme und scheinbar widersprüchliche Erfahrung der Möglichkeit des Unmöglichen – des Todes, von dem wir ein bestimmtes Wissen haben, den wir aber doch selbst nicht erleben können – wird das Dasein der eigenen Endlichkeit und sogleich des eigenen »Seinkönnens« (SuZ, 263) gewahr. Angst und Erfahrung der Endlichkeit offenbaren die wesentliche Unheimlichkeit menschlicher Seinsweise, das Existieren als insofern Sinnleeres, als es auf nichts anderes verweist als auf es selbst. Erst der eigentliche Umgang mit der Möglichkeit des Todes – das Vorlaufen zum Tode – löst das Dasein aus der passiven Hingabe an die Vorgaben des ›Man‹ bzw. der ›Öffentlichkeit‹.

Die Erfolgsgeschichte des Sein-zum-Tode

Die besonders eindringlich im Paragraphen 53 propagierte Erfahrung des Sein-zum-Tode und der damit verbundenen Vereinzelung haben die meisten Leser als sinnvolles Versprechen individueller Verantwortung und Freiheit gelesen. Der französische Philosoph Jean-Michel Salanskis etwa bemerkte, das »Sein-zum-Tode« sei Heideggers eigentlicher Beitrag zur Philosophie des 20. Jahrhunderts, sein »Star-Begriff« (*concept-vedette*).⁶⁷ Sein Hauptwerk entfalte eine Auffassung des Men-

⁶⁶ Vgl. Thomä, *Die Zeit des Selbst*.

⁶⁷ Jean-Michel Salanskis, *Heidegger*, Paris: Les Belles Lettres 2003 [1997], S. 41.

schen, derzufolge im Prinzip *alle* Menschen mit der »Leidenschaft des Möglichen« konfrontiert seien und somit im Zeichen von Freiheit und Verantwortung leben. Leben sei nach Heidegger »die immer wieder vollzogene Übernahme der absoluten Unbestimmtheit«. ⁶⁸ Eigentlichkeit sei im Kern folglich als Wille zur Selbstverantwortung zu verstehen. Damit schloss er sich den prominenten Auslegungen Jean-Luc Nancys und Rainer Schürmanns an, die in den achtziger Jahren die Meinung vertraten, das existenzialanalytische Verständnis des Sein-zum-Tode sei als Bruch mit dem Herrschaftsanspruch des Subjekts und dem damit verbundenen utilitaristischen Zweck- und Machtdenken zu begrüßen. ⁶⁹ Die Beschreibung der radikalen Vereinzelung sei, so Nancy, gleichbedeutend damit, »dieses auszusprechen: *ich* ist nicht – *bin* nicht – ein Subjekt«. ⁷⁰ Die so verstandene radikale Vereinzelung entziehe als radikale Entmachtungserfahrung jedem Herrschaftsanspruch recht eigentlich Grundlage und Legitimität und begründe eine zielfreie und tolerante Form des Handelns, die jeder Form totalitärer Gemeinschaft eine Absage erteile. Heideggers Endlichkeit »begründet ein Freiheitsprojekt« ⁷¹: Diese Heidegger-Lektüre ist noch immer mainstream.

Gemäß diesen Auslegungen der Todesanalysen als Absage an jegliche Form äußerlicher Ordnung werden Heideggers Ausführungen zur Geschichtlichkeit und Vergemeinschaftung im fünften Kapitel des zweiten Abschnitts von *Sein und Zeit* – betitelt: »Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit« – entweder schlichtweg ausgeblendet oder mit dem Argument beseitigt, sie seien recht besehen ein Fremdkörper innerhalb von *Sein und Zeit*. ⁷² Doch ist es problematisch, Heidegger mangelnde Kohärenz seines Textes zu unterstellen. Die kritische Reaktion kann zwar Wege zu neuen Ansätzen weisen; das war immer ihre Funktion, und es bleibt die Funktion jeder neuen oder jeder einen früheren Ansatz weiterführenden Philosophie. Sie kann aber nicht den Philosophen oder sein Werk zurechrücken oder ein neues Bild seiner Intentionen liefern. Sein Denken und seine Schriften müssen an sich selbst gemessen

⁶⁸ Ebd., S. 46 u. 49.

⁶⁹ Vgl. Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Paris: Christian Bourgeois, ³1999 [1986]. Und auch Rainer Schürmann: *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris: Seuil, 1982.

⁷⁰ Nancy: *La communauté désœuvrée*, S. 40 [Übers. S.K.]: »énoncer cela: *je n'est – ne suis – pas un sujet.*«

⁷¹ Jean Grondin, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris: PUF 1987, S. 87.

⁷² So befindet Dieter Thomä, die Verschmelzung des Daseins hinein in die Volksgemeinschaft verstoße gegen die Vorgaben von *Sein und Zeit* (Thomä, *Die Zeit des Selbst*, S. 542). Einige Kommentatoren vertreten die Meinung, der Gemeinschaftsbegriff sei argumentativ unbefriedigend, weil er auf zu abrupte Weise und ohne plausible Begründung eingeführt werde. Vgl. Hans-Helmuth Gander, »Existenzialontologie und Geschichtlichkeit«, in: Thomas Rentsch (Hg.), *Martin Heidegger: ›Sein und Zeit‹*, Berlin: Akademie Verlag 2001, S. 241. Otto Pöggeler schrieb zu Beginn der 1960er Jahre: »Außer Zweifel steht freilich, daß Heideggers Fragen nach der Gemeinschaft zum Unbefriedigendsten seines Werkes gehört. [...] Diese Frage ist gewiß nicht durch den Handstreich einer unvermittelten Einführung des Volksbegriffes zu lösen« (Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen: Neske ⁴1994 [1963], S. 420).

werden und nicht an von anderen neu durchdachten und revidierten Versionen. Gewiss *kann* das dem Menschen eigene Gefühl der Sorge, angesichts seiner letztlich todgeweihten Existenz, den Willen zu Macht und Dominanz theoretisch relativieren und das Dasein in seiner Vereinzelung gegen externe Machtansprüche isolieren. Aber de facto beschreibt Heidegger den Bezug zum eigenen Tod als Rückstoß in die »Geworfenheit« und damit in Schicksal und Volksgemeinschaft. In gleichsam dialektischer Umkehr entspringt aus der Vereinzelung die Sicherung im ererbten Umfeld und die Bedeutungssteigerung von Heimat und völkischer Gemeinschaft. Das Fehlen von Halt und Beständigkeit könnte prinzipiell das Dasein in die Freiheit von Bindungen und Machtansprüchen führen, bei Heidegger aber drängt es in die Abhängigkeit, von dem, was als beständig und als das Einzelschicksal umfassend erscheint. Angesichts der Ausführungen zur Geschichtlichkeit in *Sein und Zeit* ist es, wie Hassan Givsan bemerkte, in der Tat »erstaunlich, wie viele Heidegger-Leser, irregeführt durch das Wort ›Existenz‹, Heideggers Daseinsontologie hermeneutisch-unschuldig als existenziellen Individualismus mißverstehen wollen.«⁷³ Man könnte hinzufügen: irregeführt auch durch die einseitige Fixierung auf die Beschreibung der Offenheitsstruktur als radikales »Freisein für« (SuZ, 188), die jedoch bei Heidegger nur *eine* Station im Prozess der Gewinnung von Eigentlichkeit ist.

⁷³ Hassan Givsan, *Zu Heidegger: Ein Nachtrag zu ›Heidegger. Das Denken der Inhumanität‹*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2011, S. 32.

III. Boden gegen Grundlage

1. Rückwurf ins Schicksal

Freiheit zur Unfreiheit: Primat geschichtlichen Schicksals

Zu Beginn des fünften Kapitels des zweiten Teils von *Sein und Zeit* erfährt der Leser, die Daseinsanalyse sei noch nicht am Ende angelangt. Die bisherige Darstellung der Eigentlichkeit bleibe insofern zu abstrakt, als das Sein-zum-Tode nur Bedingung und nicht Möglichkeit eigentlichen Handelns sei. Der Tod gewährleiste nur »Ganzheit und Eigentlichkeit der Entschlossenheit« (SuZ, 383), er erzeugt die richtige Einstellung, die dann authentisches Handeln ermöglicht. Ähnlich wie die Sorge und die Angst ist der Tod lediglich »*Bedingung der Möglichkeit*« (SuZ, 317) authentischen Verhaltens bzw. vorlaufender Entschlossenheit. Gewiss, das ›Selbst‹ ist ein »solus ipse« (SuZ, 188), das seiner Geworfenheit nur in der Vereinzelung habhaft wird. Doch ein Überblick über das »Ganze des Daseins« (SuZ, 372) steht solange noch aus, bis das Verhältnis zwischen Sein-zum-Tode und Geworfenheit deutlich ist. So bleibt zu klären, »woher überhaupt die Möglichkeiten geschöpft werden können, auf die sich das Dasein faktisch entwirft« (SuZ, 383). Zu untersuchen ist die Art und Weise, wie es allgemein zu bestimmten Handlungsweisen kommt. Weil das, was man konkret tut oder lässt, nicht dem Bewusstsein um die eigene Endlichkeit zu entnehmen ist, wird nun das Sein-zum-Tode, das bis dahin als Projektion beschrieben wurde, im fünften Kapitel erläutert, und zwar als Supletivität: als Rückwurf in die »Situation«.

Das »Vorlaufen in die Möglichkeit« ist, so ist es in dem Kapitel zur Geschichtlichkeit nachzulesen, als »ein Zurückkommen auf das faktische Da« zu verstehen bzw. als ein »entschlossene[s] Zurückkommen auf die Geworfenheit« (SuZ, 383). Die Entschlossenheit konkretisiert sich in den Ausführungen zur Geschichtlichkeit als ein »Übernehmen« der eigenen Faktizität bzw. als ein »Sichüberliefern« tradierter Möglichkeiten. Todeserwartung und Erfassung der eigenen Endlichkeit gewährleisten keine Freiheit im Sinne selbstständiger Auseinandersetzung mit der Tradition oder gar einer Loslösung von ihr, vielmehr verleihen sie »*der Gewesenheit* ihren eigentümlichen Vorrang im Geschichtlichen« (SuZ, 386). Als »konkretere Ausarbeitung der Zeitlichkeit« (SuZ, 382) ist Geschichtlichkeit in Heideggers Daseinsanalytik folglich argumentativ keineswegs peripher, selbst wenn die entsprechenden Ausführungen insbesondere im § 74 sehr konzentriert und teilweise enig-

matisch sind. Wie Johannes Fritsche zu Ende der 1990er Jahre richtig sah, spielt die Geschichtlichkeit in *Sein und Zeit* eine fundamentale Rolle:

In *Being and Time* Heidegger elucidates the structures and activities of Dasein that make it possible for Dasein to be in a world. In the conventional metaphysical fashion, Heidegger develops a hierarchical order of these structures according to different degrees of primordiality. Within this hierarchy, the level of historicity is the most primordial one, that is, historicity is the ultimate level. In accordance with this hierarchical order, Heidegger unfolds a drama, the drama of Dasein's historicity.⁷⁴

Die Freiheit, welche das Sein-zum-Tode gewährleistet, erweist sich in den Ausführungen zur Geschichtlichkeit als eine Freiheit gänzlich negativer Art: es ist die Freiheit zur Unfreiheit, die Freiheit der »Übernahme« (SuZ, 383) des Schicksals. Die Unbestimmtheit schlägt in einer Art Orgelpunkt der Heidegger'schen Abhandlung in schicksalhafte Vorgaben um. Akzeptierte Ohnmacht wird zur »Übermacht«. Der zentrale Begriff des ›Schicksals‹ – die Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz bedeutet »im Modus des Schicksals existieren« (SuZ, 385) – drückt genau diese Übernahme des Gegebenen, den Akt mithin negativer Freiheit, aus. Das Schicksal ist die »ohnmächtige [...] Übermacht des [...] Sichentwerfens« (ebd.).

Mit seiner Beschreibung des Verhältnisses authentischen menschlichen Lebens zur Vergangenheit stellt sich Heidegger entschieden in die Tradition des Grafen Paul Yorck von Wartenburg, der erklärte, »der Verkehr mit dem Geiste der Geschichte«⁷⁵ sei gerade keine dem Verstand obliegende systematische Überprüfung tradierter Meinungen, bzw. cartesianischer radikaler Umsturz der überlieferten und ungeprüften Meinungen, sondern im Wesentlichen Übernahme eines Erbes. Für Heideggers Verständnis von Geschichtlichkeit ist in der Forschung auf den Einfluss des 1923 von Erich Rothacker edierten Briefwechsels zwischen Yorck und Dilthey verwiesen worden. Diese Korrespondenz las Heidegger, wie er Rothacker im Januar 1924 schrieb, »am Weihnachtstage« 1923 »in einem Zuge«⁷⁶ und war davon be-

⁷⁴ Johannes Fritsche, *Historical Destiny and National-Socialism in Heidegger's 'Being and Time'*, Berkeley: University of California Press 1999, S. 29. Vor ihm verwies zu Beginn der 1990er Jahre Tom Rockmore auf das 5. Kapitel des 2. Teils als Höhepunkt von SuZ: Tom Rockmore, *On Heidegger's Nazism and Philosophy*, Berkeley: University of California Press 1992, S. 47. Das entspricht im Übrigen der nationalsozialistischen Lesweise Heideggers, wie sie beispielsweise in einem am 3. Mai 1933 in »Der Alemanne« erschienenen Artikel zum Ausdruck kommt und gegen die Heidegger keinen Widerspruch erhob: Seine philosophische Arbeit sei durch drei Grundzüge bestimmt, die in *Sein und Zeit* begründet seien: »Es ist zunächst die Lehre vom *geschichtlichen* Charakter des *menschlichen Daseins*. Es ist in der Erde, Bodenständigkeit und Volkstum verwurzelt. Das Sein des Menschen bestimmt sich aus seiner Entschlossenheit zum Einsatz in das Schicksal« (Zitiert nach Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Bern: Suhr 1962, S. 25).

⁷⁵ Rothacker (Hg.), *Briefwechsel*, S. 133.

⁷⁶ Ebd., S. 203.

eindrückt. Unter dem Eindruck der weihnachtlichen Lektüre schrieb er Rothacker Anfang 1924: »Überraschend war mir die Überlegenheit des Grafen Yorck in allen grundsätzl[ichen] philosoph[ischen] Fragen; er war dem Instinkt nach seiner Zeit um ein halbes Jahrhundert voraus« und zwar, wie er einige Monate später, am 21. September 1924, erläuterte, ob der »zentrale[n] Frage der ›Geschichtlichkeit‹«. ⁷⁷ Oberflächlich ist diese Erklärung deshalb, weil Geschichtlichkeit auch bei Dilthey ein wichtiges Thema ist, so dass dem bloßen Verweis auf diese nicht zu entnehmen ist, worin für Heidegger der Vorzug Yorcks im Vergleich zu Dilthey besteht. Die These bietet sich an, dass die von Heidegger bewunderte »letzte Konsequenz«, die Yorck im Gegensatz zu Dilthey »aus der Einsicht in die Geschichtlichkeit des Daseins« ⁷⁸ gezogen habe, in der philosophischen Begründung des Primats geschichtlichen Schicksals besteht. Erkenntnis ist, wie Hans-Georg Gadamer mit Blick auf Yorck und Heidegger Ende der 1980er Jahre zustimmend formulierte, nur möglich durch »Bodenständigkeit und Zugehörigkeit zu einem [...] Lebenskreis«, und zwar aus einem »geschichtlichen Schicksal« ⁷⁹ heraus. Wenn zu Beginn der zwanziger Jahre Heidegger an seinen Studenten Karl Löwith schreibt: »Ich arbeite konkret und faktisch aus meinem ›Ich bin‹ – aus meiner geistigen überhaupt faktischen Herkunft – Milieu – Lebenszusammenhängen, aus dem, was mir von da zugänglich ist als lebendige Erfahrung, worin ich lebe« ⁸⁰, so deutet dies bereits an, wie sehr er die Radikalisierung der Geschichtlichkeit als Verwurzelung in einem durch und durch psychischen und zugleich physischen Boden begrüßt, und wie unlöslich für ihn Umwelt und Heldentum auf diesem Boden stehen. Auf dem Spiel steht dabei in radikalem Bruch das Gedankengut der Aufklärung und, wie es Thomas Mann 1918 formulierte, der Bruch mit der »utilitaristische[n] Aufklärung und Glücksphilantrophie«. ⁸¹ Menschliches Leben ist Heidegger nicht mehr Streben nach Vollkommenheit und Zufriedenheit, es gründet auf Unheimlichkeit und der Einsicht, dass der Einzelne im Schicksal der Gemeinschaft aufgeht.

⁷⁷ Ebd., S. 202 u. 203. Zitiert auch bei Heidegger, *Der Begriff der Zeit (1924)*, Bd. 64 der GA, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2004, S. 130–131.

⁷⁸ Ebd., S. 13.

⁷⁹ Gadamer, *Hegel, Husserl, Heidegger*, S. 421.

⁸⁰ Hartmut Tietjen (Hg.), »Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith«, in: Dietrich Papenfuss (Hg.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. II, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1990, S. 27–39, hier S. 29.

⁸¹ Thomas Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Frankfurt a. M.: S. Fischer ³2004 [1918], S. 271.

Geschichtlichkeit und politisches Engagement

Liest und analysiert man die Ausführungen zur Geschichtlichkeit in *Sein und Zeit* parallel zu Heideggers Rektoratsrede von 1933, so erweist sich diese als konsequent politische Konkretisierung der Existenzialanalytik, wie sie im Werk von 1927 präsentiert wurde. Dies bestätigt nicht zuletzt Karl Löwiths bekannter Bericht seines Treffens mit Heidegger in Rom 1936: Sein politisches Engagement ergebe sich, wie Heidegger Löwith in Rom erklärte, aus seinem Geschichtsverständnis. Auch die sprachlichen und inhaltlichen Parallelen zwischen beiden Texten sind deutlich. So geht es in beiden um die Frage richtigen Handelns in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft und beide versuchen zu zeigen, wie sehr die »Zurückgewinnung« eines bestimmten »Anfangs« nötig ist, den die »christlich-theologische Weltdeutung« und das »mathematisch-technische Denken der Neuzeit«⁸² zum Schaden der Gegenwart in Vergessenheit gebracht haben. Hier wie dort der Appell an das Schicksal, an die Volksgemeinschaft als eigentliche Identität des Daseins, an die Volkstradition, an die »Übermacht«, an den »Kampf«. Auch 1933 das Plädoyer, sich »entschlossen [zu] fügen«⁸³, ein Echo zu der in *Sein und Zeit* verkündeten antithetischen Verbindung von Wille und Unterwerfung. So wie es in *Sein und Zeit* darum ging, das Dasein aus der Uneigentlichkeit zu befreien, so gilt es 1933, die deutsche Universität in die Eigentlichkeit ihrer wahren Bestimmung zurückzubringen. Dafür müssen die Mitglieder der Universität sich auf das »Wesen« ihrer Institution besinnen, ganz so wie sich in *Sein und Zeit* das Dasein auf sein Wesen zu besinnen hat. Dies Wesen ist nicht durch zeitlose Prinzipien bestimmt, etwa die »akademische Freiheit« (GA 16, 113), die Heidegger von sich weist, sondern es ist geschichtlich bestimmt. Das Dasein hat sich zu diesem »Erbe« (SuZ, § 74) zu verhalten, indem es die »Verwurzelung« (GA 16, 107) in Boden und Volksgemeinschaft durch einen Bekenntnis- bzw. Willensakt zur eigenen Geschichte sichert.

Man könnte einwenden, die »Selbstbehauptung der deutschen Universität« sei nicht allgemeine Darstellung eigentlichen Handelns wie die Abhandlung von 1927, sondern vielmehr eine Apologie des wahren Handelns des Intellektuellen. Und tatsächlich geht es in dieser Rede darum, die Rolle der deutschen Universität – der deutschen Köpfe also – innerhalb der »Volksgemeinschaft« zu definieren. 1933 beschreibt Heidegger das Handeln des Intellektuellen und insbesondere des Philosophen als eigentliches Handeln schlechthin. Zu erwidern aber ist, dass *Sein und Zeit* nicht an jedermann gerichtet war, sondern eine Elite adressiert, die Minderheit derjenigen, die sich dem Sein-zum-Tode zu stellen vermögen. Aus diesem Grund ist die Sprache des Buches eine esoterische:

⁸² Heidegger, GA 16, S. 111 u. 110.

⁸³ Ebd., S. 111.

Ich schweige im Denken nicht erst seit 1927, seit der Veröffentlichung von *Sein und Zeit*, sondern *in* diesem selbst und vorher ständig. Dieses Schweigen ist die Bereitung der Sage des Zu-denken und dieses Bereiten ist das Er-fahren und dieses ein Tun und Handeln. Allerdings ›existierend‹, ohne ein Engagement nötig zu haben. (GA 16, S. 421 f.)

Theorie als höchste Verwirklichung echter Praxis

Worin besteht die gelobte Treue zum Wiederholbaren? Heidegger nimmt den Einwand vorweg, es handle sich hier um ein »Wiederbringen« (SuZ, 385), also um ein passives Übernehmen bereits stattgefundener Handlungen oder Ideen und er widerspricht sogleich diesem Einwand. Es gehe vielmehr um »Erwiderung« respektive um »*augenblickliche[n]* [...] *Widerruf*« (SuZ, § 74, 386) in dem Sinne einer Wiederholung, die sich »weder dem Vergangenen« überlässt, noch »auf einen Fortschritt« zielt; es sei »entschlossene Wiederholung« (SuZ, 392). Die so beschriebene Erwiderung ist gelesen worden als kreativer Umgang mit der Tradition im Lichte gewisser utopischer Ideale. Heidegger plädiere für einen reflektierten Dialog mit der Vergangenheit, aus dem sich verschiedene Handlungsmöglichkeiten ergäben. In einer bemerkenswerten Studie, die Detailtreue, sprachliche Präzision und Aufmerksamkeit für den (ideen)geschichtlichen Kontext verbindet, zeigte Johannes Fritsche, dass die Auslegung des Paragraphen 74 als abwägende Auseinandersetzung mit der Vergangenheit schon angesichts des grammatikalischen Gebrauchs des Akkusativs statt des Dativs nicht haltbar ist. Zurecht sagt er: »in this entire section on ›destiny‹ there is not the slightest hinge or any concept of an utopian ideal that is different from the past and might guide the conversation with the past«⁸⁴, dies zeigt, dass die Interpretation des von Heidegger empfohlenen Verhältnisses zur Vergangenheit als eines kritischer Distanz der Grundlage entbehrt. Tatsächlich fordert Heidegger die Anerkennung und kämpferische Verteidigung einer verkannten Vergangenheit:

By detaching itself from the ordinary Daseine [sic] and actively appropriating the vanished or vanishing past, Dasein's activity is transformed into an act of submission to the heritage and the past [...]. Dasein surrenders itself to the past and through this act is transformed into the past.⁸⁵

Erst in der entschlossenen Haltung erfährt das Dasein den Ruf der ins Abseits gedrängten, gleichwohl authentischen Vergangenheit. Das Dasein, im Sog authenti-

⁸⁴ Fritsche, *Historical Destiny*, S. 14.

⁸⁵ Ebd., S. 16 f.

scher Vergangenheit, entschließt sich zum Kampf gegen die verfallene Gegenwart, um die Vergangenheit wieder zu ihrem Recht kommen zu lassen.

Zu Beginn der Rektoratsrede scheint es zwar, als werde eine Autonomie der Wissenschaft gegenüber der Politik eingeklagt, und damit ein Raum für Kritik. Es ist daher nicht völlig überraschend, dass in der Sekundärliteratur mitunter behauptet wurde, man habe es mit einem »deutliche[n] Hegemonialanspruch des Denkens«⁸⁶ zu tun. Sah der neu ernannte Rektor der Freiburger Universität die Universität tatsächlich als Ort kritischen Wissens? Zwar ist die Rede von der Wissenschaft als »Grundgeschehnis unseres geistig-volklichen Daseins« (GA 16, 111), »Wissenschaft« steht hier aber keineswegs für kritisches Denkvermögen. Stattdessen ist sie in erster Linie Übernahme des »geschichtlich geistigen Auftrag[s] des deutschen Volkes«, welches sich mit seiner politischen Führung zu identifizieren habe.⁸⁷ Der Heidegger'sche Volksbegriff erweist sich in diesem Text als durch und durch politisch und korporativ: Übernommen wird die mittelalterliche Ständeideologie der engen Verbindung von Klerus, Bauer, Soldat, und ebenso übernommen wird die Auffassung, der Zusammenhalt des Volkes werde von der politischen Führung gewährleistet. In diesem Rahmen kommt der Wissenschaft, respektive dem Geist, die Aufgabe zu, das deutsche Volk in seiner Einheit zu verteidigen und zu stärken, in keiner Weise jedoch seine politische Führung in Frage zu stellen. Die Aufgabe der Wissenschaft, sofern sie wahre Wissenschaft ist, liegt darin, das Schicksal des deutschen Volkes zu übernehmen. Es geht um Wissen: nicht um ein allgemein gültiges, sondern um auf das deutsche »Schicksal« ausgerichtetes Wissen. So verstandenes Wissen stehe in der Tradition des griechischen Anfangs: Der »Aufbruch der griechischen Philosophie« (GA 16, 108) ist nicht im Sinne einer »gefahrlosen Beschäftigung zur Förderung eines bloßen Fortschritts von Kenntnissen« (GA 16, 111) zu verstehen; das wäre ungefährliche, bequem-bürgerliche Theorie. Er besteht im Gegenteil in einer gänzlich anderen Auffassung von Wissenschaft und Geist. Entscheidend ist die Auffassung der Theorie als »höchste Verwirklichung echter Praxis« (GA 16, 110). Diese Praxis steht in der »Übermacht des Schicksals« (GA 16, 109) und hat sich ihr zu beugen. Die Wissenschaft, wie sie nach Heidegger verstanden werden muss, ist somit ein Verhalten, das auf der Anerkennung der Übermacht des Schicksals und dem Bekenntnis zu ihm beruht. Das »Wesen der Wissenschaft« (GA 16, 115) ist »Wille« und »Entschlossenheit«, sich der Tradition zu fügen und ihr zu dienen. In diesem Sinne ist wahre Wissenschaft »innerst bestimmende Mitte des ganzen volklich-staatlichen Daseins«, sie ist »das ganze Dasein scharfhaltende und es umgreifende Macht« (GA 16, 110).

⁸⁶ Anja Lemke, »Vom Dasein zum Wirsein? Gemeinschaftskonzeptionen im Denken Martin Heideggers«, in: *Philosophisches Jahrbuch* (2001), S. 115–133, hier S. 123.

⁸⁷ Heidegger, GA 16, S. 108. Dort heißt es bezüglich des ›Volkes‹: »als eines in seinem Staat sich selbst wissendes [Volk]«.

Wissenschaft und Geist haben demnach mit Hegemonie des Denkens im Sinne eines kritischen Denkvermögens nichts gemein. Heideggers Worte bieten einem möglichen Interpreten, der versuchen wollte, die Aussage zu »vergeistigen« und die plakativ verwandten Begriffe mit philosophisch tieferem Sinn zu versehen, keinen Anhaltspunkt. Wissenschaft und Geist sind – so geht es aus diesem Text hervor – Entschlossenheit, das Erbe, die Tradition, ja die Rasse zu fördern und zu schützen. Das aber heißt, dass Wissenschaft dazu da ist, nationale Territorialansprüche, die rassische Tradition des Volkes und dadurch die »Größe« des Volkes zu wahren. Das Wesen der Wissenschaft ist Anerkennung und Bekenntnis zum Schicksal und daher Treue zur Erde und zum Blut. Darin bestehe die Selbstbehauptung des deutschen Volkes und daher auch die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Der »Wille zum geschichtlichen geistigen Auftrag des deutschen Volkes als eines in seinem Staat sich selbst wissenden Volkes« (GA 16, 108) ist somit nicht, wie es den aus der europäischen Tradition gewachsenen Idealen der Aufklärung entspräche, ein Einsatz für Normen, die zwar für alle Menschen gültig, aber aus nationaler Kultur heraus dem deutschen Volk besonders bedeutsam sind. Der Wille zum geistigen Auftrag ist gedacht als eine Form der Handlung, deren Legitimität auf der Tradition, dem »Erbe« (SuZ) beruht. Nur darum wird Wissenschaft als die »Entschlossenheit der deutschen Studentenschaft, dem deutschen Schicksal in seiner äußersten Not standzuhalten« (GA 16, 112) bezeichnet, und nur darum wird diese Entschlossenheit durch das neue Studentenrecht gesichert.

Es gilt, sich für das Überlieferte, also für das nicht Gewählte, zu entscheiden. Die Gegenwart, und das soll heißen: der Nationalsozialismus, übernimmt die Version seines als altgriechisch empfundenen oder erklärten Verständnisses von Wissenschaft und erreicht so eine »Wiederholung« (SuZ) des griechischen Anfangs; jedoch, wie Heidegger in *Sein und Zeit* betont, nicht im Sinne bloßer Nachahmung, sondern als »Wandel« (GA 16, 111). Weil die Übermacht des Schicksals die Sprache »innerste[r] Erregung und weiteste[r] Erschütterung« (GA 16, 112) des Daseins spricht, also die Sprache der Macht, kann eigentliches Handeln nicht, so Heidegger, von Grübeleien geprägt sein, sondern ist letztendlich immer »Entscheidungsfrage«, die unmittelbare Klärung fordert. Solche unmittelbare Klärung ist Selbstbehauptung. Als bewundernswertes Vorbild dafür wird die Studentenschaft genannt; doch Argumente für oder gegen das neue Studentenrecht werden nicht angeführt. Was zählt, ist der reine Akt des sich-selbst-ein-Gesetz-Geben, und zwar auf der Grundlage der volkhaften Tradition, und auf der Grundlage des sich-durch-dieses-Gesetz-Behauptens. Es kommt auf den »Marsch« der Studenten an, d.h. auf die reine Willensbezeugung. Daher einerseits die »Unerbittlichkeit« des »geistigen Auftrags« und »tiefst[e] Bestimmung und weitest[e] Verpflichtung«, also eine passive Dimension, aber andererseits und gleichzeitig der Wille zur Selbstbehauptung.⁸⁸ Schlagwort ist der »Wesenswille«. Wesen ist das Ergebnis des Willens und

⁸⁸ Heidegger, GA 16, S. 107 u. 112.

Wille Ergebnis des Wesens, eine Verbindung ganz ohne Unterscheidbarkeit. Letztendlich bleibt nichts als die Entscheidung zwischen »Wille zur Größe« und dem »Gewährenlassen des Verfalls« (GA 16, 112). Daher bezeichnet Heidegger, in seinem Sinne ganz folgerichtig, die propagandistische und später in krude Realität umgesetzte Trinität nationalsozialistischer Volksverpflichtung, Arbeits-, Wehr- und Wissensdienst, als die »ein[e]prägende Kraft« (GA 16, 116). Auch Wissenschaft wird so zur willentlichen Akzeptanz des Volksschicksals. Wehrdienstverweigerung wäre Ablehnung des Geschickes der Nation und somit »uneigentliches« Verhalten, Verrat an Volk, Blut und Boden, Verrat am deutschen Erbe.

Es ist über Heideggers Begriff des Schicksals geschrieben worden, dieses sei keine »von außen Handlungsspielräume negierende bzw. determinierende Macht«. ⁸⁹ Das Dasein sei auf Grund der Entschlossenheit sich selbst sein Schicksal, und insofern sei das Schicksal gar als »Nachfolgebegriff für Autonomie« ⁹⁰ zu verstehen. Heidegger versucht erklärtermaßen Dinge auszudrücken, für die es noch keine angemessene Sprache gibt, und er verwendet daher gängige Worte oftmals in einem neuen Sinn. ⁹¹ Kann aber ›Schicksal‹ – das also, was dem Menschen ohne sein eigenes Zutun widerfährt, was ihm gleichsam ›geschickt‹ wird – überhaupt und insbesondere 1927, als Heideggers Hauptwerk erschien, Autonomie bedeuten? Schicksal ist das Gegenteil des rationalen, auf klaren und umgrenzten Kategorien beruhenden Denkens. Bei Spengler beispielsweise ist es durchweg Antithese zum Kalkül und zur »Kausalität« ⁹², zu dem also, was der Einzelne nicht wählen, sondern nur hinnehmen kann.

Volksgemeinschaft und Bodenständigkeit: Schicksal des Daseins

Worin besteht nun das Schicksal bzw. das »Übernehmen des Erbes« (SuZ, 383)? Das Schicksal ist »das in der eigentlichen Entschlossenheit liegende ursprüngliche Geschehen des Daseins« (SuZ, 384), ein Geschehen, das unweigerlich »Mitgeschehen« und als solches »Geschehen in der Gemeinschaft, des Volkes« (ebd.) ist. Dies ist »das volle, eigentliche Geschehen des Daseins« (SuZ, 385). Das Schicksal ist also nie das eines Einzelnen, denn das Dasein existiert »wesenhaft im Mitsein mit Anderen« (SuZ, 384). Gewiss, die Einsicht, dass der Tod immer in das Leben einbezogen ist, offenbart die Nichtigkeit des »Selbst«:

⁸⁹ Gander, »Existenzialontologie u. Geschichtlichkeit«, S. 238.

⁹⁰ Rudolf Brandner, *Heideggers Begriff der Geschichte und das neuzeitliche Geschichtsdenken*, Wien: Pöschel Verlag 1994, S. 139.

⁹¹ Vgl. Heidegger, SuZ, S. 38 f.

⁹² Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, 1. Bd., München: C. H. Beck 1923, S. 154.

Alles Sein bei dem Besorgten und jedes Mitsein mit Anderen versagt, wenn es um das eigenste Seinkönnen geht. Dasein kann nur dann *eigentlich es selbst* sein, wenn es sich von ihm selbst her dazu ermöglicht. (SuZ, 263)

Gleichzeitig jedoch bezeugt die Todeserfahrung, dass das Leben im Kern durch »Selbstaufgabe« (SuZ, 264) gekennzeichnet ist, insofern, als menschliches Dasein auf keiner Identität beruht. In den Ausführungen zur Eigentlichkeit stellt Heidegger klar: »Die Entschlossenheit löst als *eigentliches Selbstsein* das Dasein nicht von seiner Welt ab«, sondern »stößt es in das fürsorgende Mitsein mit den Anderen« (SuZ, 298):

Aus dem eigentlichen Selbstsein der Entschlossenheit entspringt allererst das eigentliche Miteinander, nicht aber aus den zweideutigen und eifersüchtigen Verabredungen und den redseligen Verbrüderungen im Man und dem, was man unternehmen will. (SuZ, 298)

Das Ergreifen des eigenen Todes entreißt aus dem Nebel der Uneigentlichkeit und bringt dem Dasein die Bedeutung der Volksgemeinschaft ins Bewusstsein als »geschichtliches Miteinandersein.«⁹³ Weil Dasein sich durch Faktizität auszeichnet, also nicht durch bestimmbare Eigenschaften, die allen Menschen gemein sind, wird Gemeinschaft als *Volksgemeinschaft* bestimmt. So ist es nur konsequent, wenn Heidegger acht Jahre später, im Wintersemester 1934/35, das Verhältnis von Todeserfahrung und Gemeinschaftserfahrung als völkische Kameradschaft und gewiss nicht als »haltlos[e] unverbindlich[e] Weltverbrüderung« (GA 16, 191) im Sinne gemeinsamen Klasseninteresses folgendermaßen erläutert:

Gerade der Tod, den jeder einzelne Mensch für sich sterben muß, der jeden Einzelnen aufs äußerste auf sich vereinzelt, gerade der Tod und die Bereitschaft zu seinem Opfer schafft allererst zuvor den Raum der Gemeinschaft, aus dem die Kameradschaft entspringt. (GA 39, 73)

Das Dasein ist also immer schon eingebunden in ein Volk, das »geistig« und, so Heidegger, gleichzeitig »staatlich« (GA 16, 110) ist. Keiner kann, sofern er Eigentlichkeit beansprucht, sich loslösen aus der »geschichtlich-geistigen Welt des Volkes«; hier klingt die Schicksalhaftigkeit des »Erbes« an, wie sie in *Sein und Zeit* beschrieben wird. Eben diese Bestimmtheit des Einzelnen durch die Volksgeschichte benennt der Ausdruck »völklich-staatliche[s] Dasein« (ebd.), und so soll den Hö-

⁹³ Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*, Bd. 39 der GA, hg. v. Susanne Ziegler, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann ³1999 [1980] [Wintersemester 1934/35], S. 174 f.

ren und Lesern deutlich gemacht werden, dass Geschichte, Volk, Dasein und Politik nicht voneinander zu trennen sind.

Ein solcher Organizismus ist, wie Domenico Losurdo feststellte, direkte Konsequenz des auf den Menschen angewandten Nominalismus, der Vorstellung also, es gebe keine allgemeine menschliche Natur. Heidegger ersetzt den Begriff des Menschen durch den des ›Daseins‹, nicht nur um alle Konnotationen überkommener Theorien zu beseitigen, sondern vor allem, um den Gattungsbegriff vom Menschen zu negieren. Das deiktische Präfix ›Da‹ setzt den Akzent auf die Partikularität der jeweiligen Lebenssituation, die sich unter keine Kategorie subsumieren lasse.⁹⁴ Tatsächlich entbehrt das Dasein, laut Heidegger, jeglicher Bestimmbarkeit und zeichnet sich alleine durch schicksalgesteuertes Handeln des Einzelnen aus.⁹⁵ Damit steht Heidegger ganz in der in Deutschland seinerzeit vorherrschenden Kriegsideologie: Die historische Entwicklung seit Kriegsbeginn hatte Anfang der zwanziger Jahre in Deutschland zu einem Klima beigetragen, in dem die universalistischen Ideen der Menschenrechte diskreditiert wurden. So kann die Aussage Oswald Spenglers als modellhaft für das deutsche ultrakonservative und präfaschistische Denken gelten: »Die Menschheit ist ein zoologischer Begriff oder ein leeres Wort« und der abstrakte Mensch müsse durch den »völkerhaft gruppierten«⁹⁶ ersetzt werden.

Will man das bisher Gesagte, also Heideggers wesentliche Aussagen, zusammenfassen, so ist zunächst zu sagen, dass nur die Endlichkeit menschlichen Lebens das nicht Gewählte bedeutsam und in seiner Bedeutsamkeit erkennbar macht, und dass es der notwendige Prozess der Wahl und Entscheidung ist, der den Faktoren, die Entscheidungen bestimmen, den Umständen, in denen wir geboren werden und aufwachsen, ihre tief verwurzelte Bedeutung gibt. Das Dasein begreift, dass seine »einzig[e] Autorität« die »wiederholbaren Möglichkeiten der Existenz« (SuZ, 391) sind, bestimmt als Volkserbe. Die Endlichkeit beschränkt das, was zunächst als Unbestimmtheit des Daseins beschrieben wird, sie lenkt es in die Wegspur der unmittelbaren Umwelt. Begrenztheit gegen Offenheit, Heimat gegen Welt, der Blick nach innen gegen den Blick nach außen. Das Sein-zum-Tode erscheint in Heideggers Sicht der Realität als das Gegenteil von Unbestimmtheit im Sinne einer Freiheit, die der Mensch hätte, um sich mittels der eigenen Vernunft oder durch Austausch von Argumenten für das richtige Handeln zu entscheiden; es ist für ihn die sinngebende Rückbewegung in vorgeprägte Volkstraditionen.

⁹⁴ Vgl. SuZ, § 27, S. 128: Das Dasein dürfe nicht als »tatsächlich vorhandene[r] F[all] einer vorkommenden Gattung angesetzt werden«.

⁹⁵ Im Übrigen ergibt sich die in Heideggers Texten allgegenwärtige argumentative Figur der Umkehr genau aus dem Grundgedanken, dass Dasein in keinerlei zeitlosen, inhaltlich bestimmbarer Kategorie zu erfassen sei. Zum Beispiel: Das Eigentümliche der Existenz ist es, sich nicht in einem Raum zu *finden*, sondern diesen überhaupt erst zu *eröffnen*.

⁹⁶ Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, Bd. 1, S. 31.

Hellsichtig verwies Herbert Marcuse als ehemaliger Student und Schüler Heideggers bereits Mitte der dreißiger Jahre und nicht ohne Desillusion, auf die unausweichlichen politischen Implikationen der Heidegger'schen Verbindung von Geschichtlichkeit und Endlichkeit des Daseins:

In the end, man has no choice but to accept and appropriate the historical situation in which he finds himself. Since the material sphere remains entirely outside of this philosophy and can in no case serve as a criteria for real existence, man, isolated within himself, becomes easy prey for any real power, that, by referring to the actual situation as the true historical situation, demands of man total submission to its domination.⁹⁷

Wesentliche Charakteristik der Volksgemeinschaft ist der gemeinsame Boden: »Wir haben alle dieselbe Umwelt; wir sind in demselben Raum«⁹⁸, erklärte Heidegger in den im April 1925 gehaltenen Kasseler Vorträgen. Seit Mitte der 1920er Jahre bemühte sich Heidegger, der im Deutschen, zumal in der abstrakten, philosophischen Sprache, gängigen Gleichbedeutung von ›Grundlage‹ und ›Boden‹ aufzukündigen. »Der Boden für [die] [...] Geschichtsfeindlichkeit liegt« – so dozierte Heidegger in Marburg 1924 – »bei Descartes«.⁹⁹ Als ein »falscher Ursprung«, ein »Boden, der kein Boden mehr ist«, werde das »Bewusstsein«¹⁰⁰ bei Descartes herausgetrennt, heißt es ein Jahr später. Der »Evidenz-Vorzug der inneren Wahrnehmung [...] [ist] *entwurzelt* von dem Boden, aus dem [er] stamm[t]«.¹⁰¹ Die cartesianische erkenntnistheoretische Grundlegung sei demnach geprägt vom Verlust sowohl von Zugehörigkeit als auch vom Verlust der eigenen Geschichte; sie ist das Gegenteil von Bodenständigkeit. Demgegenüber geht es Heidegger darum, die Selbstbezüglichkeit des Denkens und die darauf aufbauenden rationalen Normen durch die Einsicht in die Macht bodenständigen Erbes zu ersetzen.

Im Oktober 1925 erklärte Heidegger in der Ansprache zur Hochzeit seines Bruders Fritz: »Die Bodenlosigkeit des heutigen Lebens ist die Wurzel des wachsenden Verfalls. Und alle Erneuerungen und Neuerungen bleiben hoffnungslos, wenn es nicht wieder gelingt, die führenden und gebenden Kräfte aus heimatlichem Bo-

⁹⁷ Herbert Marcuse, »German philosophy, 1871–1933«, in: Ders., *Heideggerian Marxism*, hg. v. Richard Wolin u. John Abromeit, Lincoln (u.a.): University of Nebraska Press 2005, S. 161. Der Text wurde ursprünglich 1934 auf Französisch verfasst. Das Manuskript wird im Frankfurter Marcuse-Archiv unter der Nummer 0030.01 aufbewahrt.

⁹⁸ Martin Heidegger, »Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung«, in: *Dilthey-Jahrbuch* 8 (1992–1993), S. 143–180, hier S. 163.

⁹⁹ Heidegger, GA 17, S. 214.

¹⁰⁰ Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Bd. 20 der GA, hg. v. Petra Jaeger, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann²1988 [1979] [Sommersemester 1925], S. 150.

¹⁰¹ Heidegger, GA 17, S. 135 [Kursiv von Heidegger].

den«, aus der »Treue zur Scholle«¹⁰² zurückzuführen. Man meint hier Yorck von Wartenburg zu vernehmen, der Dilthey seinerzeit erklärte, Boden im konkreten geographischen Sinn sei aufs Engste verknüpft mit dem Verhältnis zur eigenen Endlichkeit und der Fähigkeit zur Erkenntnis:

Mit der Entfremdung von dem Boden geht die haltende Kraft verloren. Der bodenlose Status bewirkt im Menschen und in seinen Lebensgestaltungen das labile Gleichgewicht, welches jeder Erschütterung weicht.¹⁰³

Nur in enger Verbindung also mit seiner umweltlich bestimmten Volksgemeinschaft vermag es der Mensch eigentlich zu handeln. Dabei spielen die Führungseliten der Volksgemeinschaft die entscheidende Rolle.

2. Führer und Geführte

Eine Heldengeschichte

Mit der sich gleich einem roten Faden bereits durch seine frühen Schriften ziehenden Verurteilung des Strebens nach Sicherheit eignete sich Heidegger ein »zentrale[s] Motiv der Kriegsideologie«¹⁰⁴ an. Doch seine Forderung nach Härte, Mut und Kampf ist nicht bloße, aus der in der Kriegs- und Nachkriegszeit in Deutschland herrschenden kriegerischen und revanchistischen Atmosphäre kondensierte Rhetorik, sondern sie ist philosophisch begründet. Bereits 1919 wies Heidegger Erkenntnistheorie explizit von sich, denn es gelte eine »Grundhaltung« zu erobern in der »wachsenden Steigerung« des »phänomenologischen Lebens« (GA 56/57, 110) und jenseits von Wahrheit im Sinne der Gültigkeit von Sätzen. Insofern alles Theoretische auf dem Erlebten beruht, ist auch Philosophie, wenn sie »authentisch« ist, »aus der *Not* von der Fülle des Lebens geboren, nicht aus einem erkenntnistheoretischen Scheinproblem oder einer ethischen Grundfrage«¹⁰⁵ heißt es Anfang der zwanziger Jahre. Mit der Hermeneutik der Faktizität beabsichtigte Heidegger, eine Haltung »radikale[n] Erwachen[s]«¹⁰⁶ zu fördern, Philosophie als ein Fragen aus den eigenen Lebenssituationen heraus. Wenn er 1922 in einem weiteren Brief an Jaspers erklärt, es sollte »die Gefahr« nicht gescheut werden, »seine ganze ›äußere«

¹⁰² Ders., GA 16, S. 53 [Hochzeitsrede vom 15. Oktober 1925].

¹⁰³ Rothacker (Hg.), *Briefwechsel*, S. 20 [= Brief vom 9. Mai 1881].

¹⁰⁴ Domenico Losurdo, *Die Gemeinschaft, der Tod, das Abendland. Heidegger und die Kriegsideologie*, Stuttgart (u.a.): J. B. Metzler 1995, S. 43.

¹⁰⁵ Heidegger, GA 58, S. 150.

¹⁰⁶ Ders., GA 63, S. 16.

und innere Existenz aufs Spiel zu setzen«¹⁰⁷, so ist das insofern keine periphere Stilfrage, als Heidegger den Grund des ›Entlebens‹ früh im Ausweichen vor der existentiellen Angst zu erfassen glaubte. Bereits in der Marburger Vorlesung von 1923/24, die eine wichtige Station darstellt auf dem Weg hin zu *Sein und Zeit*, wandte sich Heidegger von der Lebensproblematik ab und der Frage nach dem ›Sein‹ zu, und machte deutlich, dass Selbstentfremdung nicht nur im Leben selbst strukturell angelegt ist, sondern denjenigen Menschen entgegenkommt, die sich dem Leben nicht zu stellen vermögen. Heidegger geht es darum zu zeigen, dass Menschen ausgeklügelte Strategien entwickeln, um sich dem Leben als Endlichkeit und Sein-zum-Tode nicht stellen zu müssen. Die Aussage: »Die Sorge um erkannte Erkenntnis ist nichts anderes als *die Angst vor dem Dasein*« (GA 17, 97), und die Implikation, sie sei gleichzeitig »Flucht vor dem Dasein als solchem« (GA 17, 111), bildet den Höhepunkt der Vorlesung. In *Sein und Zeit* ist die Reaktion gegenüber dem Tod, wie deutlich wurde, Kriterium für Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit und es ist nicht so, dass diese Abhandlung eine Anleitung zur Eigentlichkeit wäre. Sie ist vielmehr die Feststellung einer grundlegenden Trennung zwischen denjenigen, die sich dem Leben zu stellen *vermögen* und denjenigen, die es *nicht können*. Die Verhaltensweise der »Flucht« (SuZ, 184) in die Alltäglichkeit und die mit ihr einhergehende ›Verfallenheit‹ wird vom ›eigentlichen Verhalten‹ unterschieden, das sich aus der Stimmung der Angst ergibt. Dabei geht es nicht darum, den betroffenen Lesern die »feige Furcht« (SuZ, § 53, 266) gleichsam abzutrainieren: »Das Man lässt den Mut zur Angst vor dem Tode nicht aufkommen« (SuZ, § 51, 254), und zwar nicht, weil es das nicht besser wüsste, sondern weil ihm schlicht die entsprechende Geistesgröße fehlt. Damit steht Heidegger in der Tradition des Heldenkults, insbesondere Yorck von Wartenburgs.

Dieser schrieb, der eigentliche Grund der Metaphysik, also der Lebensentfremdung, ist nicht die »strukturelle Differenziertheit des Lebens«¹⁰⁸, sondern Furchtsamkeit, auf Grund derer dem Drang zum Stilllegen des Lebensprozesses – dem Drang also zur »Selbstbehauptung« verstanden als Drang nach Sicherheit – nachgegeben wird: »Inmitten des Vergänglichkeitsgefühls sucht der Mensch einen unvergänglichen Halt behufs Selbsterhaltung«.¹⁰⁹ Es ist die kleinmütige Einstellung vor der eigenen Vergänglichkeit, welche zu Metaphysik und zu Entfremdung führt. Die metaphysische Einstellung beruht, so Yorck, auf einer »psychischen Voraussetzung«, die dem Leben inadäquate Charakterschwäche ist. Die dem Leben gegenüber jeweils eingenommene »willentlich[e] Haltung«, ob Hingabe bzw. – im Gegensatz zur *Selbsterhaltung* – *Selbstaufgabe* an das Leben oder »Zerreißen des

¹⁰⁷ Martin Heidegger, Karl Jaspers, *Briefwechsel 1920–1963*, hg. v. Walter Biemel u. Hans Saner, Frankfurt a. M. (u.a.): Vittorio Klostermann/Piper 1990, S. 28 [= Brief vom 27. Juni 1922].

¹⁰⁸ Yorck von Wartenburg, *Bewusstseinsstellung u. Geschichte*, S. 119.

¹⁰⁹ Ders., »Heraklit«, in: *Archiv für Philosophie* 9 (1959), S. 214–284, hier S. 229 [Dieses Fragment entstand etwa 1896].

Urteilsverbandes«¹¹⁰, ist bestimmt durch das mehr oder weniger ausgesprägte Bedürfnis nach Sicherheit und Halt im an sich haltlosen Strom des Lebens. Nichts anderes feierte Ernst Jünger Jahrzehnte später im Kontext der nationalsozialistischen ›Revolution‹ 1932: »Wer hier noch glaubt, daß dieser Vorgang [der Einbruch des Gefährlichen – S.K.] sich durch Ordnungen alten Stils bändigen läßt, gehört der Rasse der Besiegten an, die zur Vernichtung verurteilt ist.«¹¹¹

Yorck zufolge ist nur die geniale Persönlichkeit geschichtsbildend: »Wie nun aber die Individuen verschiedentlich begabt sind, wengleich innerhalb der nämlichen Grundbestimmtheit, so stellen sich im Laufe der Geschichte verschieden beanlagte Nationen dar [...]«¹¹², schreibt er in *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, einem kurz vor seinem Tod 1897 entstandenen Fragment. Beileibe nicht jeder Mensch, sondern nur geniale Persönlichkeiten, vermögen es, den Geschichtsverlauf zu bestimmen. Wenn Yorck weiter erklärt, die Fähigkeit, sich dem Fluss des Lebens zu stellen, sei durch den Bezug zum eigenen Tod bedingt, der es einem Menschen allererst ermögliche, ein Verhältnis zur Geschichtlichkeit herzustellen, so sind die Parallelen zu Heideggers Anthropologie schwerlich zu übersehen. Rom war zur Auseinandersetzung mit dem Leben unfähig, denn »seiner Bewusstseinsstellung nach ist Rom zeitlos, daher das ewige Rom keine Redensart. Darum ist es der Sitz der Metaphysik – im Gegensatz zur Transzendenz. Rom begreift nicht, wie kein Römer, den Tod.« Nur »die Figuren der titanischen Menschen [...], die sich von dem branddüsteren Hintergrund einer in Fluß gerathenen Geschichte abheben« und »deren Seele und Kraft nichts wie Bewegung ist«¹¹³, sind dem Leben, dem Wechselspiel also von Ganzem und Partikularem, von Einheit und Fülle gewachsen. Nur die Helden sind fähig, Halt zu entbehren und sich in mutiger Selbstaufgabe dem Leben zu stellen. Einzig sie vermögen es, der Bewegung standzuhalten, ohne dem Drang nach »Äternisierung«¹¹⁴ oder nach »Stabilisierung« nachzugeben. Nur Helden schließlich sind ob ihrer Anlage und ihres privilegierten Verhältnisses zum Tode zum Schöpferischen fähig, in der Lage also, dem leeren, routinierten wissenschaftlich-technischen Fortschritt Schöpferisches entgegenzusetzen.

Held ist, darin sind sich Yorck und Heidegger einig, derjenige, der eine bestimmte Begabung besitzt, welche in potenzierender Wechselwirkung mit der geographischen Umgebung die entscheidende und geschichtlich wirkungsmächtige Tat ermöglicht. Keine Tat ohne eine sich aus der Zugehörigkeit zum heimatlichen

¹¹⁰ Ders., *Bewusstseinsstellung u. Geschichte*, S. 16 u. 14.

¹¹¹ Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, Stuttgart: Klett-Cotta 1982 [1932], S. 59.

¹¹² Yorck von Wartenburg, *Bewusstseinsstellung u. Geschichte*, S. 26.

¹¹³ Rothacker (Hg.), *Briefwechsel*, S. 120 u. S. 252. Vgl. auch S. 61: »Die historischen Gegensätze in der Weite ihrer Vereinzelung befürden einer ich möchte sagen übernatürlichen synthetischen Kraft und nur Heroen besitzen sie, wie nur sie diese Gegensätzlichkeit empfinden d. g. in tiefstem historischen Sinne leben«.

¹¹⁴ Yorck von Wartenburg, *Bewusstseinsstellung u. Geschichte*, S. 14.

Boden entfaltende Anlage. Nur der lebensbejahende ›ganze Mensch‹ verfügt über einen Boden und umgekehrt nur insofern er über einen Boden verfügt, ist er ganzer Mensch. »Die Natur und Umgebung hat doch ein inneres Verhältnis des Einflusses auf den Menschengestalt. Hier stellt sich das Leben immer dar in fester Seinsgestalt. Nichts von dem bebenden Zauber alle Form überschreitender Vegetation unserer Heimat«¹¹⁵, schreibt Yorck am 13. April 1891 während seiner Reise in Rom. Die deutsche »all[e] Form überschreitend[e] Vegetation« beeinflusst die Fähigkeit, sich dem Leben hinzugeben, entscheidend. Nur diejenigen Nationen sind als »Heldenvölker«¹¹⁶ zu bezeichnen, die ihre Fähigkeit zum radikalen Urteil durch Taten beweisen. Doch diese Taten müssen psychisch und physisch verwurzelt sein und sind es nur im Zusammenspiel mit der Umwelt. So verwenden Yorck und nach ihm Heidegger das Wort ›Boden‹ nicht abstrakt als Synonym von ›Grundlage‹, sondern adeln gleichsam seine geographisch-nationalistische Bedeutung, indem sie es ins Psychische wenden. Die Zugehörigkeit zum Boden steht im engen Wechselverhältnis zur Bewusstseinshaltung (Yorck) bzw. zur Eigentlichkeit (Heidegger).

Insofern ist *Sein und Zeit* recht besehen kein »récit épuré de l'attitude humaine«¹¹⁷, es ist kein Buch für jedermann, sondern es ist an die Mutigen und Starken adressiert. Es ist adressiert an die Elite der hierarchisch strukturierten Volksgemeinschaft. Zurecht sagt Reinhard Linde:

Alle Daseinsbestimmungen Heideggers laufen auf die Gewinnung führungsfähiger ›Eigentlichkeit‹ hinaus, die mitnichten und ausdrücklichweise nicht alle Menschen erreichen können, da sie an die Bereitschaft des ›Vorlaufens in den Tod‹ geknüpft ist. Ist sie jedoch gewonnen, dann trennen Welten und Abgründe die eigentlichen Menschen von den uneigentlichen.¹¹⁸

In *Sein und Zeit* heißt es, modellhaft für eigentliches Handeln sei das Wählen eines »Helden«, mit kriegerischem Pathos umschrieben als »kämpfende Nachfolge und Treue zum Wiederholbaren« (SuZ, 385). Die Meinung wurde vertreten, die Wortwahl Heideggers in diesem Abschnitt von *Sein und Zeit* habe nichts gemein mit der Ende der zwanziger Jahre in der krisengeschüttelten Weimarer Republik verbreiteten Ideologie.¹¹⁹ Kann aber das Wort ›Held‹ auf ein Synonym von ›Vorbild‹ reduziert werden? Im krisenhaften Kontext der Weimarer Republik implizierte es zum einen demokratiefernen Elitismus, zum anderen die Verherrlichung von Opferbe-

¹¹⁵ Yorck von Wartenburg, *Italienisches Tagebuch*, hg. v. Sigrid von der Schulenburg, Darmstadt: O. Reichl 1927, S. 149.

¹¹⁶ Ders., *Bewusstseinsstellung u. Geschichte*, S. 26.

¹¹⁷ Salanskis, *Heidegger*, S. 17.

¹¹⁸ Reinhard Linde, *Bin ich, wenn ich nicht denke? Studien zur Struktur, Wirkung und Entkräftung totalitären Denkens*, Herbolzheim: Centaurus 2003, S. 57.

¹¹⁹ Z.B. Dastur, *Heidegger et la question du temps*, S. 85.

reitschaft und von Krieg. Bestätigt wird dies in Heideggers Text durch den Aufruf zur ›Treue‹ und zum ›Kampf‹. Gerade auf dem Hintergrund solcher Abstraktheit kristallisieren sich überdeutlich die ganz von Emotion und Pathos besetzten Begriffe wie ›Treue‹, ›Held‹, ›Kampf‹ in der Vorstellung jedes Lesers, der versucht, Heideggers Ausführungen konkret zu denken. Aus dem abstrakten Kontext erwachsen mit anderen Worten die ideologisch aufgeladenen Signalwörter mit verführerischer Kraft.

Geistiger Rassismus

Es verwundert nicht, dass Yorcks Auffassung Rassismus breiten Raum gibt. Sein Antisemitismus ist nicht peripher: Er ist gedanklich begründet und kommt in dieser Form wiederholt zum Ausdruck. Die »Bodenlosigkeit des jüdischen Gottesbewußtsein« ist nicht kulturell-soziale Konsequenz der »langjährige[n] Landlosigkeit der Exilierten«, sondern sie beruht auf »psychischen Voraussetzungen«.¹²⁰ Die jüdische Bodenlosigkeit ist psychische und physische in einem: Juden können zwar Land erwerben, aber einen Boden werden sie nie besitzen. Der »dünne[n] jüdische[n] Routine« fehle, im Gegensatz zu den »titanischen Menschen«¹²¹ wie Otto von Bismarck, Heinrich von Treitschke oder Arthur de Gobineau, die Yorck verehrte, »das Bewußtsein der Verantwortlichkeit für die Gedanken [...] wie dem ganzen Stamme das Gefühl psychischen und physischen Bodens«.¹²² Letztlich sei es die geistige Anlage, die es überhaupt ermögliche, von der natürlichen Umgebung beeinflusst zu werden. Laut Yorck fehlt den Juden diese Anlage, da sie psychisch von Naturlosigkeit, bzw. von »Abstraktion von jeder natürlichen Bestimmtheit«, geprägt seien: Das jüdische Bewußtsein entbehre jeglichen »natürliche[n] Band[es]«.¹²³ In seinem Brief vom 30. November 1888 ist die Rede von »Herrn Kaftan und Genossen«. Fünf Jahre später, in einem Brief vom November 1893, wird Spinoza auf Grund seines jüdischen Glaubens als Philosoph abqualifiziert:

Den Strom der Bewegung finde ich abgedämmt zu einem Teiche, der auch nicht einmal ein Mühlenrad treibt, bei Spinoza. Er war nicht umsonst Jude. An Stelle der Erfindung die Praxis des Brillenschleifens [...]. Der Jude stand damals nicht an der geschichtlichen Arbeit.¹²⁴

¹²⁰ Yorck von Wartenburg, *Bewusstseinsstellung u. Geschichte*, S. 16.

¹²¹ Rothacker (Hg.), *Briefwechsel*, S. 252.

¹²² Ebd., S. 254.

¹²³ Yorck von Wartenburg, *Bewusstseinsstellung u. Geschichte*, S. 16.

¹²⁴ Ebd., S. 74 u. 169.

Und dementsprechend lässt sich auch folgender Passus nicht auf Salon-Antisemitismus reduzieren:

Ich gratuliere zu jedem einzelnen Falle, wo Sie [Dilthey – S.K.] die dünne jüdische Routine, der das Bewußtsein der Verantwortlichkeit für die Gedanken fehlt, wie dem ganzen Stamme das Gefühl psychischen und physischen Bodens, von dem Lehrstuhle fern halten.¹²⁵

Dass Heideggers Auffassung, der Mensch bestimme sich über sein Handeln im volksgemeinschaftlichen Rahmen, ebenso Raum für rassistische Schlussfolgerungen bietet, legt seine Rede von den »erd- und bluthaften Kräfte[n]« (GA 16, 112) des deutschen Volkes nahe.

Zu nennen ist in diesem Zusammenhang auch der 2010 erschienene Briefwechsel zwischen Heidegger und seinem Freiburger Kollegen, dem Kunsthistoriker Bruno Bauch. Hier liegt wichtiges neues Material zur Diskussion um Heideggers Rassismus und Antisemitismus vor. Als Bauch in seinem Brief vom 14. Juni 1936 die Frage des ehemaligen jüdischen Assistenten Heideggers, Werner Brock, der inzwischen nach Cambridge emigriert war, übermittelte: ob er an Heideggers Sommerseminar in Freiburg teilnehmen könne, ob das »überhaupt möglich sei« und ob denn »gereinigt würde«, antwortet Heidegger: »Brock – ich glaube nicht, daß er im Seminar arbeiten kann. Merkwürdig, wie da doch dem Juden etwas fehlt. Unsereiner käme doch nie auf den Gedanken, so eine Frage zu stellen.«¹²⁶ Ohne Heidegger die Daumenschrauben anlegen zu wollen, stellt sich doch die Frage, ob die Unterstellung, ein Deutscher sei niemals so anmaßend wie ein Jude, lediglich ein weiteres Beispiel für den diffusen Salon-Antisemitismus des Denkers ist?

Dass in Heideggers Texten biologischer Rassismus sporadisch, nicht aber systematisch zum Ausdruck kommt, lässt jedenfalls nicht darauf schließen, dass Heidegger sich rassistische Ideologie denkerisch nie zu eigen machte.¹²⁷ Biologischer Rassismus war vor wie während des Nationalsozialismus unentwirrbar mit geisti-

¹²⁵ Rothacker (Hg.), *Briefwechsel*, S. 254. Bereits Erich Voegelin sah die antisemitische Bedeutung des Boden-Begriffs bei Yorck und Heidegger in seinem 1933 veröffentlichten Buch *Rasse und Staat*. Im Abschnitt über »Die Juden als Gegenidee« geht er auf die vermeintliche Bodenlosigkeit der Juden ein und verweist in einer längeren Anmerkung auf die Korrespondenz zwischen Dilthey und Yorck, sowie auf Heidegger (Erich Voegelin, *Rasse und Staat*, Tübingen: Mohr 1933, S. 197, Fußnote 2).

¹²⁶ Martin Heidegger/Kurt Bauch, *Briefwechsel 1932–1975*, Freiburg/München: Karl Alber 2010, S. 31 f. Vgl. dazu Karl Jaspers' Brief vom 22. Dezember 1945 an Friedrich Oehlkers: »Nach Mitteilungen Brocks, die ich damals unmittelbar mündlich erhielt [zum Zeitpunkt von Brocks Exil – S.K.], hat sich Heidegger ihm gegenüber einwandfrei benommen. Er hat ihm durch freundliche Zeugnisse das Fortkommen in England erleichtert« (Heidegger/Jaspers, *Briefwechsel 1920–1963*, S. 271).

¹²⁷ Siehe zu dieser Auffassung beispielsweise: Florian Grosser, *Revolution denken. Heidegger und das Politische 1919–1969*, München: C. H. Beck 2011. Grosser spricht von Heideggers »chauvinistische[m]

gem Rassismus verbunden.¹²⁸ Nicht erst im Nationalsozialismus verwiesen die Vertreter eines gleichsam psychologischen Rassismus in Bezug auf die Rasse über die Bedeutung des »Blutes« hinaus auf die Bedeutung der »Seele«. So vertrat Otto Weininger den Standpunkt, die jüdische Rasse sei biologisch nicht zu definieren, sondern nur psychologisch: »die *anthropologische* Frage nach der Entstehung des Judentums ist wahrscheinlich eine unlösbare [...]. Sie zu behandeln besitze ich nicht das nötige Wissen; was hier in Kürze, aber bis zu möglicher Tiefe analysiert werden soll ist nur die psychische Eigenheit des Jüdischen.«¹²⁹ In ähnlicher Tradition steht Ludwig Ferdinand Clauß, der sich in den 1920er Jahren mit seinen Ausführungen zur Rassenpsychologie einen Namen machte. Seine Auffassung, Heldentum sei das ausgezeichnete Merkmal der »nordischen Rasse«, fand im Nationalsozialismus deshalb große Resonanz,¹³⁰ weil viele Intellektuelle im »geistigen« Rassismus eine Alternative sahen zu dem als zu primitiv, zu trivial und unter ihrer Würde als geistiger Elite empfundenen biologisch-materialistischen Rassismus. Pierre Bourdieu verwies bereits vor dreißig Jahren darauf, der »philosophisch[e] Aristokratismus« vollziehe als »höchst[e] Form des akademischen Aristokratismus«¹³¹ »eine[n] klaren Schnitt zwischen heiligem und profanem Wissen, dieses Prinzip der Bemühungen jeder Spezialistenzunft, die sich das Monopol auf ein geheiligtes Wissen oder eine geheiligte Praxis sichern will, indem sie die anderen zu den *Profanen* erklärt.«¹³²

3. Wahrheit als Kampf

Strategie der Flucht

Die Auffassung, es gebe Menschen, die von Natur aus dazu befähigt sind, den Geschichtsverlauf zu bestimmen, radikalisiert Heidegger, indem er intellektuelle Fluchtstrategien vor der Eigentlichkeit ausmachen zu können glaubt. Diese Fluchtstrategie begründet die Notwendigkeit eines philosophischen Kampfes. So

Elitismus« (S. 143) und vertritt die Meinung, dieser sei mit der im Nationalsozialismus »dominante[n] Spielart« (ebd.) des Rassismus nicht vereinbar.

¹²⁸ Faye, *Heidegger. Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie*, S. 40–48. Edouard Conte/Cornelia Essner, *La quête de la race. Une anthropologie du nazisme*, Paris: Hachette 1995, 2. Kapitel.

¹²⁹ Otto Weininger, *Geschlecht und Charakter: Eine prinzipielle Untersuchung*, Wien/Leipzig: Braumüller 221921 [1903], S. 401 f.

¹³⁰ Vgl. Conte/Essner, *La quête de la race*.

¹³¹ Pierre Bourdieu, »Zensur und Formgebung«, in: Ders., *Was heißt Sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches*, übers. v. Hella Beister, Wien: Braumüller 1990 [1982], S. 117–145, hier S. 135.

¹³² Ebd., S. 127.

fragt er in seiner bereits genannten Marburger Vorlesung vom Wintersemester 1923/24, warum das Bewusstsein zum Hauptgegenstand Husserls geworden sei. »Welche Sorge motiviert die Ausbildung des Bewußtseins als Thema« (GA 17, 59) bei Husserl und allgemein in der Philosophie? Husserl sei von der »Sorge um *erkannte Erkenntnis*« geleitet, dem Anspruch nämlich, das philosophisch »ganz Ursprüngliche« (GA 17, 60 u. 59) zu erfassen. Diesen Anspruch auf Voraussetzungslosigkeit habe er von den mathematischen Naturwissenschaften übernommen. Der »Grundcharakter« mathematischer Naturwissenschaft sei ihre »Strenge« und die Tatsache, »daß ihre Ergebnisse in Gesetzen formulierbar sind«. Sie zeichnet sich also durch ihre Gesetzmäßigkeit und die entsprechende »Verbindlichkeit« (GA 17, 65) aus. Das mag zunächst nach einer Qualifizierung der Mathematik als bloß formalem Schema aussehen, womit Heidegger nicht im Gegensatz zu den Vertretern rationaler Naturwissenschaft stehen würde. So hatte Bertrand Russell pointiert gesagt: »Mathematik lässt sich definieren als das Fachgebiet, in dem wir niemals wissen über was wir reden, noch ob das was wir sagen wahr ist.«¹³³ Doch Heidegger diskreditiert die mathematische Naturwissenschaft als eine Machtstrategie, indem er die Idee der Gültigkeit als ein Vorurteil entlarven zu können glaubt. Dabei »könnte [es] sein, daß die Idee der absoluten Gültigkeit sinnlos ist und daß trotzdem oder vielmehr gerade deshalb Wissenschaft möglich ist« (GA 17, 96). In verblüffend pauschaler Weise argumentiert Heidegger, dass es der Anspruch auf Gültigkeit *an sich* gewesen sei, der der mathematischen Naturwissenschaft zu ihrem Erfolg verholfen habe. Indem die an der Mathematik orientierten Naturwissenschaften »von vornherein die Idee der *Gültigkeit* der Idee von *Wahrheit* [gleich]gesetzt« (ebd.) haben, blenden und verführen sie. Nicht ihre rationale Logik fordert Anerkennung, sondern die Logik der Gesetzmäßigkeit sei ein Machtinstrument, eine historisch fatale Form der »Bemächtigung« (GA 17, 65). Auf Grund der »Einbettung der Wahrheit in das Dasein« (GA 17, 120) ist die Erfassung der Wahrheit nicht Sache menschlicher Vernunft und so ist es nur konsequent, wenn Heidegger 1929 in seiner Freiburger Antrittsrede fordert, »die Idee der ›Logik‹ selbst [...] im Wirbel eines ursprünglichen Fragens«¹³⁴ untergehen zu lassen.

Die Strukturen der Wirklichkeit seien vom Menschen immer schon auf eine bestimmte Weise »entworfen« (vgl. SuZ, 145) und dementsprechend richte sich das Dasein nicht nach der Wahrheit, denn Wahrheit sei immer nur eine bestimmte Verhaltensweise. Auch die Mathematik sei dem Menschen nicht von Natur aus eingepägt, sondern er präge sie der Natur auf. Am Verfall der »Öffentlichkeit« an eine dinghafte, szientistische Weltsicht, die den Zugang zum Sein verstellt, glaubt

¹³³ Bertrand Russell, *Mysticism and Logic*, Nottingham: Spokesman 2007 [1918], S. 75: »Mathematics may be defined as the subject where we never know what we are talking about, nor whether what we are saying is true.« [Übers. S.K.]

¹³⁴ Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann ¹⁶2007 [Antrittsvorlesung Freiburg 1929], S. 40.

Heidegger, einen uneigentlichen Vollzug des Daseins auszumachen, den er auf eine vorgängige Auslegung des Seins bei Descartes zurückführt.

So ergebe sich die Vorherrschaft der mathematischen Naturwissenschaft aus der *Kraft und Macht* ihres bodenlosen Anspruchs auf Verbindlichkeit. Der Mensch anerkenne nicht die Mathematik, sondern er »verfalle« ihr. Heidegger bedient sich in seiner Charakterisierung der Mathematik und der auf ihr beruhenden Naturwissenschaften des Registers der Blendung, der Versuchung, der Täuschung und behauptet, diese Wissenschaft »imponiere« lediglich ob ihrer scheinbaren Allgemeingültigkeit:

Die *Verbindlichkeit* dieser Sätze [der naturwissenschaftlichen – S.K.] ist so vorwaltend und zugleich im menschlichen Dasein so imponierend, daß es das eigentliche Motiv darstellt, das dazu führt, die Idee dieser Wissenschaft zu verabsolutieren. (GA 17, 65)

Die mathematische Naturwissenschaft erobere allerdings nur diejenigen, die sich ihr nicht zu widersetzen vermögen oder es nicht wollen. Im Bereich der Wahrheit geht es, so Heidegger, weniger um Erkenntnis als um »Entscheidung« (GA 17, 71), also um einen Willensakt, da die Sorge niemals »von der reinen Liebe zur sachlichen Erkenntnis«, wie Husserl es einmal formuliert hatte, geleitet, sondern Sache existentieller Haltung sei. Indem Husserl sich »für die Behandlungsart [des Bewusstseins – S.K.] als eine *exakt* wissenschaftliche« (GA 17, 79) entscheide, lasse er sich gleichsam vom »theoretischen Erkennen« willig verführen.

Das Nicht-Erkennen glaubt Heidegger als ein Mittel zum Zweck der Flucht enthüllen zu müssen:

Das Versäumen ist nicht einfach ein Auslassen, sondern sofern der Sorge um das Besorgte zu tun ist, ist es ihr auch um das Versäumte zu tun. Die Sorge sorgt dafür, daß das Versäumte eigentliches Versäumtes bleibt und daß das Versäumte ihr nicht wieder in den Weg kommt. (GA 17, 90)

So sieht Heidegger die Selbstentfremdung nicht nur im Leben selbst strukturell angelegt, sondern er betrachtet sie als Stütze aller, die sich dem Leben nicht zu stellen vermögen. Die allgemeine Gesetzmäßigkeit ist für ihn armselige Strategie derjenigen, die sich dem Leben als Endlichkeit und dem Sein-zum-Tode nicht stellen wollen. Die Aussage: »Die Sorge um erkannte Erkenntnis ist nichts anderes als *die Angst vor dem Dasein*« (97), und damit sei sie gleichzeitig »Flucht vor dem Dasein als solchem« (111) bildet den Höhepunkt der Vorlesung. So entspringt die »Generalherrschaft des *Theoretischen*« (87) nicht der Suche nach Erkenntnis und Wahrheit, sondern sie ist Ausdruck einer »Stimmung«, der Furcht vor der Endlichkeit und Faktizität des Lebens, sie ist also letzten Endes Ausdruck einer Kleinmütigkeit, die dazu führt, sich theoretischer Erkenntnis als Anker zu bedienen. Wenn also der Phänomenologe Husserl das transzendente Subjekt, das »Ich«, das er in Anschlag

bringt, nicht hinterfragt, dann ist dieses auf Selbstreflexion beruhende Verhalten für Heidegger Flucht. Jener »Boden«, »auf dem einzig nach dem Sein des Intentionalen gefragt werde könnte«¹³⁵ und der den »faktisch existierenden Mensch« bestimmt, ist also ein bestimmtes Verhalten, eine Art und Weise, in der Welt zu sein.

Es gilt, Wahrheit als Glaube einer je geschichtlich gewachsenen, geographisch gebundenen Volksgemeinschaft im Kampf gegen bodenlose Wahrheitsansprüche zu behaupten. Nicht erst auf 1929 und das Treffen Heideggers mit Cassirer in Davos trifft zu, was Hassan Givsan schrieb: dass Heidegger »im Geschehen des Weltkriegs das erblickt, was er gegen die Kulturphilosophie als Aufgabe der Philosophie ansieht, nämlich das Zurückwerfen in die Härte des Schicksals«.¹³⁶ Damit wird Philosophie im tradierten Sinne hinfällig und es ist konsequent, dass Heidegger bereits 1921 in einem Brief an Karl Jaspers schreibt, er sei kein Philosoph.¹³⁷

Für Heidegger sind rationale Wahrheit und wissenschaftliche Objektivität Ausdruck der Metaphysik der Subjektivität und der Moderne. Sie müssen zur Wiederengewinnung echter Gemeinschaft beseitigt werden.

Wahrheit als Kampf

Mit der »Flucht« (GA 61, 109) vor dem *Prozesshaften* des Lebens in die jeweiligen Inhalte unseres Handelns ist der Beweggrund der Philosophiegeschichte benannt. Das »heutige Dasein« ist deshalb »*ontologisch verbaut*« und »in diesem seinem Verbautsein zu erschüttern« (GA 17, 113), weil die meisten Menschen dem Dasein ausweichen. Weil die Suche nach Erkenntnis sich nicht aus einem allgemeinen Streben nach Wahrheit ergibt, sondern nur eine auf Angst beruhende Strategie ist, muss eine Gegenstrategie entwickelt werden. Das ist der Grund, warum die Kritik der Tradition, laut Heidegger, »wesenhaft« (SuZ, 112) zur ontologischen Fragestellung gehört. Nachdrücklich wies Heidegger in seinem Hauptwerk darauf hin, dass »erst in der Durchführung der Destruktion der ontologischen Überlieferung [...] die Seinsfrage ihre wahrhafte Konkretion« (SuZ, 26) gewinne. Aber schon früher – beispielsweise in Rezension von Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen*¹³⁸ –

¹³⁵ Heidegger, GA 21, S. 150.

¹³⁶ Givsan, *Zu Heidegger: Ein Nachtrag*, S. 29.

¹³⁷ »Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith«, in: Dietrich Papenfuss (Hg.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Frankfurt a. M. 1990, S. 28 f. [= Brief vom 19. August 1921].

¹³⁸ Martin Heidegger, »Anmerkungen zu Karl Jaspers' ›Psychologie der Weltanschauungen‹ (1919/21)«, in: Ders., *Wegmarken*, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Bd. 9 der GA, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann ³2004 [1976], S. 1–44. Vgl. zum Begriff der »Destruktion«: Dermot Moran, »Die Destruktion der Destruktion. Heideggers Versionen der Geschichte der Philosophie«, in: Christoph Jamme/Karsten Harris (Hg.), *Martin Heidegger. Kunst – Politik – Technik*, München: Wilhelm Fink 1992, S. 295–318, hier S. 295 f. Jean Grondin, »Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion«, in: Thomas

spricht er von der Notwendigkeit der »Destruktion« als »Grundstück phänomenologischen Philosophierens« (GA 59, 35), um die traditionellen Denkkategorien zu sprengen.

Mit Blick auf die Ausführungen in *Sein und Zeit*, wo es nüchtern heißt, die Geschichte müsse »aufgelockert« und dann »abgelöst« (SuZ, 22) werden, ist immer wieder die Auffassung vertreten worden, die Methode der phänomenologischen Destruktion sei nicht polemisch, sondern epistemologisch zu verstehen. Gewiss, der Begriff der Destruktion *an sich* kann trotz seiner polemischen Konnotationen auf Begrifflichkeiten wie die der »De-konstruktion« oder der »Kritik« verweisen. Heidegger scheint das zu bestätigen, wenn er zu Beginn der 1920er Jahre in einer Vorlesung erläutert, die Destruktion sei »kein bloßes Zertrümmern, sondern »gerichteter Abbau.«¹³⁹ Es wurde in der Forschung zudem auf die Parallelen zwischen Heideggers Destruktion und Husserls Verständnis der geschichtlichen Besinnung verwiesen, als archäologisches Unterfangen und als Gegenarbeit zur »Sedimentierung bzw. Traditionalisierung« (Krisis, 52; vgl. 71). Die seit etwa Mitte der 1920er Jahre zunehmende Auseinandersetzung Husserls mit der Frage, worauf der Entschluss zur Reduktion gründe, und sein allmählicher Verzicht auf überzeitliche Geltung seines philosophischen Ansatzes, war in der Tat auch Reaktion auf Heideggers Forderung in *Sein und Zeit*, die Seinsfrage habe geschichtlich zu sein, um uns in »der positiven Aneignung der Vergangenheit in den vollen Besitz der eigensten Fragemöglichkeiten zu bringen« (SuZ, 21). Husserl entwickelte daraufhin den Gedanken vom »in der theoretischen Praxis sich instinktiv-unreflektiert vollziehende[n] Verwandlungsprozeß der Methode« (Krisis, 45), der dazu geführt habe, dass die Ideengeschichte maßgeblich von Vergessenheit geprägt sei. Wenn Husserl in der *Krisis* die Tradition als Verdeckungsgeschichte beschreibt, in der Ergebnisse ohne Frage nach ihrer Herkunft übernommen werden, dann mag das an Heideggers Aussage anklängen, die Tradition überliefern alles im Gewand der Selbstverständlichkeit und man ver falle an die »mehr oder minder ausdrücklich ergriffen[e] Tradition« (SuZ, 21). Der Ursprung der überlieferten Begriffe, Behauptungen, Analysen usw. werde, so die zeitkritische Feststellung, nicht hinterfragt. Auch wenn Husserl die Tatsache, dass die Vorurteile einer objektivistischen bzw. naturalistischen Weltauffassung die Oberhand gewinnen, teilweise der »Faulheit« der Vernunft bzw. einer in Europa verbreiteten Müdigkeit zuschreibt¹⁴⁰, erinnert dies an Heideggers Flucht-Interpretation.

Rentsch (Hg.), *Martin Heidegger, »Sein und Zeit«*, Berlin: Akademie Verlag 2001, S. 1–27. Hans-Georg Gadamer, »Destruktion and deconstruction«, in: Hubert Dreyfus (Hg.), *Heidegger reexamined*, New York: Routledge 2002, S. 72–83.

¹³⁹ Heidegger, GA 59, S. 35. Vgl. Françoise Dastur, *Heidegger et la question du temps*, Paris: PUF 1990, S. 82: »Destruktion« definiert Dastur als »eine kritische Dekonstruktion der gängigen Begriffe, um die Ursprünge dieser Begriffe freizulegen«.

¹⁴⁰ Vgl. Fußnote 155, S. 158 der vorliegenden Studie.

Es ist indes keine terminologische Nuance, wenn Heidegger in weit polemischerem Ton als Husserl von der »Verhärtung« der Tradition und ihrer notwendigen »Destruktion« spricht und eben nicht wie Husserl von »Desedimentierung«. Es ist nicht unbedeutend, wenn ein »Autor, der das Wort wie eine Monstranz vor sich herträgt«¹⁴¹ und der sehr genau um die Herkunft der Wörter und ihre Konnotationen weiß, sich für die »Härte des Ausdrucks« (SuZ, 39) entscheidet. Darüber hinaus stellte sich für Heidegger die Aufgabe der Auseinandersetzung mit der Geschichte in radikaler Abwendung von Husserl, und zwar aus der bereits angedeuteten Einsicht, dass keine philosophische Methode »letzursprünglich« sein könne, sondern jede ein »Element der *faktischen Lebenserfahrung*«¹⁴² sei. Bei Husserl dagegen entspricht dem Aufdecken eines »ursprüngliche[n] Denken[s]« (Krisis, 46) nicht das Programm einer »Aktionsphilosophie«¹⁴³, die bestrebt ist, das Universitäre als Inbegriff des Falschen, Verweichlichten und Feigen zu verwerfen: Auch 1934 ist Husserl noch bestrebt, wie er es dem Präsidenten des 8. Internationalen Philosophie-Kongresses in Prag mitteilte, die »Allgemeinschaft der irdischen Menschheit aus dem Geiste der autonomen Vernunft« zu sichern. Er war nicht bereit, sein Verständnis des Menschen als ein »Dasein aus der Autonomie«¹⁴⁴ aufzugeben. Dementsprechend ist ihm die neuzeitliche Entwicklung und die mit ihr verbundene Internationalisierung nicht Quell gefährlicher Heimatlosigkeit und des Verlusts der Wurzeln, sondern eine positive Erweiterung des geschichtlichen Horizonts.

In Heideggers Augen ist und bleibt Husserls Ideal der Voraussetzungslosigkeit naiv, weil es die historische, gerade nicht voraussetzungslose Grundverfassung des menschlichen Lebens verfehle. Dass die Seinsfrage ihre wahrhafte Konkretion erst mit der Destruktion gewinne, hängt mit Heideggers Auffassung von der »elementar[en] Geschichtlichkeit des Daseins« (SuZ, 20) aufs Engste zusammen, des Daseins, dessen Sein letzten Endes im Schicksal der Volksgemeinschaft beruht. Bereits 1910 hatte Heidegger als gerade 23-Jähriger geschrieben:

Schon die fast erdrückende Tatsache, daß die meisten Menschen, auf sich selbst gestellt, die Wahrheit nicht finden, nicht erringen wollen, sie vielmehr ans Kreuz schlagen, entzieht der Möglichkeit einer individualistischen Ethik jedes Fundament.¹⁴⁵

¹⁴¹ Robert Minder, »Heidegger und Hebel oder die Sprache von Meßkirch«, in: Ders., *Dichter in der Gesellschaft. Erfahrungen mit deutscher und französischer Literatur*, Frankfurt a. M.: Insel ³1983, S. 234–294, hier S. 210.

¹⁴² Heidegger, GA 59, S. 35 u. 36.

¹⁴³ Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit*, München: Carl Hanser ²2008 [1994], S. 212.

¹⁴⁴ Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, Bd. 27 der Hua, hg. v. Thomas Nenon u. Hans Rainer Sepp, Dordrecht (u.a.): Kluwer Academic 1989, S. 240.

¹⁴⁵ Zitiert nach Linde, *Wer bin ich, wenn ich nicht denke?*, S. 59.

Vierzehn Jahre später stellte Heidegger seinen Studenten die Frage: »Ist es denn so ausgemacht, daß menschliches Dasein um jeden Preis die Wahrheit kennenlernen will?« (GA 17, 97) Die meisten Menschen flüchten vor ihrem Dasein und tragen dazu bei, dass der Grund des Daseins verbaut und verdeckt wird (siehe GA 17, S. 83 ff.). Das Dasein ist »als etwas zu sehen, das durch seine eigene Geschichte verdeckt wird, durch die Geschichte seiner Art und Weise, sich auszulegen« (GA 17, 117). Weil das Dasein sich nicht auf allgemeingültige Wahrheit berufen kann, sondern Wahrheit unweigerlich eine Strategie des Daseins ist – eine in das Dasein eingebettete Wahrheit (GA 17, 120) – deshalb gestaltet sich die Suche nach ihr als Kampf zwischen Feigen und Helden, zwischen Besiegten und Siegern, zwischen Sklaven und Herrschern. Philosophie ist in erster Linie Kampf gegen diejenigen, die unfähig sind, das Leben als Kampf zu leben und als Handeln aus dem eigenen Schicksal. Die Allgegenwärtigkeit kämpferischer Rhetorik in der Marburger Vorlesung von 1923/24 verweist genau auf diesen Zusammenhang: »Hauptschlag« (GA 17, 95), »zurückstoßen« (97), »erzwingen« (115), »erschüttern« (113), »Herrschaft« (116). Es ist die Aufgabe der Starken, den wahren Antrieb der Geschichte aufzuzeigen: »Von vorneherein ist die geschichtliche Orientierung der Destruktion nicht ein Durchlauf einer Reihe von Weltanschauungen, vielmehr ist die Destruktion ein Kampf mit der Vergangenheit« (GA 17, 122). Es muss also ein Abbau und damit auch eine Bloßstellung derjenigen Menschen vollzogen werden, die nicht in der Lage sind, dem eigenen Tod in die Augen zu sehen.

Wenn der Blick auf das Positive gerichtet ist, so besagt das nicht, die Destruktion solle eine Verbesserung bringen in dem Sinne, daß sie das Richtige vom Falschen schiebe. Die Abschätzung der Daseinsgeschichte auf Wahrheit und Falschheit ist ein Mißverständnis der Erkenntnisart des philosophischen und theologischen Wahrheitssinnes« (GA 17, 118).

So ist Wahrheit recht besehen Kampf und es ist nicht übertrieben zu sagen, dass bereits 1923/24 »zum innersten Kern der Heidegger'schen Ontologie die Gewalt gehört, und zwar so, daß die Gewalt konstitutiv ist für das Geschehen der Wahrheit im Sinne Heideggers«. ¹⁴⁶ Menschen seien im Hinblick auf die Fähigkeit zur Erkenntnis und ihre Fähigkeit, authentisch zu leben, auf Grund von Anlage und Umwelt nicht gleichgestellt. Denjenigen, die nicht begabt sind, sei auch nicht durch Erklärungen zu helfen, da Begriffe in Bezug auf das Leben immer »verspätet« sind; diese Menschen verstünden nur Schmerz: »Leider ist die Menschheit so geartet, daß Schmerzen das allein ganz wirksame paedagogische Mittel sind«, ¹⁴⁷ schrieb Yorck an Dilthey in seinem Brief vom 13. Januar 1887. Yorck und Heidegger nach

¹⁴⁶ Givsan, *Zu Heidegger: ein Nachtrag*, S. 22.

¹⁴⁷ Rothacker (Hg.), *Briefwechsel*, S. 66.

ihm vertreten einen »Heroenkultus«¹⁴⁸ im Sinne des von ihnen bewunderten schottischen Historikers Thomas Carlyles. Carlyle hatte in einem seiner zwischen 1837–1840 gehaltenen Londoner Vortragszyklen erklärt: »es gibt keine [...] sittlichere Handlung zwischen Menschen, als die der Herrschaft und des Gehorsams.«¹⁴⁹

¹⁴⁸ Fritz Kaufmann, »Die Philosophie des Grafen Paul von Wartenburg«, in: Edmund Husserl (Hg.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. IX, Halle a. d. S. 1928, S. 1–236, hier S. 35.

¹⁴⁹ Ebd., S. 39.

Bilanz

Husserl hatte mit seiner Bewusstseinstheorie nach einer Möglichkeit gesucht, die Bewusstseinslebnisse unmittelbar zu erfassen und dabei die Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt zu überwinden. Das veranlasste nicht nur Max Scheler zu der Hoffnung, man könne in absehbarer Zeit Wissenschaftlichkeit und Leben wieder in Einklang bringen und so aus der positivistischen Verengung herausfinden. Heidegger wollte dasselbe Ziel erreichen, auf allerdings radikalere Weise als sein Lehrer Husserl es versucht hatte. Seine Kritik an Descartes entspricht dieser Absicht. Die Phänomenologie sollte gestützt auf die cartesianische Tradition ihrem Ziel, das Leben wissenschaftlich zu erfassen, gerecht werden; diese Tradition aber und Husserl gesamtes Denken waren, wie es Heidegger sah, zu eng der Rationalität verhaftet, um der Aufgabe gerecht zu werden. Der Angriff auf Descartes galt also der Phänomenologie und insbesondere der Methode der Reduktion als dem verfehlten und in sich widersprüchlichen Versuch, gegenüber dem Bewusstseinsleben eine objektive Perspektive zu finden. Die objektive Perspektive hielt Heidegger für eine grundlegende Illusion; die eigene Geschichtlichkeit zu übersehen und zu glauben, aus der Subjektivität ließen sich absolute Begründungen ableiten, war für ihn der grundlegende Fehler, der aus einer verkehrten Fixierung auf Theorie resultieren musste. Im ›vorstellenden‹ Verhältnis zu sich selbst hatte schon der junge Heidegger das verhängnisvolle cartesianische Erbe gesehen. Dieses Gegenständlichkeitsdenken sei verantwortlich dafür, dass menschliches Dasein als besondere *Existenzform* übersehen wurde. Heideggers Entcartesianisierung der Phänomenologie verbindet so von Anfang an die epistemologische und die praktische Perspektive.

Wenn der cartesianischen Subjektivität als *fundamentum inconcussum* das Gegenmodell des ›In-der-Welt-Sein‹ entgegengesetzt wird, dann impliziert das nicht nur eine neue Interpretation der Wahrheit, sondern auch eine neue Auffassung davon, was Handeln zu sein habe. Das ›Selbst‹ als Gegenmodell zum Subjekt begreift sich nicht als ›Funktionär der Menschheit‹, sondern als Mitglied einer Volksgemeinschaft. Wenn aber gemäß Heideggers Philosophie nichts anderes die Mitglieder einer Volksgemeinschaft zusammenhält als die Endlichkeit ihres Daseins, die sie an ihre eigentliche Umwelt, ihre Wurzeln bindet, dann wird die ihnen eigene Faktizität zum Universalen erhoben und damit der Anspruch auf Normen, die für alle Menschen gelten, abgelehnt. Heideggers Ausgangspunkt ist grundsätzlich eine solche nicht abweisbare Partikularität. Seine Existenzialanalytik erhebt zwar den Anspruch, die menschliche Existenz im Allgemeinen zu beschreiben, aber sie be-

schreibt nicht *Verhaltensweisen*, die allen Menschen gemein sind, sondern *Verhaltenstrukturen*, die inhaltlich nicht festgelegt ganz durch die Partikularität des Gegebenen bestimmt werden. Es ist dann nur konsequent, die aus der Tradition des Abendlandes gewachsene Kategorie der Gattung ›Mensch‹ mitsamt ihrer universellen Implikationen zugunsten der Kategorie des Daseins zu negieren. Wenn Heidegger die ›tatsächliche Lebenserfahrung‹ als ein wesentlich historisches Phänomen bezeichnet, so will er die Unvergleichbarkeit der Lebenserfahrungen betonen. Allerdings lassen sich die Lebenserfahrungen innerhalb einer Volksgemeinschaft doch vergleichen. Die Bindung zwischen unabweisbarer Singularität des Daseins und Gemeinschaft ruht für ihn daher untrennbar in der Geschichtlichkeit. Marcuse sieht Heideggers Begriff der Geschichte als »an existential category« »which is rather immune against the specific material and mental conditions which make up the course of history«. ¹⁵⁰ Wo keine allgemeingültigen Kriterien ausgemacht werden können, die menschliches Verhalten erklärbar und vergleichbar machen, muss der Mensch als Sein-zum-Tode dem Schicksal als einer bleibenden Kategorie verhaftet und ausgeliefert bleiben, einem Schicksal also, das durch keine Philosophie mehr formbar, diese als bedeutungslos erweist.

¹⁵⁰ Marcuse, *Heideggerian Marxism*, S. 168.

FÜNFTER TEIL:
DESCARTES, GEGENBILD ODER PATRON
DES TOTALITARISMUS?



I. Anti-Cartesianismus im Nationalsozialismus

1. Der Pariser Descartes-Kongress von 1937

Anfang August 1937 fand in Paris ein großer internationaler Descartes-Kongress mit mehreren hundert Teilnehmern zum 300. Jubiläum des *Discours de la méthode* statt. Daran beteiligte sich »in quasi militärischer Organisation«¹ auch eine vom »Reichsministerium für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung« (REM) zusammengestellte und als »deutsche[r] geistige[r] Einsatz« konzipierte, Delegation, deren Leitung, auf Vorschlag des offiziellen Nazi-Ideologen Alfred Bäumler, Hans Heyse übernahm. Ziel der Delegation war es, so Heyse in einem Brief an Reichserziehungsminister Bernhard Rust, das »deutsch[e] nationalsozialistisch[e] Wollen [...] in und kraft der inneren Auseinandersetzung mit der herrschenden Wissenschaftsideologie«² zu behaupten. Dem NS-Regime waren also die französischen Feierlichkeiten willkommene Gelegenheit zur ideologischen Propaganda. Auf Grund machttinterner Rängeleien, fiel diese allerdings nicht so einheitlich und ideologisch effektiv aus, wie geplant.

Heyse beabsichtigte, die namhaftesten Vertreter der neuen deutschen Philosophie in Paris antreten zu lassen: Oskar Becker, Carl Schmitt, Alfred Bäumler, und Martin Heidegger als »Descartes-Kritiker«.³ Doch schließlich trat in Paris weder »die erste Garnitur der deutschen Philosophie vor die Weltöffentlichkeit, noch trat sie in der weltanschaulichen Geschlossenheit ›Deutscher Philosophie‹ auf, wie sie etwa Heidegger vorschwebte«.⁴ Tatsächlich hatte sich Heidegger in einem Brief vom 14. Juni 1937 an den Rektor der Universität Freiburg beglückwünscht, das Reichserziehungsministerium auf die ideologisch-politische Bedeutung des Kongresses als »Vorstoß der herrschenden liberal-demokratischen Wissensauffassung« aufmerksam gemacht und sich für eine frühzeitige Aufstellung einer »wirkungskräftige[n]

¹ Zitiert nach Fariás, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, S. 331 u. 333. Er stützt sich auf »Dokumente des Reichsministeriums für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung«, die sich im Zentralen Staatsarchiv Potsdam befinden unter der Signatur: REM 49.01 (2940); ebenso auf Dokumente der Hoover Foundation unter der Signatur »Kongreß-Zentrale«. Hier handelt es sich um einen Brief von Hans Heyse an das Reichserziehungsministerium (REM) vom 4. August 1936.

² Zitiert nach ebd., S. 331.

³ Ebd.

⁴ Thomas Laugstien, *Philosophieverhältnisse im deutschen Faschismus*, Hamburg: Argument 1990, S. 170.

deutsche[n] Vertretung«⁵ ausgesprochen zu haben. An der Delegation wolle er aber schließlich nicht teilnehmen, weil das Ministerium seine Hinweise unbeantwortet gelassen habe. Da für ihn »nur der *ursprüngliche* Wille der *deutschen* maßgebenden Stellen, mich bei der deutschen Delegation zu sehen bzw. nicht zu sehen«, entscheidend sei und gewiss »nicht der Wunsch der französischen Kongreßleitung«⁶, habe er sich gegen eine Teilnahme an dem Ereignis entschieden. Offenbar hätte Heidegger gerne an dem Kongress teilgenommen, wozu er sich in besonderem Maße berufen sah, aber er war pikiert und in seinem Stolz verletzt.

Im Spiegel-Interview aus dem Jahre 1966, also bevor der erwähnte Brief an den Freiburger Rektor in den Archiven gefunden wurde, erklärte Heidegger, man habe ihn auf Grund seiner kritischen Haltung gegenüber dem Regime an den Kongressen von Prag (1934) und Paris (1937) nicht teilnehmen lassen wollen.⁷ Dies war weder das erste noch das letzte Mal, dass Heidegger die geschichtlichen Tatsachen bewusst verdrehte. Er war nicht nur prinzipiell einverstanden mit der Aufstellung einer nationalsozialistischen Delegation, sondern der Erziehungsminister höchstpersönlich bemühte sich, Heidegger zur Teilnahme an dem Kongress zu bewegen. Das geht aus einem ministeriellen Memorandum vom 8. Juni 1937 hervor:

Ich [Bernhard Rust – S.K.] ersuche, Prof. Heidegger folgendes mitzuteilen, daß ich seine Teilnahme an diesem Kongreß sehr begrüßen würde. Für den Fall seiner Zustimmung erteile ich ihm hiermit meine Genehmigung und ernenne ihn [...] zum Mitglied der amtlichen Delegation.⁸

Fariás Interpretation, Heidegger habe nicht akzeptieren können, dass Heyse, sein Konkurrent für die Berufung nach Göttingen, zum Delegationsleiter ernannt wurde, ist in Anbetracht dieser Archivmaterialien nicht abwegig.⁹ Die genauen Umstände der deutschen Teilnahme am Descartes-Kongress müssten noch untersucht werden; dass die deutsche Delegation wider anfänglicher Planung schließlich vor allem aus relativ unbedeutenden Professoren bestand, mag, so legen es die bisher vorliegenden Dokumente nahe, an internen Streitereien gelegen haben, zumal wie

⁵ Zitiert nach Fariás, *Heidegger u. der Nationalsozialismus*, S. 331.

⁶ Zitiert nach ebd., S. 330. Der Brief befindet sich im Zentralen Staatsarchiv Potsdam. REM 49.01 (2940).

⁷ Vgl. besonders das »Spiegelinterview« (1966): »Beim Internationalen Philosophenkongreß in Prag gehörte ich weder zur deutschen Delegation noch wurde ich überhaupt zur Teilnahme eingeladen. In der gleichen Weise sollte ich beim internationalen Descartes-Kongreß in Paris 1937 ausgeschaltet bleiben« (Heidegger, GA 16, S. 665). Wie Thomas Laugstien zurecht bemerkt, ist diese Behauptung, bezogen auf den Prager Kongress, eine bewusste Irreführung, denn zu diesem Ereignis wurde niemand delegiert (Laugstien, *Philosophieverhältnisse*, S. 199, Anmerkung 37).

⁸ Zitiert nach Fariás, *Heidegger u. der Nationalsozialismus*, S. 332. Zentrales Staatsarchiv Potsdam. REM 49.01 (2940).

⁹ Ebd., S. 333.

Lutz Raphael vor einigen Jahren in einer wegweisenden Studie zeigte, der Wissenschaftsbetrieb im NS sich »zu einem besonders krassen Fall von Kompetenzgerangel unterschiedlicher Dienststellen des Regimes«¹⁰ entwickelte.

So hatte die Delegation zwar nicht die ursprünglich geplante ideologische Kohärenz, bestand aber jedenfalls ausschließlich aus arischen NSDAP-Mitgliedern.¹¹ Emile Bréhier, der Leiter des Descartes-Kongresses in Paris, bemühte sich vergeblich, die nationalsozialistische Vereinnahmung des Kongresses zu verhindern, indem er Mitglieder des »ständigen Komitees der internationalen Descartes-Kongresse« vorschlug, unter anderem den im schwedischen Exil lebenden Ernst Cassirer und den in Deutschland verfeimten Edmund Husserl. Doch Husserls Gesuch, an der Delegation teilzunehmen, wurde, trotz des Einverständnisses der Universität Freiburg, von Rust persönlich abgelehnt. Die Entscheidung, die französische Einladung nicht an jüdische oder andere unliebsame Deutsche (wie etwa an den mit einer Jüdin verheirateten Karl Jaspers) weiterzuleiten, entsprach, wie im REM vermerkt wurde, dem Grundsatz, Nichtariern die Teilnahme an internationalen wissenschaftlichen Kongressen prinzipiell zu verweigern, sowie der Befürchtung, »nach den Erfahrungen des letzten Philosophenkongresses [1934 in Prag – S.K.], daß besonders Prof. Husserl von den Emigranten zum Gegenstand der Ovationen gemacht würde, die als Provokation der deutschen Delegation angesehen werden müßte«. ¹² Welche Instanzen auf französischer Seite den rassistischen Forderungen der deutschen Regierung nachgaben ist nicht bekannt; jedenfalls wurden trotz Bréhiers Bestrebungen weder Husserl noch Cassirer offiziell zum Descartes-Kongress nach Paris eingeladen.

Abgesehen von Hans Heyse, Arnold Gehlen und Paul Feldkeller, vertrat die deutsche Philosophendelegation in Paris keine geschlossen und einheitlich anti-cartesianianischen Positionen. Gehlen verwies auf Schelling, der bereits »das Lebensgefühl einer kommenden Zeit formuliert und der Philosophie Nietzsches vorgegriffen habe«, und beschrieb dem gegenüber Descartes als lebensfremden »Vertreter der Reflexionskultur«. Es müsse darum gehen, die »Person als selbstständiges Zentrum«¹³ zu bekämpfen. Darin war er sich auch mit dem Referenten Feldkeller einig, der in Paris erklärte: »Der moderne Logos [Descartes' – S.K.] ist das Residuum, der Stummel eines Logos, zu praktisch-nützlichen Zwecken gestutzt«. ¹⁴ Demgegenüber vertrat die Logik-Gruppe um den Münsteraner Philoso-

¹⁰ Lutz Raphael, »Radikales Ordnungsdenken und die Organisation totalitärer Herrschaft: Weltanschauungseliten und Humanwissenschaftler im NS-Regime«, in: *Geschichte und Gesellschaft: Zeitschrift für Sozialwissenschaft – Neue Ideengeschichte* 27 (2001), S. 5–40, hier S. 13.

¹¹ Teilnehmer waren: Hans Heyse (Delegationsführer), Wilhelm Burkamp, Julius Ebbinghaus, Paul Feldkeller, Arnold Gehlen, Heinrich Scholz, Richard Thurnwald.

¹² Zitiert nach Fariás, *Heidegger u. der Nationalsozialismus*, S. 333.

¹³ Ebd., S. 107.

¹⁴ Arnold Gehlen, in: *Actualités scientifiques et industrielles*, n° 532, Travaux du 10^{ème} Congrès International de philosophie: Congrès Descartes, publiés par R. Bauer, Fasc. III, Paris: Hermann & Cie 1937, S. 71.

phen Heinrich Scholz den Versuch, eine klare, undiskutierbare logisch-mathematische Begriffssprache zu entwickeln, und kam darüber sogar mit Emigranten wie Rudolf Carnap ins Gespräch.

2. »Anti-Cartesianismus. Deutsche Philosophie im Widerstand«

Pünktlich zum Jubiläum erschien beim renommierten Verleger Felix Meiner die Studie *Descartes und der französische Geist*, in der sich der Romanist Hugo Friedrich »weniger an die Fachhistoriker der Philosophie und der französischen Literatur als an jeden deutschen Leser« wandte, »der das Urteil über gewisse Seiten des französischen Geistes mit der Frage beginnen möchte, wie dieser Geist geworden und gewachsen sein«. ¹⁵ Am Ende seiner vermeintlich wissenschaftlichen Genealogie des Cartesianismus, erklärt Friedrich den französischen, also cartesianischen Geist als unvereinbar mit dem deutschen. Als »Inbegriff einer französischen Haltung und Denkart« verdiene Descartes zwar wie »jedes Bekenntnis eines Volkes zu seinen eigenen Gütern« Achtung, aber er verkörpere »doch auch die Grenze, an der sich andere Völker von französischem Wesen scheiden«. ¹⁶

Die relative Zurückhaltung dieser nationalistischen Lesart machte im Kontrast eine im folgenden Jahr ebenfalls bei Meiner erschienene Kampfschrift eines gewissen Franz Böhm deutlich, eine Darlegung »arteigener« Weltanschauung mit dem Titel »Anti-Cartesianismus. Deutsche Philosophie im Widerstand«. ¹⁷ Die ideologische Kampfbereitschaft, die der deutsche Auftritt in Paris vermissen lies, kam darin in aller Deutlichkeit zum Ausdruck. Der Autor, Assistent an der Heidelberger Universität und Schüler des Nazi-Ideologen und philosophischen Parvenü Ernst Kriecks, beansprucht darin, die Bedeutung der nationalsozialistischen Ideologie innerhalb der Philosophiegeschichte darzustellen und behauptet, »der Anticartesianismus« sei schon immer »die heimliche Unterströmung deutscher Philosophie« ¹⁸ gewesen; seine Schrift sei entstanden »aus dem Bewußtsein, daß Descartes auch heute noch unser nächster philosophischer Gegner ist«. ¹⁹ Gegen des Franzosen lebensfremde Rationalität sei im Namen des deutschen Schicksals und Blutes der Kampf für die Rechte des Lebens aufzunehmen. Die deutsche Philosophie habe die Aufgabe »der inneren Sicherung und Festigung unserer völkischen Art«. ²⁰ Philosophie mache überhaupt nur im Rahmen der Volksgemeinschaft Sinn, denn »nicht Begriffe, sondern nur Wirklichkeiten erzeugen Verantwortung«. ²¹ Der Philosophie

¹⁵ Hugo Friedrich, *Descartes und der französische Geist*, Leipzig: Felix Meiner 1937, S. 5.

¹⁶ Ebd., S. 69.

¹⁷ Franz Böhm, *Anti-Cartesianismus: Deutsche Philosophie im Widerstand*, Leipzig: Felix Meiner 1938.

¹⁸ Ebd., S. 194.

¹⁹ Ebd., S. V.

²⁰ Ebd., S. 184.

²¹ Ebd., S. 115.

gehe es in erster Linie darum, die Sicherung der Existenz des Volkes zu sichern, jene »naturgegebene, in Blut und Rasse gegründete *Gemeinschaft*, die als eigentlich handelnde Einheit ein *Schicksal* erfährt und gestaltet, d.h. *Geschichte* hat.«²² Die Trennung von Natur und Geschichte sei immer künstlich, denn Volk sei untrennbar Natur und Geschichte. »Der ständige Kampf, der durch Sieg und Niederlage hindurch um die geistige Selbsterhaltung seiner Art geführt wird«²³ sei zugleich Kampf für die Erhaltung der biologischen Art. In diesem Kampf zähle der Einzelne einzig als Glied der Gemeinschaft und somit als ›Persönlichkeit‹. Jeder einzelne müsse in den Respekt und die Verantwortung vor der zugleich verborgenen und offenen Wirklichkeit des eigenen Volkes gebracht werden. Dieser philosophische kämpfende Beitrag um den Erhalt der eigenen biologischen wie geistigen Rasse richte sich in erster Linie gegen das »abendländisch-europäische Medium allgemeingültiger Begrifflichkeit«. Die rationalistische Philosophie müsse einsehen, dass sie wirkungslos geblieben sei, an das Wesentliche also nicht gerührt habe. Das Zeitalter der Modernität, das ›Interregnum der Ratio‹ und mit ihr die Ideale des Universalismus, der persönlichen Vollendung und des Individualismus lebten sich selbst tot. Es gebe keine Menschheit, sondern nur geschichtlich und naturhaft geprägte Völker und somit sei »es der Sinn menschlicher Wirklichkeit [...], aus der Unveränderlichkeit seiner blutmäßigen und rassistischen Natur nach der Größe seines Schicksals auszugreifen.«²⁴

Der im Grunde jüdische Monotheismus sei der religiöse Schandfleck des Abendlandes. Dieser habe die Religiosität des Abendlandes auf eine rationale Basis gestellt, mit dem der Bevorzugung des Wissens von Gott gegenüber dem Erleben von Gott. Die rationale Unwirklichkeit des Descartes wisse sich schon immer in Übereinstimmung mit dieser jüdischen Form gehaltloser Religiosität. Mit dem Monotheismus haben die Juden die Heiden verführt, »um ihre ursprüngliche und wirklichkeitsgebundene Religiosität zu *rationalisieren* und damit zu *zersetzen*« und so sei es nun an der Zeit, das »rationalistische Gift in den Adern der abendländischen Religiosität«²⁵ zu bekämpfen.

In ihren größten Vertretern wie etwa Meister Eckhart, Paracelsus, Leibniz, Kant, Schelling, Fichte und Goethe sei deutsche Philosophie nicht reflektierend, sondern »erschließend«; sie denke nicht über die Wirklichkeit *nach*, sondern erkenne die Wirklichkeit aus dieser heraus, in engster Verbindung mit ihr. Der seichten, nach Universalität strebenden Klarheit französischen Denkens sei das tiefe, partikulare und systemfeindliche deutsche Denken weit überlegen:

²² Ebd., S. 150.

²³ Ebd., S. 153.

²⁴ Ebd., S. 219.

²⁵ Ebd., S. 275 u. 276.

Deutsche Philosophie ist das Bewußtsein der notwendigen und unumgänglichen Wandlung. Sie setzt ein, wo das Leben in seiner Tiefe bedroht ist, und sie kommt deshalb nie aus dem systematischen Überblick, sondern aus dem plötzlichen Einsatz an einer einzigen Stelle, die gerade die bedrohte ist.²⁶

Auch Kant muss für diese ideologische Vergewaltigung erhalten. Mit ihm müsse der Begriff der Pflicht wieder ernst genommen werde. Richtig und kantisch verstandene Pflicht sei gebunden an die »Volkwerdung, aus deren schicksalhaftem Vollzug der ethische Rationalismus und Individualismus cartesischer Herkunft in dem Maße verschwinden wird, in dem die Gemeinschaft als das verpflichtende Ganze über jeden einzelnen mächtig werden wird.«²⁷ In der Begegnung mit dem Schicksal, also in der Volksgemeinschaft sei Pflicht Opferbereitschaft. Die Fähigkeit sich zu opfern, mache das Wesen des Einzelnen als Mitglied der Gemeinschaft aus und lasse ihn allererst frei werden. Erst die Opferbereitschaft mache also die Volksgemeinschaft zu einer organischen Verbundenheit, jenseits ideologischer und ohnmächtiger Prinzipien.

3. Karl Jaspers und Descartes: eine seltsame Konsonanz mit der Nazi-Ideologie

Ernst Cassirer war nicht, wie es in normalen Zeiten zu erwarten gewesen wäre, nach Paris zum Descartes-Kongress eingeladen worden. Doch aus seinem schwedischen Exil verfasste er zum Anlass des Jubiläums mehrere Aufsätze zum französischen Philosophen, in denen er jenseits der erkenntnistheoretischen Betrachtungen vor allem ein ethisches und politisches Zeichen setzte²⁸ und somit das vorführte, was er am Ende des Zweiten Weltkrieges als »ethischen und intellektuellen Mut« bezeichnete, die einzige scharfe Waffe, wie er es sah, in der Hand des verstoßenen Philosophen »im Kampf gegen die politischen Mythen.«²⁹ Da Descartes im Kontext zunehmender Barbarei zum Gegenstand politisch-ideologischer Angriffe wurde, nahm Cassirer ihn in Schutz, arbeitete die ethische Dimension in Descartes' Erkenntnistheorie heraus und pries die *Meditationen* als eine nicht nur epistemologische, sondern auch moralische Leistung: »Der Irrtum«, so werde bei Descartes

²⁶ Ebd., S. 142.

²⁷ Ebd., S. 215.

²⁸ Ernst Cassirer, »Descartes et l'unité de la science«, aus dem Deutschen übers. von Paul Schrecker, in: *Revue de synthèse*, Bd. 14/1, Sonderausg., Paris: Albin Michel, April 1937, S. 7–28. Ders., »Descartes' Wahrheitsbegriff. Betrachtungen zur 300-Jahresfeier des ›Discours de la méthode‹«, in: *Theoria. A swedish journal of philosophy and psychology* III (1937), S. 161–187. Wiederabgedruckt in: Ernst Cassirer, *Descartes: Lehre – Persönlichkeit – Wirkung*, mit einer Einl. v. Rainer A. Bast, Hamburg: Felix Meiner 1995.

²⁹ Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, New Haven: Yale University Press ³1950 [1945], S. 295.

deutlich, »ist nicht nur ein logischer, sondern auch ein ethischer Mangel; er ist Versäumnis und Schuld.«³⁰ So distanzierte sich Cassirer kurz vor Ausbruch des Zweiten Weltkrieges entschieden vom neuen Regime und der Darstellung Descartes als eines lebensfremden, starren Rationalisten; stattdessen betonte er nachdrücklich die praktische Dimension seiner Erkenntnistheorie.

Die Gelegenheit zu solcher Klarstellung ergriff Karl Jaspers nicht oder wagte es nicht, sie zu ergreifen. Infolge der Nürnberger Gesetze von 1935 wurde er nicht mehr als ordentlicher Volksgenosse angesehen. Als »jüdisch versippt« wurde er sukzessive seiner Rechte beraubt: 1937 versetzten ihn die Nazis in den Ruhestand. 1938 bekam er inoffizielles, 1942 offizielles Publikationsverbot. Der ins Abseits gedrängte Wissenschaftler war zum Schweigen verurteilt und zunehmend dem Terror ausgesetzt. Wofür Descartes bei den Nationalsozialisten erhalten musste, konnte ihm nicht entgehen. Dennoch war ausgerechnet einer seiner letzten Texte, die er noch veröffentlichen konnte, bevor er zum Paria wurde, eine heftige Kampfschrift gegen Descartes. Das Buch erschien 1937 in französischer und zeitgleich beim Verlag de Gruyter in deutscher Sprache.³¹

Als Jaspers 1931 sein Buch *Die geistige Situation der Zeit* veröffentlichte, warfen Kritiker ihm vor, die sich abzeichnende nationalsozialistische Machtübernahme ausgeblendet zu haben. War das was damals Blindheit gewesen sein mochte, 1937 Angst oder Vorsicht? In seiner Radikalität und seiner Terminologie steht jedenfalls Jaspers' Anticartesianismus dem eines Heidegger oder Franz Böhms bestürzend nahe. Schal und leer ist das im Vorwort formulierte Zugeständnis der historischen Größe des französischen Philosophen, denn im gleichen Atemzug spricht ihm Jaspers jeglichen philosophischen Wert ab. Ja, Descartes' Philosophie sei, erfährt der Leser gleich zu Beginn, eine »Gefahr«³², ein Verhängnis sogar für jedes wirkliche Denken. Denn Descartes sei es im Grunde nicht um Wahrheit zu tun, sondern um Sicherheit.

So liest sich Jaspers' Monographie als ein radikales anticartesianisches Crescendo: »Bei ihm ist im Ursprung und am Anfang zu sehen, was später der ständige Feind des Philosophierens ist [...]. Descartes ist ein geschichtliches Verhängnis.«³³ Descartes' Methode des Zweifels sei vollkommen künstlich, da er von vorneherein einem bestimmten Verständnis von Gewissheit verpflichtet sei. Descartes habe keine Ahnung, was radikaler, existentieller Zweifel überhaupt sei. »Sein Zweifel ist nicht radikal, sondern aus der Voraussetzung einer bestimmten Gewißheit«³⁴, nämlich dem Verstand als einem Absoluten. Eine erstaunliche Behauptung, wenn

³⁰ Cassirer, *Descartes: Lehre – Persönlichkeit – Wirkung*, S. 33.

³¹ Karl Jaspers, »La pensée de Descartes et la philosophie«, in: *Revue Philosophique* 124/1 (1937), S. 39–147. Ders., *Descartes und die Philosophie*, Berlin: Walter de Gruyter & Co 21948 [1937].

³² Jaspers, *Descartes u. die Philosophie*, S. 6.

³³ Ebd., S. 102.

³⁴ Ebd., S. 84.

man sich auf den Anfang der zweiten Meditation besinnt, in dem die Verwirrung des meditierenden *ego* sinnfällig ist:

Ich bin durch die gestrige Meditation in Zweifel gestürzt worden, die ich nicht vergessen kann; außerdem sehe ich nicht, durch welche Überlegungen man sie auflösen kann, sondern ich bin derartig verwirrt, daß ich, gleichsam als wäre ich unvermutet in einen tiefen Strudel hineingezogen worden, weder auf dem Grund Fuß fassen, noch zur Oberfläche emporschwimmen kann.³⁵

Worin das cartesische Vorurteil einer bestimmten Gewissheit genau besteht, erfährt Jaspers' Leser nicht. Descartes' Neuanfang sei, so die unvermittelte Behauptung, genauso illusorisch, wie sein Zweifel. Descartes sei mithin ein Dogmatiker, der sich nur scheinbar, aber in Wirklichkeit gar nicht auf die Suche nach Wahrheit begeben. Mehr noch, sein Denken sei von Grund auf irreführend, weil es das Gegenteil sei von dem, was es vorgebe zu sein, klar und distinkt. So sei das cartesianische Licht dem neuzeitlichen Denken ein »Irrlicht« gewesen. Die historische Bedeutung des cartesischen Denkens sei proportional zu ihrem verführerischen Charakter und ihrer Ungenauigkeit, die verschiedene Interpretationen zulasse:

Wir gewinnen beim Studium seiner Werke den Eindruck, als ob in dieser großartigen Erscheinung die Philosophie einem radikalen Irrtum preisgegeben sei, der nicht in einer bestimmten Position oder einem Satze klar faßbar ist, sondern als eine das Wesen des Ganzen durchdringende Haltung des Denkens wie ein verborgenes Verderben den zunächst so festen und klaren Bau schwanken macht.

Verurteilt wird Descartes im Namen von Geschichtlichkeit und Existenz. Jaspers zögert 1937 nicht, Descartes vorzuwerfen, er habe keinen Sinn für das »Schicksal« verstanden als »Dabeisein bei der wirklichen Welt und in unbedingter Verbundenheit mit Menschen«. ³⁶ Was diese wirkliche Welt und diese Verbundenheit sein sollen, bleibt allerdings unklar. Descartes habe sich nicht in »inneren aus dem naturhaften Dunkel hinausdrängenden und wiederum an das Dunkel der Transzendenz sich opfernden Kämpfen« verzehrt, sondern gebe sich im Denken »durch vollendete Selbstdisziplin zufrieden«. ³⁷ Der cartesischen Selbstdisziplin, Rationalität und Leblosigkeit sei mit der Bereitschaft zum Opfer, zum Kampf und zum Schicksal zu begegnen.

Jaspers Analyse gipfelt in einer unerbittlichen Beschreibung des äußerlichen Erscheinungsbildes Descartes', die die trivialsten kulturkritischen Gemeinplätze in sich vereinigt und dem NS-Pamphlet Franz Böhms in dieser Hinsicht nicht nach-

³⁵ Descartes, *Meditationen*, S. 27.

³⁶ Jaspers, *Descartes u. die Philosophie*, S. 91.

³⁷ Ebd., S. 92.

steht. Nicht nur Descartes' Schriften seien vom Geheimnisvollen und Verführerischen geprägt, auch sein Leben zeichne sich durch Gewalt aus. Descartes sei die »die *Verborgenheit* selbst [...] Unheimlich ist Descartes in dem Äußersten, das er tut und denkt«. Diese Unheimlichkeit könne sich mitunter »wie ein Grauen auf den Leser werfen«:³⁸

Welch großartig verschlossenes Angesicht! Eine mächtige Kraft, doch ohne Liebe, ohne innere Schönheit, ohne den Blick des Träumers, der glauben kann, Chiffren der Transzendenz zu lesen! [...] Es ist als ob in der Helle des Verstandes die Gestalt eines dunklen Kobolds stehe. Dieses Denken – in seinem geschichtslosen Willen zur Allgemeingültigkeit – kann wie etwas Unterirdisches wirken, das leidenschaftlich die Würde des Menschen, aber irrend im Denken des leeren Verstandes sucht.³⁹

Mit seinem Descartes-Buch reihte sich Jaspers somit in die Tradition eines Anticartesianismus, der in Descartes die Verkörperung undeutscher geistiger Verlotterung sah. Er trug so, bewusst oder unbewusst, dazu bei, diesen Anticartesianismus zu stärken. Wie ist es zu verstehen, dass Jaspers sein Descartes-Buch von 1937 genau zehn Jahre später, also 1947, unmittelbar nach dem Krieg, ohne jeglichen Kommentar neu auflegen ließ?⁴⁰ Was immer die Gründe gewesen sein mögen, er verwischte damit die Genealogien des deutschen Umgangs mit Descartes so sehr, dass keine geringere als Hannah Arendt Mitte der 1950er Jahre in ihrer Darstellung der Neuzeit in der *Vita activa* die »meisterhafte Descartes-Interpretation« Jaspers lobte, welche die »merkwürdige Unfähigkeit von Descartes« zeige, »den Geist der modernen Wissenschaft wirklich zu verstehen« als auch seine »Neigung, ohne greifbare Evidenz alle möglichen Theorien unkritisch zu akzeptieren«.⁴¹

Entscheidend im unserem Zusammenhang also ist, dass Jaspers durch die unkommentierte Neuauflage seiner Kritik an Descartes Heideggers verdrehte Nachkriegsdarstellungen unterstützte. Im Schatten von Jaspers und seiner Distanz zum Nationalsozialismus konnte Heidegger versuchen, seinen Anticartesianismus nicht nur zu entnazifizieren, sondern ihn als inneren Widerstand darzustellen. Und so konnte es geschehen, dass Heideggers Nachkriegsbehauptung möglich wurde, seine Descartes-Kritik sei in Wirklichkeit Kritik gewesen am Totalitarismus als Höhepunkt der Moderne. Dass diese Verdrehung akzeptiert wurde und bis heute wirkmächtig blieb, zeigt nicht nur das Beispiel Arendts.

³⁸ Ebd., S. 90 f.

³⁹ Ebd., S. 92.

⁴⁰ Jaspers, *Descartes u. die Philosophie*.

⁴¹ Hannah Arendt, *Vita Activa. Oder vom tätigen Leben*, München/Zürich: Piper 2007 [1958], S. 473 f., Anm. 27.

II. »Die Zeit des Weltbildes«. Metamorphose eines Textes⁴²

1. Inszenierungen

Heideggers Selbstdarstellung nach dem Krieg

Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges beteuerte Heidegger, viele seiner Texte nach dem ›Rektorat‹ seien technikkritische Auseinandersetzungen mit der Neuzeit und mit deren Begründer Descartes und als solche eigentlich regimekritisch. Dabei bezog er sich insbesondere auf einen Vortrag, den er am 9. Juni 1938 im Rahmen eines von der ›kunstwissenschaftlichen, naturforschenden und medizinischen Gesellschaft‹ Freiburgs organisierten Vorlesungszyklus gehalten hatte. Dieser Vortrag mit dem Titel *Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik*, wurde erstmals 1950 bei Vittorio Klostermann unter dem Titel *Die Zeit des Weltbildes* veröffentlicht. Es handelt sich um einen etwa zwanzig Seiten langen Text, begleitet von fünfzehn ebenso langen ›Zusätzen‹, die Kommentare zu einzelnen Stellen des Vortrags sind.

Bereits am 15. Dezember 1945 schrieb Heidegger seinem Freiburger Universitätskollegen, dem Vorsitzenden des politischen Bereinigungsausschusses der Universität, Constantin von Dietze, er habe in den Jahren nach 1934 immer wieder auf die Gefahr einer Auslieferung der Wissenschaft an die Technik hingewiesen. Im Vortrag von 1938 habe er dies besonders eindringlich getan:

Ich habe in den Jahren 1935 ff. immer wieder gewarnt und habe im Sommer 1938 in einem Vortrag ›die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik‹ dargelegt, daß die Wissenschaften immer mehr der Technik sich ausliefern. Die Partei hat diese Angriffe *sehr genau* verstanden (GA 16, 412).

Weil er dies so eindringlich getan habe, sei am Tag nach dem Vortrag in der Freiburger Tageszeitung *Der Alemanne. Kampfblatt der Nationalsozialisten Oberbadens* »ein übler Bericht« gegen ihn erschienen. Gegen diese seine Erniedrigung habe die Universität nichts unternommen und er »habe die Sache damals hingenommen,

⁴² Eine Kurzfassung des folgenden Kapitels erschien 2011 in der *Zeitschrift für Ideengeschichte*, V/2, S. 109–120.

weil ich aus der Erfahrung des Rektorats wußte, daß in solchen Fällen gegen die Macht der Parteistellen nichts auszurichten sei.⁴³

Folgt man also Heideggers Darlegung, so hätte er in den ausgehenden 1930er Jahren mit dem Mittel, das er am besten beherrschte, seiner Philosophie, auf nicht unriskante Art und Weise Kritik am Regime geübt. Es handelt sich hier um einen bemerkenswerten Widerspruch zu seiner Selbstdarstellung nach dem Krieg, für die der Brief an von Dietze nur ein Beispiel ist⁴⁴: Heideggers anti-cartesianische Technikkritik wäre demgemäß als Kritik am nationalsozialistischen Anti-Cartesianismus zu verstehen. Der von den Nationalsozialisten immer wieder – und nicht nur 1937 anlässlich des Internationalen Pariser Descartes-Kongress – lautstark verkündete Anti-Cartesianismus wurde also in Heideggers späterer Deklaration zum diametralen Gegenteil, zu einer Art Hyper-Cartesianismus.

Der Vergleich des im Deutschen Literaturarchiv in Marbach liegenden ursprünglichen Manuskripts des Vortrags von 1938 mit dem Text, wie er 1950 erstmals in den *Holzwegen* – einer Sammlung von insgesamt sechs Texten – veröffentlicht wurde, kann die Frage, ob Heideggers Kritik am nationalsozialistischen Cartesianismus schon im originalen Vortragstext angelegt war, beleuchten und so Heideggers immer noch heftig umstrittenes Verhältnis zum Nationalsozialismus verdeutlichen.

Der Freiburger Vortrag vom 9. Juni 1938 ist nicht nur deshalb besonders aufschlussreich, weil ihm Heidegger nach dem Krieg besondere Bedeutung für seine Selbstverteidigung zumaß, sondern auch weil es eine öffentliche Stellungnahme war, zu der sich damals mehr als fünfhundert Besucher drängten⁴⁵, was ihr in der Diktatur offensichtlich weit größeres Gewicht verlieh als einem fachspezifischen Text.⁴⁶ Zudem gehört der Text, wie er nach dem Krieg abgedruckt wurde, seinem Anspruch und seiner Intention nach zu Heideggers wirkungsmächtigsten Schriften. Nicht nur Hans Ebeling zählt ihn »zum herausragenden Bestand einer Technikkritik, die der mathematisch-naturwissenschaftlichen Entwicklung seit Descar-

⁴³ Heidegger, GA 16, S. 413 [= Brief an C. v. Dietze vom 15. Dezember 1945].

⁴⁴ Eine weitere Komponente dieser Selbstdarstellung ist Heideggers Erklärung im 1966 gehaltenen und 1976 posthum erschienenen sogenannten »Spiegel-Interview«, man habe ihn aus der deutschen Delegation des Internationalen Pariser Descartes-Kongresses 1937 herausgehalten. Heidegger, GA 16, S. 665 [= Spiegel-Gespräch vom 23. September 1966].

⁴⁵ In der am 10. Juni 1938 in der völkischen Tageszeitung *Der Alemanne. Kampfblatt der Nationalsozialisten Oberbadens* erschienenen Besprechung von Heideggers Vortrag ist zu lesen: »Der Andrang nach dem Hörsaal I war ein gewaltiger, viele mußten stehen«.

⁴⁶ In dem Sinne bemerkte Holger Zaborowski, *Die Zeit des Weltbildes* sei nicht nur wie die *Beiträge* und die *Besinnung* ein Dokument der deutlichen Distanzierung vom NS-Regime, sondern als *öffentlicher Vortrag geradezu ein Zeugnis von Heideggers Mut*. In diesem Vortrag zeige sich, so Zaborowski, »die veränderte Position Heideggers 1938 auch öffentlich« (Holger Zaborowski, »Eine Frage von Irre und Schuld?«. *Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt: S. Fischer 2010, S. 545).

tes tatsächlich auf den Grund geht«.⁴⁷ Heideggers Darstellung hat offenbar überzeugt. Wenn Otto Pöggeler schreibt: »das Zeitalter des Totalitarismus ist für Heidegger das Endzeitalter der Metaphysik«⁴⁸, so übernimmt und akzeptiert er Heideggers Beteuerung, er habe in den Jahren nach dem Rektorat seinen politischen Irrtum erkannt und das Regime als Höhepunkt neuzeitlicher Entwicklung verstanden. Seine Beurteilung entspricht durchaus der auch heute noch vorherrschenden Meinung, die Technikkritik sei die hauptsächliche Stütze der These von Heideggers »heimliche[m] Widerstand«.⁴⁹ So wird im 2009 erschienenen *Heidegger-Jahrbuch*, das dem seit 1945 lebhaft und kontrovers diskutierten Thema »Heidegger und der Nationalsozialismus« gewidmet ist, Heideggers Auseinandersetzung mit der Neuzeit als zentraler Aspekt dargestellt, durch den »sein Denken [...] eine Herausforderung« bleibt, »wenn es darum geht, diejenigen seinsgeschichtlichen Konstellationen, die unter anderem den NS ermöglichten, genauer zu verstehen und zu ihnen ein Verhältnis zu finden«.⁵⁰ Auch der Historiker Daniel Morat, der sich kürzlich kritisch mit Ernst Jüngers und Heideggers Stellungnahmen nach 1949 auseinandergesetzt hat, befindet: »He ultimately came to reinterpret real existing National Socialism as a symptom of nihilistic modernity rather than a force that might overcome it, as he had originally hoped«.⁵¹

⁴⁷ Hans Ebeling, *Die Maske des Cartesius*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2002, S. 37. Für diese gängige Einschätzung gibt es unzählige Beispiele. In der älteren Literatur ist z.B. zu nennen: Günter Seubold, *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*, Freiburg/München: Karl Alber 1986. In der neueren Literatur gibt es ebenfalls zahlreiche Beispiele. So gibt für Daniel Morat der Vortrag »einen guten Einblick in Heideggers Metaphysikkritik« (Daniel Morat, *Von der Tat zur Gelassenheit. Konservatives Denken bei Martin Heidegger, Ernst und Friedrich Georg Jünger*, Göttingen: Wallstein 2007, S. 171).

⁴⁸ Otto Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Freiburg/München: Karl Alber 1974, S. 32.

⁴⁹ Richard Polt, »Jenseits von Kampf und Macht. Heideggers heimlicher Widerstand«, in: Alfred Denker/Holger Zaborowski (Hg.), *Heidegger und der Nationalsozialismus II. Interpretationen (= Heidegger-Jahrbuch 5)*, München: Karl Alber 2009, S. 155–186.

⁵⁰ Holger Zaborowski, »Das Geniale ist zwielichtig. Hermeneutische Überlegungen zur Diskussion über das Verhältnis Heideggers zum Nationalsozialismus«, in: Alfred Denker/Holger Zaborowski (Hg.), *Heidegger und der Nationalsozialismus II. Interpretationen*, München: Karl Alber 2009, S. 13–31, hier S. 30. Vgl. Dazu auch: Zaborowski, »Eine Frage von Irre und Schuld?«, S. 536: »spätestens 1936, wenn nicht schon früher, ist sein [Heideggers – S.K.] Rückzug aus der Welt der konkreten Politik mit kritischen Tönen verbunden, die an Eindeutigkeit nicht zu wünschen übriglassen, wenn sie auch in anderer Hinsicht problematisch bleiben«.

⁵¹ Daniel Morat, »No inner remigration: Martin Heidegger, Ernst Jünger, and the early Federal Republic of Germany«, in: *Modern Intellectual History* 9/3 (2012), S. 661–679, hier S. 669. Ähnlich auch bei Reinhard Mehring, einer der Wenigen, der Heideggers »Selbstinszenierung« nach dem Krieg relativ ausführlich untersucht hat. Auch er sieht in den drei mittleren Texten des Sammelbandes der *Holzwege* eine »Metaphysikkritik« (Mehring, *Heideggers Überlieferungsgeschick*, S. 120).

Die Datierung der Heidegger'schen Neuzeitkritik

Dass Heideggers Selbstdarstellung nach dem Krieg und seine Betonung der Technikkritik und deren Interpretation als Distanzierung vom Regime bisher kaum in Frage gestellt wurden, überrascht aus mehrfachem Grund. Erstens lässt sich bei sorgfältiger Lektüre der Vorlesung in ihrer Nachkriegsfassung die Interpretation, Heidegger übe Kritik an der neuzeitlichen Wissenschaftsauffassung und darüber hinaus an der Technisierung, nicht aufrechterhalten; der Text ist hier alles andere als eindeutig. Zweitens ist die Darstellung, Heideggers Anti-Cartesianismus sei als Kritik am Hypercartesianismus des Nationalsozialismus zu verstehen, zu fragwürdig, um ungeprüft übernommen zu werden. Drittens fällt auf, dass bisher niemand die von Heidegger nach dem Krieg edierten Texte mit den ursprünglichen Texten aus der nationalsozialistischen Zeit verglichen hat.

Tatsächlich fallen bereits bei oberflächlichem Durchgehen des Manuskripts offensichtliche Abweichungen auf. Eine besonders auffällige Diskrepanz zwischen Manuskript und späterer Veröffentlichung sei zunächst erwähnt, um schon vor der eingehenden Analyse und vor der Erörterung des methodologischen Vorgehens die Bedeutung der Überprüfung zu zeigen. Es handelt sich um das vollständige Fehlen des neunten und längsten aller Zusätze (GA 5, 106–111) im Manuskript des Vortrags. Die Einfügung dieses Zusatzes ist insofern von zentraler Bedeutung, als in ihm im Gegensatz zum restlichen Text politische Distanzierung deutlich ausgedrückt wird. So liest man hier unter anderem:

Der Mensch als Vernunftwesen der Aufklärungszeit ist nicht weniger Subjekt als der Mensch, der sich als Nation begreift, als Volk will, als Rasse sich züchtet und schließlich zum Herrn des Erdkreises sich ermächtigt. [...] Im planetarischen Imperialismus des technisch organisierten Menschen erreicht der Subjektivismus des Menschen seine höchste Spitze, von der er sich in die Ebene der organisierten Gleichförmigkeit niederlassen und dort sich einrichten wird. Diese Gleichförmigkeit wird das sicherste Instrument der vollständigen, nämlich technischen Herrschaft über die Erde. (GA 5, 111)

Angesichts der offenbar nachträglichen Einfügung dieser für Heideggers Rechtfertigung entscheidenden Passage überrascht es, in der von Heidegger verfassten Anmerkung zum Vortrag, wie er nach dem Krieg veröffentlicht wurde, zu lesen: »Die Zusätze sind gleichzeitig geschrieben, aber nicht vorgetragen worden.«⁵²

Der Eindruck nachträglicher Umdeutung bestätigt sich in der schon anfangs zitierten Behauptung Heideggers, es sei »von seiten der Universität nichts gegen die Herabwürdigung eines Mitgliedes ihres Lehrkörpers« geschehen. Dass dies falsch

⁵² Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1950, S. 344.

ist, belegt Hugo Ott.⁵³ Tatsächlich protestierten der nationalsozialistische deutsche Dozentenbund⁵⁴ und die Pressestelle der Universität energisch und wiederholt gegen den Artikel und sie stellten sicher, dass solche Angriffe gegen »einen Parteigenossen und Vorkämpfer des Nationalsozialismus« künftig unterblieben. Dass entschieden interveniert wurde, um Heidegger zu verteidigen, widerlegt dessen spätere Erklärung gegenüber Constantin von Dietze.⁵⁵ Davon abgesehen ist bemerkenswert, dass es im fraglichen Artikel um nichts weiter ging als ironisch formulierte, aber doch sehr abgemilderte Kritik an philosophischen Erörterungen, die dem Schreiber belanglos schienen, Abweichungen von der Parteilinie standen nicht zur Debatte. Dass herablassende Ironie allein genügte, beträchtlichen Protest auszulösen, zeigt, dass Heidegger als ›Parteigenosse‹ weiterhin privilegiert war, und dass er das Privileg auch einforderte. Es zeigt auch, wie nötig es ist, seine Aussagen und Erklärungen auch heute noch, trotz der inzwischen nahezu unüberschaubaren Literatur zum Thema ›Heidegger und der Nationalsozialismus‹, zu überprüfen.

Gesamtausgabe ›letzter Hand‹

Die Gesamtausgabe der Werke Heideggers ist, wie es Friedrich-Wilhelm von Herrmann im Nachwort zu Band 5 formuliert, »keine philologisch aufwendig gearbeitete historisch-kritische Ausgabe, sondern eine Ausgabe *letzter Hand*.«⁵⁶ Petra Jaeger betont daher durchaus schlüssig im Nachwort der Neuveröffentlichung der *Einführung in die Metaphysik* (1935) in Band 40 der Gesamtausgabe »das Recht des Autors [...] bei der Edition einer Vorlesung im Manuskript Verbesserungen und

⁵³ Ott, *Martin Heidegger*, S. 211 f.

⁵⁴ Heidegger war Mitglied des nationalsozialistischen deutschen Dozentenbundes. Dieser war im Juli 1935 auf Initiative von Rudolf Heß gegründet worden. »Er entstand [...] als selbstständige Gliederung der Partei und umfaßte sämtliche Professoren, Dozenten und Assistenten der Hochschule, die Mitglieder der NSDAP waren«. Gemeinsam mit dem NS-Studentenbund war er die »offizielle Vertretung der Partei an den Hochschulen« (Anne Nagel, »Er ist der Schrecken überhaupt der Hochschule – Der Nationalsozialistische Deutsche Dozentenbund in der Wissenschaftspolitik des Dritten Reichs«, in: Joachim Scholtyseck/Christoph Studt [Hg.], *Universitäten und Studenten im Dritten Reich*, Münster: LIT 2008, S. 115–132, hier S. 119) und stand in der NS-Hierarchie neben SA und SS. De facto diente der Dozentenbund »dem Ziel der Partei, an den Hochschulen eine nationalsozialistisch gesonnene Hochschullehrerschaft heranzubilden«, nachdem die »revolutionäre Phase an den Hochschulen abgeschlossen war und die Partei nach weiterer Ausdehnung ihrer Einflußsphäre im Hochschulbereich strebte« (ebd., S. 131). Konkret umgesetzt wurde das vor allem durch die »Beobachtung und Förderung des wissenschaftlichen Nachwuchses« und durch die »Beeinflussung der Berufungsfragen« (ebd., S. 120).

⁵⁵ Vgl. S. 230 der vorliegenden Arbeit.

⁵⁶ Friedrich-Wilhelm von Herrmann im Nachwort zu Heidegger, GA 5, S. 381.

Verdeutlichungen einzufügen.«⁵⁷ Heideggers Entscheidung für eine Ausgabe letzter Hand ist akzeptabel, sofern diese Art der Ausgabe den Leser über die historischen Tatsachen nicht täuscht. In diesem Sinne verweisen Heideggers Nachlassverwalter nachdrücklich darauf, dass die Gesamtausgabe eine Ausgabe letzter Hand sei, und berufen sich gleichzeitig im Namen Heideggers auf die »Verpflichtung zu historischer Wahrhaftigkeit«.⁵⁸ Hartmut Buchner berichtet in einer Gedenkschrift anlässlich des Todes Heideggers, dieser habe, als er die Veröffentlichung der später kontrovers diskutierten Vorlesung *Einführung in die Metaphysik* 1953 vorbereitete, es mit Verweis auf die historische Wahrheit abgelehnt, etwas an seinem Text zu verändern.⁵⁹ Schon dieser ausdrückliche Hinweis allein rechtfertigt und fordert den prüfenden Vergleich.

Wenn Heidegger 1950 in den »Nachweisen« zu den *Holzwegen* anmerkt, die in dem Band versammelten Texte seien zwar »in der Zwischenzeit öfter durchgesehen und stellenweise verdeutlicht worden«, doch seien die »jeweilige Ebene der Besinnung und der Aufbau [...] geblieben«⁶⁰, so ist auch dies Ausdruck des gleichzeitigen Anspruchs auf lebendiges Denken und geschichtliche Wahrhaftigkeit.

So aufschlussreich und wesentlich selbst die letzten textlichen Änderungen im Werk eines Philosophen sind, so sind sie gerade deshalb auch früheren Aussagen gegenüber zu stellen und von diesen zu unterscheiden. Angesichts der lebhaften und nicht selten polemischen Diskussion um die Evolution und die Implikationen von Heideggers Denken zwingt das Fehlen einer historisch-kritischen Gesamtausgabe also denjenigen, der Heideggers Denken auch in seiner Entwicklung verstehen will, zu eingehendem Textvergleich. Im vorliegenden Fall geht es darum, ob die Divergenzen zwischen Ursprungstext und Nachkriegsveröffentlichung lediglich formeller, mithin stilistischer Natur sind oder wesentliche Aussagen verändern.

Im Marbacher Literaturarchiv befinden sich eine erste und eine zweite handschriftliche Ausarbeitung des Vortrags⁶¹ wie Heidegger auf den Konvoluten vermerkt hat. Bei der handschriftlichen zweiten Ausarbeitung des Vortrags handelt es sich um die endgültige Vortragsfassung, denn zum einen steht auf diesem Manuskript das Datum des Vortrags und zum anderen dienen die zahlreichen farbigen

⁵⁷ Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Bd. 40 der GA, hg. v. Petra Jaeger, Frankfurt a. M.: V. Klostermann 1983 [Sommersemester 1935], S. 233–234.

⁵⁸ Nachwort von Hartmut Tietjen zu Heidegger, *Sein und Wahrheit*, Bd. 36/36 der GA, hg. v. Hartmut Tietjen, 2001 [Sommersemester 1933], S. 300. Vgl. auch Friedrich-Wilhelm von Herrmanns Nachwort zu Heidegger, GA 5, S. 381.

⁵⁹ Hartmut Buchner, »Fragmentarisches«, in: Günther Neske (Hg.), *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen: Günther Neske 1977, S. 47–51, hier S. 49. Auf Buchners Vorschlag, die Stelle zur »Größe und Wahrheit der Bewegung« zu erläutern, habe Heidegger geantwortet: »Das kann ich nicht, das wäre eine historische Fälschung«.

⁶⁰ Heidegger, GA 5, S. 376.

⁶¹ Martin Heidegger, *Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik*, Manuskript, DLA Marbach a. Neckar, A Heid: B 83, 75.7193.

Markierungen als Intonationshilfen für den Vortrag.⁶² Die vorliegende Untersuchung beschränkt sich deshalb auf das Manuskript von 1938 und sieht von den diversen Abschriften deshalb ab, weil es ihr nicht darum zu tun ist, die genauen Stationen der Entstehung des 1950 erstmals erschienenen Textes der *Zeit des Weltbildes* nachzuzeichnen. Dies ist zwar eine für die Editions politik Heideggers nicht unwesentliche Frage, hier geht es jedoch darum zu verstehen, *welche Botschaft Heidegger seiner Hörerschaft 1938 vermittelte.*

Zwischen dem Manuskript und dem veröffentlichten Text bestehen eine Reihe von Divergenzen. Nicht alle haben gleiches Gewicht, aber trotz unscharfer Trennungslinie zwischen inhaltsbezogenen und nicht inhaltsbezogenen Unstimmigkeiten ist die Tendenz zur Abschwächung der Aussagen deutlich. Silvio Vietta bemerkte bereits 1989, »der späte Heidegger« habe in den Nietzsche-Vorlesungen aus den Jahren um 1940 »Formulierungen merklich geglättet und entschärft.«⁶³ Das trifft zweifellos auch auf die Vorlesung von 1938 zu. An einer Stelle seines Vortrags erklärt Heidegger, das verbreitete Schlagwort der ›Weltanschauung‹ sei Ausdruck der Verwandlung der Welt zum Bild. Wo im Vortrag in diesem Zusammenhang z.B. zu hören war: »gibt den schärfsten Beleg [für]«⁶⁴, heißt es in der Nachkriegsversion des Vortrags: »gibt den Beleg [für]« (GA 5, 94). Auch die nach dem Krieg gewählte Formulierung vom »untätige[n] Betrachten« (GA 5, 93) ist eine entschärfte Version des ursprünglichen »untätige[n] Begaffen[s]«.⁶⁵ Im selben Zusammenhang fallen auch die fast systematischen Tilgungen der graphischen Akzentuierungen (kursive Schreibweise, Sperrungen, Unterstreichungen) in der *Zeit des Weltbildes* auf; diese waren ursprünglich nicht nur Teil der Aussage, sondern halfen zu verstehen, worauf Heidegger besonderes Gewicht legte und sie vermitteln auch heute bei Lektüre des Manuskripts eine Vorstellung davon, wie der Vortrag ursprünglich gehalten wurde. Viettas lapidare Formulierung von der »deutlich existentiell betroffenen[n], affektiveren[n] Sprache« als nachmals wird diesen die Aussagen des Vortrags bestimmenden Modifikationen nicht gerecht. Das verweist zurück auf die zentrale Problematik der vorliegenden Untersuchung. Es geht nicht darum, Divergenzen aufzulisten, sondern vor allem darum, ob Heideggers Botschaft 1938 eine andere war als die in der *Zeit des Weltbildes* formulierte.

⁶² Ich danke Dr. Ulrich von Bülow, Leiter der Handschriftenabteilung des DLA Marbach, für diesen Hinweis.

⁶³ Silvio Vietta, *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik*, Tübingen: Max Niemeyer 1989, Fußnote 94, S. 54.

⁶⁴ Heidegger, *Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes (Vortragsmanuskript 1938)*, Bl. 27, linke Seite.

⁶⁵ Ebd.

2. Besinnung auf die Neuzeit in der Kontinuität von 1933

»Höchste Verwirklichung echter Praxis«

Heideggers Vortrag gilt der »Besinnung auf das Wesen der Neuzeit« (GA 5, 96) und diese richtet sich in exemplarischer Weise auf die »Forschung« (77) als eine von fünf »wesentlichen Erscheinungen« (75) der Neuzeit, die er aufzählt. Um das Wesen der Neuzeit zu erfassen, müsse die der neuzeitlichen Wissenschaft zugrundeliegende »Auffassung des Seienden und der Wahrheit« (76) aufgedeckt werden. Die zu Beginn des Vortrags gestellte Frage nach der neuzeitlichen Wissenschaft dient als Schritt hin zur eigentlichen Frage nach dem »Wesensgrund der Neuzeit« (87). So bewegt sich Heidegger in allmählicher Vertiefung von den »Erscheinungen« der Neuzeit hin zu ihrem »metaphysischen Grund« (GA 5, 87).

Indem Heidegger den Zeitpunkt der »Vollendung [des] neuzeitlichen Wesens« (86) der Wissenschaften in der Gegenwart verankert, zeigt er an, dass sein Vortrag zu einem geschichtlich entscheidenden Zeitpunkt stattfindet. Wenn es zu Beginn der Rede noch relativ nüchtern heißt, die neuzeitliche Wissenschaft beginne »in den entscheidenden Abschnitt ihrer Geschichte einzutreten« (84), häufen sich gegen Ende des Textes ominöse Akzente. So heißt es, dass »die Neuzeit mit einer den Beteiligten unbekanntem Geschwindigkeit [auf] ihr[e] Wesenserfüllung zurast« (94). Das zunehmende Pathos geht einher mit einer vor allem gegen Ende des Vortrags unüberhörbar werdenden Beschwörung der Tat und des Kampfes.

Anders als es das meditativ und praxisfern anmutende Wort »Besinnung« vermuten lässt, sieht Heidegger in der Auseinandersetzung mit dieser besonderen Ära, der Neuzeit, keine theoretische Aufgabe, sondern letztthin, wie er es im ersten Zusatz anmerkt, soll die Neuzeit »in ihrem Wesen zukünftig *bestanden* [...] werden« (GA 5, 97).⁶⁶ Sinnfällig wird der Anspruch der Praxisverbundenheit des Vortrags auch an der die »Besinnung« charakterisierenden Terminologie. So heißt es, dieses Nachdenken über den metaphysischen Grund der Neuzeit erfordere »Mut« und sei nicht »von jedem [...] zu ertragen« (GA 5, 75 u. 96). Die bereits zu Beginn der Vortrags deutlichen Hinweise darauf, dass die ontologische Untersuchung der Neuzeit eng verbunden sei mit Handlungsfragen, bzw. dass »Denken« und »Entscheiden« (96) sich die Waage halten, steigern sich gegen Ende des Texts zu eklatanter Handlungsempphase. Im Einklang mit der »Rektoratsrede«, so die im Folgenden zu vertretende These, begreift Heidegger die Besinnung auf das Wesen der Neuzeit »als die höchste Verwirklichung echter Praxis« (GA 16, 110). Mit dem Verhältnis zwischen Wissenschaft und Praxis ist somit ein entscheidender Aspekt des Vortrags benannt.

Dem Wesen der Neuzeit nähert sich Heidegger über die neuzeitliche Wissenschaft, die ja nur eine der von ihm genannten neuzeitlichen Erscheinungen ist. Dabei fällt in der ersten Hälfte des Vortrags die Abwesenheit des Menschen auf.

⁶⁶ Entspricht dem 1. Zusatz [Kursivierung S.K].

Tatsächlich beginnt Heidegger nicht mit der anthropologischen Implikation des Vordringens der neuzeitlichen Wissenschaft; erst im Crescendo führt er auf sie hin. Durchschaubar ist der Beweggrund dieses Ansatzes allerdings zunächst nicht, denn die argumentative Vorgehensweise wird nicht begründet. Darauf wird noch einzugehen sein, denn die anfängliche Absenz des Menschen und die den Vortrag kennzeichnenden, den Menschen charakterisierenden Formulierungen werfen die Frage auf, über welchen Handlungsspielraum der Mensch in Bezug auf die Neuzeit verfügt, und worin letztlich der eigentliche Beweggrund der Neuzeit besteht.

Wenn dann gegen Mitte des Vortrags erklärt wird, ab einem bestimmten Entwicklungspunkt der neuzeitlichen Wissenschaft werde »ei[n] andere[r] Schlag von Menschen« (85) geprägt, so erweist sich die anthropologische Konsequenz des neuzeitlichen Wissenschaftsverständnisses als eine, im Vergleich zur Frage nach dem Wesen der neuzeitlichen Wissenschaft, tiefere Schicht. Dass »das Wesen des Menschen überhaupt sich wandelt, indem der Mensch zum Subjekt wird« (88), macht nämlich den »Wesensgrund« (87) der Neuzeit aus: Es ist »das Entscheidende« (88).

Mitten in den Text des Vortrags gestellt ist also die für die Neuzeit zentrale anthropologische Wandlung und ihr Einhergehen mit einer ganz neuen »Auffassung des Seienden«. Sie ist aufs Engste verquickt mit der Formel »Weltbild« (88) und erfährt in dieser Formel ihre terminologische Zuspitzung. Mit der ersten Erwähnung des Menschen (85) häufen sich denn auch die machtbezogenen Stichwörter: »Beherrschung« (86), »Verfügbarkeit« (86), »Gerüstetsein« (89), »Eroberung« (94) und »Herrschaft« (101). Der Vortrag führt somit hin auf die Frage nach dem Menschen, und in eins mit dieser Frage nach dem Menschen, auf die Dimension der Macht im neuzeitlichen Umgang des Menschen mit der Welt. Da dieser Themenkomplex die Problematik des Handelns impliziert, ist es bezeichnend, dass es etwa an dieser Stelle zwischen dem Manuskript und dem Text von 1950 vermehrt zu Divergenzen kommt, die im Hinblick auf den Inhalt des Vortrags entscheidend sind.

Der affirmative Bezug zur ›Rektoratsrede‹ (1933) im Jahre 1938

Dass der kritische Hinweis auf die sich züchtende Rasse und den planetarischen Imperialismus eine stillschweigende spätere Einfügung ist, ist bemerkenswert genug. Ebenso bemerkenswert ist jedoch eine weitere Divergenz. Der vierte Zusatz des Manuskripts, dessen Gegenstand die Rektoratsrede aus dem Jahr 1933 ist, wurde aus den *Holzwegen* kommentarlos herausgelassen und erst fünfzig Jahre später im Rahmen von Band 16 der ›Gesamtausgabe‹ unter dem Titel *Besinnung auf die Wissenschaft (Juni 1938)* als Dokument 166 zugänglich gemacht. Doch selbst in dieser späten Veröffentlichung – beachtliche zweiundsechzig Jahre nach dem Vortrag –, wird nicht erklärt, warum dieser wichtige Zusatz 1950 von Heidegger weggelassen worden war. Vor allem aber entspricht auch der im Jahr 2000 von Her-

mann Heidegger herausgegebene Text nicht dem Original. Zum einen sind gewisse Unterstreichungen im Manuskript nicht, wie zu erwarten, in gesperrter Schrift wiedergegeben. Zum anderen sind die letzten zwei Sätze Hinzufügungen, die nicht im Vortragsmanuskript stehen: »Der politische Wissenschaftsbegriff ist nur eine grobe und sich selbst mißverstehende Abart des Wesenscharakters der neuzeitlichen Wissenschaft. Diese ist nämlich eine Weise der Technik« (GA 16, 349). Heideggers Anspruch auf historische Wahrhaftigkeit der Ausgabe seiner Werke wird hier preisgegeben, denn der Titel des Dokuments 166 ist insofern irreführend als es den Text im Jahre 1938 verortet. Zudem sind die zwei hinzugefügten Sätze keineswegs nur formeller, sondern inhaltlicher Art, denn sie implizieren eine regimekritische Technikkritik. Somit entspricht selbst der Band der Gesamtausgabe, der die »Kontroverse auf eine neue Textbasis«⁶⁷ stellen sollte, nicht der historischen Wahrheit.

Silvio Vietta hat die Ansicht vertreten, dieser vierte, von Heidegger getilgte Zusatz sei als Kritik an der Herrschaft des rechnenden Denkens zu lesen und sei letztlich eine »bemerkenswerte *Selbstkritik*«⁶⁸ gewesen. Dies wirft allerdings die Frage auf, warum Heidegger, der sich ja in den unmittelbaren Nachkriegsjahren vom Stigma des Nationalsozialismus zu befreien suchte und sich genau auf diesen Vortrag berief, den Zusatz nicht veröffentlichte. Davon abgesehen aber verliert sich Vietta. Im besagten Zusatz steht nämlich: »jene Rede [die Rektoratsrede – S.K.] ist ein *wissenschaftliches* Überspringen der ›Neuzeit‹«⁶⁹ und nicht, wie Vietta transkribiert, »*wissenschaftliches* Überspringen«.⁷⁰ Die Rektoratsrede ist ein »wissenschaftliches«, also *bewusstes* Überspringen der Neuzeit. Diese Charakterisierung entspricht der Aussage des vorausgehenden Satzes, der Vortrag von 1938 stehe »nicht im ›Widerspruch‹ zu dem, was ›Die Selbstbehauptung der deutschen Universität‹ (1933) sagt und fordert«.⁷¹ Bekräftigt wird dies einige Zeilen weiter, wenn es heißt, die »metaphysische Grundstellung« der Rektoratsrede »ist dieselbe [im Original unterstr. – S.K.] [...] aus der die vorliegende Besinnung [...] sich vollzieht«.⁷² Die Unterstreichung im Manuskript, die die prinzipielle Identität der Einstellung in beiden Vorträgen verdeutlicht, fehlt im Band 16 der Gesamtausgabe ebenfalls.

Eine aufmerksame Lektüre des vierten Zusatzes, wie er 1938 von Heidegger formuliert wurde, lässt somit keine Distanz zur Position im Jahre 1933 erkennen. Die Tatsache, dass »jene Rede [...] auf das Wesen der neuzeitlichen Wissenschaft, und

⁶⁷ Reinhard Mehring, »Von der Universitätspolitik zur Editions politik. Heideggers politischer Weg«, in: Alfred Denker/Holger Zaborowski (Hg.), *Heidegger und der Nationalsozialismus II*, Freiburg/München: Karl Alber 2009, S. 298–315, hier S. 304.

⁶⁸ Vietta, *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus*, S. 32.

⁶⁹ Heidegger, *Die Begründung d. neuzeitl. Weltbildes (Vortragsmanuskript 1938)*, Bl. 16, rechte Seite. Und Heidegger, GA 16, S. 349 [Kursivierung S.K.].

⁷⁰ Vietta, *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus*, S. 32 [Kursivierung S.K.].

⁷¹ Heidegger, *Die Begründung d. neuzeitl. Weltbildes (Vortragsmanuskript 1938)*, Bl. 16, rechte Seite.

⁷² Ebd.

d.h. auf Descartes, nicht ein[geht]⁷³ ist kein im Nachhinein eingestandenes Versäumnis, sondern wird damit begründet, dass es zur Zeit der Rektoratsrede darauf ankam, »eine künftige Wissenschaft [...], die wieder ein Wissen wird« (GA 16, 349) zu beschwören. »Hier« dagegen – also im Vortrag von 1938 – »ist eine offenbar noch langehin gegenwärtige Wissenschaft begriffen, die das Wissen in Wissenschaft aufgelöst hat« (ebd.).

Warum zog es Heidegger im Juni 1938 vor, den Akzent auf die »gegenwärtige Wissenschaft« zu setzen? Lag es daran – wie er es nach dem Krieg immer wieder beteuerte – dass er inzwischen eingesehen hatte, dass die zukünftige Wissenschaft, die ihm 1933 für das deutsche Volk vorschwebte, in diesem Deutschland der allgegenwärtigen Verfolgung, des Rassismus und der Gewalt nicht zu verwirklichen war? Wohl kaum, denn in seiner Rektoratsrede hatte Heidegger betont, dass die »Ausgestaltung [...] des ursprünglichen Wesens der Wissenschaft« (GA 16, 115) nicht bevorstehe. Im Gegenteil, denn »wenn [...] die Griechen drei Jahrhunderte brauchten, um auch nur die *Frage*, was das Wissen sei, auf den rechten Boden und in die sichere Bahn zu bringen, dann dürfen *wir* erst recht nicht meinen, die Aufhellung und Entfaltung des Wesens der deutschen Universität erfolge im laufenden oder kommenden Semester« (ebd.).

3. *Beschwörung der eigentlichen, deutschen Subjektivität*

Vom »Arbeiter und Soldaten« im Jahre 1938 zum »Techniker« im Jahre 1950

Der wichtige vierte Zusatz bekräftigt nicht nur, dass die Vorgaben der Rektoratsrede auch 1938 noch uneingeschränkt gelten, er verdeutlicht auch eine weitere wichtige Divergenz zwischen Vortragsmanuskript und Nachkriegsveröffentlichung. Im Manuskript heißt es, die neuzeitliche Wissenschaft »prägt [...] einen anderen Schlag von Menschen« (GA 5, 85). Der »Gelehrte« verschwindet; er wird abgelöst durch den »Forscher«, der in »Forschungsunternehmungen« steht. »Diese [...] geben seiner Arbeit die scharfe Luft« (ebd.). Eine Reihung von Antithesen veranschaulicht diese Ablösung: Wissenschaftler versus Gelehrter, »Tagungen« und »Kongresse« versus »Bibliothek«, »scharfe Luft« versus »die immer dünner und leerer werdende Romantik des Gelehrtentums und der Universität« (ebd.). So wird das Aufkommen eines neuen Menschen deutlich gemacht: des Forschers, der »von sich aus [im Original unterstr. – S.K.] notwendig in den Umkreis der Wesensgestalt des Arbeiters und des Soldaten im wesentlichen Sinne«⁷⁴ drängt. In den *Holzwegen* dagegen steht: »Der Forscher drängt von sich aus notwendig in den Umkreis der Wesensgestalt des Technikers im wesentlichen Sinne« (GA 5, 85).

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Ebd., Bl. 15, linke Seite.

Vietta, der das Vortragsmanuskript kannte, hat die Ansicht vertreten, an dieser Divergenz zwischen Manuskript und Nachkriegsveröffentlichung lasse sich der Vortragenden Kritik an der »Gleichschaltungstendenz des Faschismus in der durchgehenden Uniformisierung, Militarisierung, sowie die im Faschismus durchgeführte Bestimmung des Menschen als eines ›Arbeiters‹«⁷⁵ ablesen. Ist es gemäß den Geboten der Rektoratsrede, auf die im Vortrag von 1938 explizit und bekennend Bezug genommen wird, nicht vielmehr so, dass Arbeits-, Wehr- und Wissensdienst »ein[e] prägende Kraft« (GA 16, 116) sind, in der allen drei Komponenten gleich wertvolle Bedeutung zukommt? Die Einheit der drei ›Volksdienste‹ ergibt sich aus der Definition des »Wesen[s] der Wissenschaft« (GA 16, 115) in einem vermeintlich altgriechischen Sinne, nämlich zuvörderst als Hinnahme des Schicksals. Heideggers Auffassung der Wissenschaft ergibt sich aus der von ihm propagierten unterschiedenen Akzeptanz des ›volklichen‹ Schicksals und daraus, dass schließlich die »letzten Notwendigkeiten und Bedrängnisse des volklich-staatlichen Daseins« (ebd.) für alle Mitglieder des Volkes dieselben sind. Weil sich niemand aus der »geschichtlich-geistigen Welt des Volkes« (GA 16, 114) lösen sollte, ist der Wissensdienst weder vom Arbeits- noch vom Wehrdienst zu trennen. Der Arbeitsdienst dient der Bindung an die »Volksgemeinschaft« (113). Gleiches gilt für den Wehrdienst, der die »Ehre und das Geschick der Nation inmitten der anderen Völker« (ebd.) sichert. Wehrdienstverweigerung ist damit Ablehnung des Geschickes der Nation und somit ›uneigentliches‹ Verhalten. Dass die Annäherung des Forschers an den Arbeiter und den Soldaten nicht Kritik an der totalitären ›Gleichschaltung‹, sondern die schlechterdings anerkennende Beschreibung der propagierten deutschen Wirklichkeit und damit der nationalsozialistischen Bewegung ist, bestätigt der weitere Verlauf des Vortrags.

Eigentliche versus uneigentliche Neuzeit

Gemäß der spezifisch neuzeitlichen Form des Erkennens, die Heidegger als Forschung bezeichnet, ist die Natur nur als Gegenstand. Dabei geht es dem neuzeitlichen Menschen bzw. dem »rechnende[n] Mensch[en]« (GA 16, 87) um Gewissheit. Er vergegenständlicht die Natur im »Vor-stellen« (ebd.), um sich ihrer gewiss zu sein. Die Natur gegenständlich machen heißt, sie verfügbar bzw. nutzbar zu machen. Diese Form des Erkennens, dieses typisch neuzeitliche »Vor-stellen«, wird als ein Machtverhältnis zur Natur beschrieben. Mit der gegen Ende des Vortrags stehenden Wendung von der »Eroberung der Welt als Bild« (94) und dem den ganzen Vortrag bestimmenden zunehmenden Handlungspathos wird dies sinnfällig.

Die Verwandlung des Menschen zum Subjekt ist eng mit der ›vorstellenden‹ bzw. ›vergegenständlichenden‹ Auffassung der Welt verbunden, die als »Weltbild«

⁷⁵ Vietta, *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus*, S. 36.

bezeichnet ist. Heidegger führt das von ihm gepriesene auf die Sprache ›Hören‹ anhand des Zentralbegriffs »Weltbild« vor. Er erklärt, dass es zum einen nicht auf die mit dem Begriff verbundene Konnotation der Abbildung ankomme, sondern vielmehr auf die Bedeutung der Welt als einer Gesamtheit für uns. Zum anderen vertrate der Begriff etwas über die Bedeutung der Welt »als System« (GA 5, 89). In diesem Zusammenhang geht Heidegger im sechsten Zusatz ein auf das Verhältnis zwischen »Vor-Stellung« und der daraus sich für das solchermaßen Vor-gestellte ergebenden Systematik: »Wo die Welt zum Bild wird, kommt das System, und zwar nicht nur im Denken, zur Herrschaft« (GA 5, 101). Hierin wird nun deutlich, dass Heidegger nicht das neuzeitliche System als solches ablehnt, sondern allein die »Möglichkeit der Entartung in die Äußerlichkeit des nur gemachten und zusammengestückten Systems« (ebd.). In Verbindung zu bringen ist diese Unterscheidung mit einer ähnlichen im zweiten Zusatz. Dort ist zu lesen: »Das Wort Betrieb ist hier nicht im abschätzigen Sinne gemeint« (97), denn zu unterscheiden sei der »Betrieb« vom »bloßen Betrieb« bzw. von der »Betriebsamkeit« (ebd.). »Jederzeit bekämpft werden« (ebd.) müsse lediglich letztere und nicht etwa der Betrieb als solcher. Dergestalt zeigt sich, dass durchaus nicht der neuzeitliche ›Menschenschlag‹ – der ›Forscher‹ – als solcher Gegenstand der Kritik ist. Das *Bekanntnis Heideggers zur Neuzeit* in seinem Vortrag erweist sich in einer Divergenz zwischen dem Manuskript und der *Zeit des Weltbildes* im zweiten Drittel des Vortrags. In einer knappen orientierenden Synthese des bisherigen Gedankengangs liefert Heidegger eine prägnante Selbstreflexion. Er fragt, woher eigentlich die vollzogene Besinnung stamme. Warum stelle er, der Vortragende, die Untersuchungen zur Neuzeit überhaupt an? (vgl. GA 5, 88 f.). Die Stelle lautete 1938 folgendermaßen (im Sinne der Übersichtlichkeit sind die Divergenzen im Fettdruck markiert – S.K.):

Doch warum fragen wir bei der Auslegung eines geschichtlichen Zeitalters nach dem »Weltbild«? Ist das denn selbstverständlich? **Allerdings – sofern wir** [im Original unterstr. – S.K.] **eben neuzeitlich denken. Was ist das nun – ein Weltbild?** Offenbar ein Bild »von« der Welt.⁷⁶

In der *Zeit des Weltbildes* dagegen steht:

Doch warum fragen wir bei der Auslegung eines geschichtlichen Zeitalters nach dem Weltbild? **Hat jedes Zeitalter der Geschichte sein Weltbild und zwar in der Weise, daß es sich jeweils um sein Weltbild bemüht? Oder ist es schon und nur die neuzeitliche Art des Vorstellens, nach dem Weltbild zu fragen?**

Was ist das – ein Weltbild? Offenbar ein Bild von der Welt. (GA 5, 88 f.)

⁷⁶ Heidegger, *Die Begründung d. neuzeitl. Weltbildes (Vortragsmanuskript 1938)*, Bl. 20, linke Seite.

In der Nachkriegsveröffentlichung tilgte Heidegger den Selbstbezug. Statt von »wir«, spricht er nunmehr von der »neuzeitlichen Art des Vorstellens« und erzeugt derart eine sachlichere und distanziertere Beschreibung. Vor allem aber verwischt er so das an dieser Stelle des Vortrags eindeutige Bekenntnis zur Neuzeit und zur neuen »Art des Menschseins« (GA 5, 92).

Die Unterscheidung zwischen eigentlicher und uneigentlicher Neuzeit geht einher mit einer chauvinistischen Argumentation. Wenn 1938 von der den deutschen Idealisten eigenen »Einzigartigkeit der Systematik« und »Größe« (GA 5, 101) die Rede ist, so wird diese Größe Descartes abgesprochen und ihm dafür die »Entartung in die Äußerlichkeit« (ebd.) zugesprochen. Wie Cornelia Schmitz-Berning betont, erhält der Ausdruck der »Entartung« im NS »seinen besonderen Akzent allein durch den Handlungskontext, in den er gestellt ist«. Während vor dem NS die »Annahme von biologischer und kultureller Entartung« auf »mehr oder weniger utopische Gedankenexperimente« verwies, »so wurde sie im NS-Staat zur Legitimation von Gesetzen und staatlichen Maßnahmen«. ⁷⁷ Heidegger, der Wert auf umsichtigen Gebrauch seiner Worte legt, wusste zweifellos um die Gesetze zur »Rassenpflege« bzw. zur Vorbeugung von »Entartung«. Diese Gesetze wurden sehr früh erlassen, zwischen 1933 und 1935; das »Blutschutzgesetz« von September 1935 ist darunter das berüchtigste, nicht aber das einzige. Wenn also Heidegger den 1938 in Deutschland bereits aufs Schlimmste rassistisch besetzten Begriff der »Entartung« verwendet, dann ist dies ein verstörender Verweis auf eine für alle Texte Heideggers aus der NS-Zeit zentrale Frage: diejenige nach seinem Verständnis des Verhältnisses zwischen »Geist« und »Schwert« (GA 40, 51), d.h. zwischen Philosophie und politischer Praxis. Darauf wird noch einzugehen sein.

Dass der Verweis auf die ultranationalistisch diskriminierende Auslegung der Neuzeit keiner böswilligen Deutung entspricht, mag eine weitere Divergenz zwischen Manuskript und Nachkriegsveröffentlichung im sechsten Zusatz zeigen, in dem es um »Werte« in ihrer Bedeutung für die »neuzeitliche Auslegung des Seienden« geht. Weil »Nietzsches Denken in der Wertvorstellung verhaftet bleibt« (102), komme es heute darauf an, sein Denken »unabhängig von der Wertvorstellung zu begreifen«. Dazu steht in der *Zeit des Weltbildes* Folgendes:

⁷⁷ Cornelia Schmitz-Berning, *Vokabular des Nationalsozialismus*, Berlin/New York: Walter de Gruyter 2007, S. 181. Es ist erstaunlich, dass der junge Jürgen Habermas, der 1953 in einem Artikel in der FAZ kritisch auf die Veröffentlichung von Heideggers Vorlesung des Sommersemesters 1935 »Einführung in die Metaphysik« reagierte, diesen Begriff in den paraphrasierenden Abschnitten seines Artikels kommentarlos übernahm (Jürgen Habermas, »Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935«, in: Ders., *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp ³1981, S. 65–72, hier S. 68).

Erst wenn es gelingt, Nietzsches Denken unabhängig von der Wertvorstellung zu begreifen, kommen **wir** auf einen Standort, von dem aus das Werk **des** letzten großen Denkers der Metaphysik eine Aufgabe des Fragens und Nietzsches Gegnerschaft gegen Wagner als **die** Notwendigkeit unserer Geschichte begreifbar wird. (GA 5, 102 – Hervorhebungen S.K.)

Heidegger trug aber ursprünglich Folgendes vor:

Erst wenn es gelingt, Nietzsches Denken unabhängig von der Wertvorstellung zu begreifen, kommen **die Deutschen** auf einen Standort, von dem aus **ihnen** das ›Werk **ihres** letzten großen Denkers eine Aufgabe des Fragens und **seine** Gegnerschaft gegen Wagner als **die** [im Original unterstr. – S.K.] **deutscheste** Notwendigkeit unserer Geschichte begreifbar wird.

1938 beschrieb Heidegger Nietzsche also in einer Terminologie, die sich vom vorherrschenden Nietzsche-Kult zumindest rein sprachlich in keiner Weise unterschied: Nietzsche sei der letzte große Denker der Deutschen. In der Rede von *der* »deutscheste[n] Notwendigkeit« schlechthin ist Kritik an Nietzsche, wie er damals gesehen wurde, schwerlich zu vernehmen.

Die Auseinandersetzung mit dem »Fremdesten und Schwierigsten«

Die chauvinistische Auslegung der Neuzeit steht nicht im Widerspruch zu der gegen Mitte des Vortrags formulierten Behauptung, Descartes sei der Begründer des neuzeitlichen Denkens und »die gesamte neuzeitliche Metaphysik, Nietzsche miteingeschlossen« halte sich in der cartesianischen »Auslegung des Seienden und der Wahrheit« (GA 5, 87). Im vierten Zusatz der *Zeit des Weltbildes* (entspricht dem fünften Zusatz im Manuskript) wird dies dahingehend präzisiert, dass das »deutsch[e] Denken« (GA 5, 99) seit Leibniz die »Grundstellung« Descartes' »keineswegs« (ebd.) überwindet, sondern sie »entfalte[t]« und »verfestig[t]« (ebd.). Meist sind diese Textstellen im Sinne Heideggers verklärender Selbstdarstellung nach dem Krieg verstanden worden: Das deutsche Denken werde hier als Hypercartesianismus dargestellt und als solches indirekt, aber doch entschieden kritisiert. Tatsächlich jedoch wollte der Vortragende damals seinen kritischen Bezug zur Neuzeit nicht als »Verneinung« (GA 5, 97) verstanden wissen, sondern als schließliche »Überwindung« (100) bzw. als »Austrag« (97). Bevor im Folgenden der Begriff der »Überwindung« näher untersucht wird, sei hier zunächst das von Heidegger selbst empfohlene Herausspüren der »ursprünglichen Nennkraft« (92) der Worte angewandt: Wenn »Verneinung« sinngemäß auf klare Scheidung verweist, so schwingt sowohl in der »Überwindung« als auch im »Austrag« die Einverleibung und die darauf aufbauende Weiterentwicklung mit.

Dass Heidegger nicht Kritik an der Neuzeit übt, sondern an undeutschen Formen der Neuzeit und insbesondere an der *romanischen* Form der Neuzeit, das hatte er ein Jahr zuvor an exponierter Stelle, im Aufsatz »Wege zur Aussprache«, deutlich gemacht. Wiederveröffentlicht wurde dieser Text 1983 im Band 13 der Gesamtausgabe. Erstmals erschien er 1936 in der ersten Ausgabe des *Jahrbuch der Stadt Freiburg am Breisgau*, mit dem Titel *Alemannenland. Von Volkstum und Sendung*. Dominique Janicaud vertrat die Meinung, Heidegger habe in diesem Text »die Voraussetzungen für einen relativ ausgeglichenen Dialog geschaffen«, man habe es mit einer »würdigen Botschaft«⁷⁸ zu tun. Zurecht hat daraufhin Emmanuel Faye 2002 im Rahmen einer Sitzung der »Société française de Philosophie« Janicaud auf den zweifelhaften Status und Inhalt dieses Textes hingewiesen.⁷⁹ Vor Faye ist Víctor Farías relativ ausführlich auf den historischen Kontext und den gänzlich völkischen Charakter des Sammelbandes eingegangen⁸⁰ und ist im Hinblick auf die Aussage des Artikels zu dem Schluss gelangt: »Der Dialog, zu dem Heidegger die Franzosen einlud, trug Züge einer (nicht dialektischen) Beziehung zwischen Herr und Knecht«.⁸¹ In der Tat, hinter versöhnlich klingenden Begriffen wie »Verständigung« (GA 13, 15) und »schaffend[es] Wechselgespräch« (15) geht es in Wirklichkeit darum, Frankreich seine geschichtliche und geistige Unterlegenheit beizubringen. Nach Heidegger kommt es im Akt der Verständigung in erster Linie auf die Bewusstwerdung des »Eigenste[n] [...] eines Volkes« (15) an, durch das es, sofern es dies Eigenste zu ergreifen wisse, »in seine geschichtliche Sendung hineinwächst« (16). Es solle somit die schicksalhaft zugewiesene Aufgabe erfasst werden, durch die der Rang eines Volkes bestimmt werde. Explizit ermahnt Heidegger zur »gewachsene[n] Entschiedenheit des Sichhaltens im eigenen wesentlichen Rang« (ebd.). Damit drängt sich die Frage auf, worin denn der Rang der Franzosen und worin der Rang der Deutschen besteht? Dass allein die Deutschen fähig sind, das zu ergreifen, worauf es wesentlich ankommt, nämlich die Geschichte, ist die indirekte, aber bei aufmerksamer Lektüre doch unmissverständliche Aussage.

Im Zusammenhang mit dem Aspekt der Überwindung ist allerdings auch das Moment der Konfrontation wichtig. Denn wie ist es zu verstehen, dass Leibniz – »einer der deutschesten Denker der Deutschen« (GA 13, 19) – »ständig geleitet« ist »von seiner Auseinandersetzung mit Descartes« (ebd.)? Das »je Eigene« (15) der Franzosen ist, so liest es sich in dem Aufsatz, das »neuzeitliche Wissen von der Natur« (19), welches ja von Descartes, »dem französischen Denker« (ebd.), begründet wurde. Da das »Eigene« der Deutschen aber in dem »metaphysische[n] Wissen vom Wesen der Geschichte« (ebd.) besteht, ist diese Auseinandersetzung Leibniz'

⁷⁸ Vgl. *Bulletin de la société française de philosophie* 3 (juillet–septembre 2002), S. 34. Und Dominique Janicaud, *Heidegger en France*, Paris: Albin Michel 2001, S. 51.

⁷⁹ Vgl. *Bulletin de la société française de philosophie* 3 (juillet–septembre 2002), S. 34 f.

⁸⁰ Farías, *Heidegger u. der Nationalsozialismus*, S. 320–324.

⁸¹ Ebd., S. 327.

mit Descartes, wie am Ende des Aufsatzes aus der Analogie mit der Konfrontation zwischen Griechen und Asiaten hervorgeht, Auseinandersetzung mit dem »Fremdesten und Schwierigsten« (21). Die Konfrontation der deutschen Denker mit dem »Beginn der neuzeitlichen französischen Philosophie« (19) ist nicht ursprünglich deutsch; nötig ist sie dennoch im Sinne der Verwirklichung des deutschen Wesens. Nur durch die »schärfst[e], aber schöpferisch[e] Auseinandersetzung mit dem ihm Fremdesten und Schwierigsten« kann das deutsche Volk, wie vormalig die Griechen, »Einmaligkeit und Größe« (21) erlangen. In Verbindung zu bringen ist dies mit der Vorlesung von 1935, in der über die »Auseinandersetzung« gesagt wird, sie lasse »die einen als Götter erscheinen, die anderen als Menschen, die einen stellt sie her(aus) als Knechte, die anderen aber als Freie« (GA 40, 66).

Im Vortrag von 1938 spielt Heidegger den deutschen Idealismus in ähnlich tückisch-impliziter Weise gegen Descartes und im weiteren Sinne gegen die Romanität aus. Sein Vortrag ist ein Aufruf an die Deutschen, mit Nietzsche und Hölderlin *in einem bestimmten neuzeitlichen Sinne »Volk« zu sein*. Das »Ausgleite[n]« (GA 5, 92) und die »Entartung« (101), vermögen nach Heidegger nur die Deutschen, »das nachbarreichste Volk und so das gefährdetste Volk und in all dem das metaphysische Volk« (GA 40, 41), zu vermeiden. Solche Äußerungen widerlegen die Einschätzung Franco Volpis, der zwar zurecht darauf hinwies, dass nach der Machtübernahme durch die Nationalsozialisten »die Frage des römischen Humanismus keine bloß philosophische, neutrale Frage mehr war: Sie bekam politische Brisanz«⁸², nur um dann aber festzustellen, es wäre »fatal«, »Heideggers Argumentation mit der pangermanischen Propaganda gleichzusetzen«⁸³, da Heidegger auf dem philosophischen Charakter seiner Äußerungen insistiere. Mit philosophischem Vokabular und Argumentation lässt sich, wie die vorhergehenden Analysen zeigen, politische Propaganda jedoch sehr wohl implizit und doch bestimmt untermauern.

Der Kampf gegen uneigentliche Formen der Subjektivität

Nachdem Heidegger deutlich gemacht hat, wie sehr das »Vorstellen« das Wesen der Neuzeit ausmacht, kommt er auf den Umgang mit der Neuzeit zu sprechen. Auch hier wird sinnfällig, dass die These von Heideggers ambivalentem und nationalistischem Verhältnis zur Neuzeit keine arglistige Unterstellung ist. Es geht Heidegger keineswegs darum, die Neuzeit per se abzulehnen, sondern nur »die Möglichkeit des Ausgleitens in das Unwesen des Subjektivismus im Sinne des Individualismus« (GA 5, 92). Als Subjekt hat der Mensch durchaus die Wahl, ei-

⁸² Franco Volpi, »Heidegger et la romanité philosophique«, in: *Revue de métaphysique et de morale* 3 (2001), S. 5–18, hier S. 10.

⁸³ Ebd., S. 8 f.

gentlich oder uneigentlich zu sein. Eine gewichtige Divergenz macht dies plausibel. In der *Zeit des Weltbildes* ist zu lesen:

Nur weil und insofern der Mensch überhaupt und wesentlich zum Subjekt geworden ist, muß es in der Folge für ihn zu der ausdrücklichen Frage kommen, ob der Mensch als das auf seine Beliebigkeit beschränkte und in seine Willkür losgelassene Ich oder als das Wir der Gesellschaft, ob der Mensch als Einzelner oder als Gemeinschaft, ob der Mensch als Persönlichkeit in der Gemeinschaft oder als bloßes Gruppenglied in der Körperschaft, **ob er als Staat und Nation und als Volk oder als die allgemeine Menschheit des neuzeitlichen Menschen das Subjekt sein will und muß, das er als neuzeitliches Wesen schon ist.** (GA 5, 92 – Kursivierung im Original, Fettdruck S.K.)

Die Alternative, die Heidegger 1950 also nennt, ist auf der einen Seite: »Ich«, »Einzelner«, »bloßes Gruppenglied in der Körperschaft«, »allgemeine Menschheit des neuzeitlichen Menschen« und auf der anderen Seite: »Wir der Gesellschaft«, »Gemeinschaft«, »Persönlichkeit in der Gemeinschaft«, »Staat«, »Nation«, »Volk«. Ursprünglich aber heißt es:

Nur weil und sofern der Mensch überhaupt und wesentlich zum Subjekt geworden ist, muß es in der Folge für ihn zu der ausdrücklichen Frage kommen, ob der Mensch als das auf seine Beliebigkeit beschränkte und in seine Willkür losgelassene ›Ich‹ oder als das ›Wir‹ der Gesellschaft, ob der Mensch als Einzelner oder als Gemeinschaft, ob der Mensch als Persönlichkeit in der Gemeinschaft oder als bloßes Gruppenglied der Körperschaft, **ob er als Staat und Nation oder als Volk das Subjekt sein will und muß, das er als neuzeitliches Wesen schon ist** [Unterstreichungen im Original, Fettdruck S.K.].⁸⁴

Die Alternative lautete damals nicht »Staat«, »Nation«, »Volk« oder »allgemeine Menschheit des neuzeitlichen Menschen«, sondern »Staat«, »Nation« *oder* »Volk«. Der »ausdrückliche Kampf gegen den Individualismus«⁸⁵, von dem im Zusammenhang mit der Frage nach dem Umgang mit dem Subjektsein die Rede ist, ist keine zurückhaltende Tatsachenbeschreibung. Hier bezieht Heidegger Position »für die Gemeinschaft als das Zielfeld alles Leistens und Nutzens«⁸⁶ *im Rahmen* der Neuzeit. Der Bekenntnischarakter dieser Zeilen ist nicht zuletzt an den ursprünglich vorhandenen – in der Nachkriegsausgabe getilgten – graphischen Markierungen (Unterstreichungen im Manuskript) abzulesen.

⁸⁴ Heidegger, *Die Begründung d. neuzeitl. Weltbildes (Vortragsmanuskript von 1938)*, Bl. 26, linke Seite.

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Ebd.

Bestätigt wird die inhaltliche Verschiebung zwischen dem Manuskript und der späteren Veröffentlichung am prägnantesten an einer weiteren Modifikation zwischen dem Manuskript und der Version, wie sie in den *Holzwegen* abgedruckt ist. Es handelt sich um den elften Zusatz im Manuskript, dem in der *Zeit des Weltbildes* der zwölfte Zusatz entspricht. Nachdem erklärt worden ist, »das Riesenhafte« (95) sei symptomatisch für die Neuzeit, steht in den *Holzwegen*:

Der Amerikanismus ist etwas Europäisches. Er ist die noch unverstandene Abart des noch losgebundenen und noch gar nicht aus dem vollen und gesammelten metaphysischen Wesen der Neuzeit entspringenden Riesenhaften. Die amerikanische Interpretation des Amerikanismus durch den Pragmatismus bleibt noch außerhalb des metaphysischen Bereichs. (GA 5, 112)

Ursprünglich aber stand Folgendes im Vortragsmanuskript:

Der ›Amerikanismus‹ ist ja selbst nur die voreilige Abart des noch losgebundenen und noch gar nicht aus dem vollen und gesammelten metaphysischen Wesen der Neuzeit entspringenden Riesenhaften. Und der ›Pragmatismus‹ ist die noch voreiligere und oberflächliche ›Rechtfertigung‹ dieses Vorgangs. Deshalb muß der ›Amerikanismus‹ auch heute noch bekämpft werden, gerade um die reine Wesensentfaltung der Wissenschaft als Forschung vor der ›Betriebsamkeit‹ zu schützen und so die Bedrohung der Wissenschaft durch ihr eigenes Unwesen abzuwehren.⁸⁷

Damals im Vortrag wurde also aufgerufen zur Verteidigung einer bestimmten Form des Subjektseins, und zwar im Kampf gegen andere Formen des Subjektseins. Dass, wie es Hans Ebeling vor einigen Jahren ohne Kenntnis des ursprünglichen Textes formulierte, die Zusätze des Vortrags »politisch allzu ambitioniert«⁸⁸ seien, davon kann keine Rede sein. Das »Unwesen« (GA 5, 92), die »Entartung« (101), die »Abart« (112) bezeichnen in Heideggers Vortrag nicht die Neuzeit als solche, sondern eine *bestimmte* neuzeitliche Ausprägung. Es sind die Deutschen, die im Gegensatz zum »Amerikanismus«, das »voll[e] und gesammelt[e] metaphysisch[e] Wesen der Neuzeit« (GA 5, 112) verkörpern. Das klingt wie ein Echo aus der Vorlesung »Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen« vom Sommersemester 1937, in der Heidegger »Nietzsches metaphysische Grundstellung« als »Ende der Metaphysik« bezeichnete. In ihr vollziehe sich »die größte und tiefste Sammlung, d.h. Vollendung aller wesentlichen Grundstellungen der abendländischen Philosophie seit Platon«, und es kom-

⁸⁷ Ebd., Bl. 28, rechte Seite.

⁸⁸ Ebeling, *Die Maske des Cartesius*, S. 37.

me darauf an, dass diese Metaphysik Nietzsches weiterhin eine »wirklich wirkende metaphysische Grundstellung«⁸⁹ bleibe.

Das deutsche Volk steht sozusagen an vorderster Front der Neuzeit und hat aus dieser Vorhut heraus diejenigen Mächte zu bekämpfen, die nicht auf der Höhe der Neuzeit sind. Deutschland obliegt »die Entfaltung neuer geschichtlich *geistiger* Kräfte aus der Mitte«.⁹⁰ Die Amerikaner sind dagegen die Repräsentanten einer »voreilige[n] Abart« der Neuzeit. Die einige Absätze früher Descartes zugewiesene, bereits angesprochene »Entartung« klingt hier an. Genauso wie 1935 »die vorherrschende Dimension [...] die der Ausdehnung und der Zahl« (GA 40, 49) ist und als solche »nicht mehr etwas Belangloses und lediglich Ödes« (ebd.), sondern das schlechterdings »Dämonische« (50) und als solches unbedingt zu bekämpfen ist, muss »der ›Amerikanismus‹ auch heute noch« – das war im Jahr 1938 – »bekämpft werden«.⁹¹

1950 liest es sich anders. Das im zwölften Zusatz der *Zeit des Weltbildes* von Heidegger im Nachhinein eingefügte »Europäisch[e]« (GA 5, 112) ist hier somit offensichtlich keine nebensächliche Nuance, sondern eine maßgebliche und interpolierende Version der ursprünglich vorgetragenen Botschaft. 1938 schrieb Heidegger die »fernere Gestaltung der Neuzeit« (GA 5, 99) noch dem nationalsozialistischen Deutschland zu im Kampf gegen die »voreilig[e] und oberflächlich[e] Rechtfertigung«⁹² des neuzeitlichen Vorgangs, im Kampf eines Volkes, das »als in der Mitte stehend den schärfsten Zangendruck« (GA 40, 42) erfahre.

4. Überwindung der Neuzeit als Radikalisierung

Radikale Aneignung

Angesichts all des Gesagten stellt sich die Frage, wie das »volle und gesammelte Wesen der Neuzeit« denn in Heideggers Augen auszusehen hat? Aufschluss gibt der in dem Vortrag zentrale Begriff der »Überwindung«. So deutlich es geworden ist, dass Heidegger sich für eine bestimmte neuzeitliche Subjektivität ausspricht, könnte man doch entgegen, eine solche Anerkennung der Neuzeit werfe die Frage ihrer Vereinbarkeit mit der Rede von der Notwendigkeit der »Überwindung der neuzeitlichen und d.h. zugleich der abendländischen Metaphysik« (GA 5, 100) auf. Diese

⁸⁹ Martin Heidegger, *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken. Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, Bd. 44 der GA, hg. v. Marion Heinz, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1986 [Sommersemester 1937], S. 225. Vgl. Martin Heidegger, *Nietzsche*, Bd. 1, Pfullingen: Günther Neske ³1961, S. 469–470.

⁹⁰ Heidegger, GA 40, S. 41 f.

⁹¹ Heidegger, *Die Begründung d. neuzeitl. Weltbildes (Vortragsmanuskript von 1938)*, Bl. 28, rechte Seite.

⁹² Ebd.

scheinbare Spannung in *Die Zeit des Weltbildes* hat Rüdiger Safranski aufzulösen versucht, indem er den Text als die Darstellung einer »allgemeinen Finsternis« auslegt; die anerkennende Rede vom »Volk« sei als die »immerhin bessere Option im allgemeinen Unwesen der Neuzeit«⁹³ zu verstehen. Er stützt seine Auslegung insbesondere auf den Passus des neunten Zusatzes in den *Holzwegen*, in dem »der Subjektivismus des Menschen« gleichgestellt wird mit dem »planetarischen Imperialismus des technisch organisierten Menschen«, und als dessen Konsequenz Heidegger die »vollständig[e], nämlich technisch[e] Herrschaft über die Erde« (GA 5, 111) ankündigt. Safranski konnte nicht ahnen, dass er der nachträglichen Einfügung dieser im Vorlesungstext fehlenden Passage zum Opfer fiel, dass sich also auch an ihm die massivste und größte Manipulation – d.h. als solche nicht erkennbare Veränderung – des Textes in *Die Zeit des Weltbildes* als wirksam erwies.

Doch nicht allein das Fehlen des langen neunten Zusatzes spricht gegen die Auslegung des Vortrags als einer Kritik an der Neuzeit. Ebenso aufschlussreich ist die Analyse des Begriffs der »Überwindung«. Dass Überwindung nicht »Verneinung« (GA 5, 97) sei, darauf legte Heidegger besonderen Wert, denn, seine Ausführungen gleichsam rahmend, wiederholt er am Ende, was er bereits im ersten Zusatz annahmte: »Doch der Mensch wird dieses Verweigerte nicht einmal erfahren und bedenken können, solange er sich in der bloßen Verneinung des Zeitalters herumtreibt« (GA 5, 95 f.). Denn auch »jen[e], die bereits äußerste Grundstellungen des Menschen mit der letzten Entschiedenheit bezogen haben« (94), können ja nicht anders, als neuzeitlich zu denken und zu handeln. Explizit wird die Frage des Bezugs der Gegenwart zur Vergangenheit gestellt: »wie soll jemals die Folge gegen den Grund angehen können, auf dem sie steht?« (GA 5, 100), um dann, und das erweist sich hier als eine zentrale These, zu zeigen, dass dieses Angehen nur durch radikale Aneignung möglich ist.

Heideggers Vortrag weist sich als eine Besinnung aus, die eine künftige Überwindung der Neuzeit lediglich vorbereitet. Im vierten Zusatz (entspricht dem fünften Zusatz im Manuskript) wird besagte Überwindung unumwunden bestimmt als »ursprüngliches Fragen« (GA 5, 100) nach der Wahrheit des Seins. Die Überwindung ist das Einholen eines Unbefragten, weil Vergessenen: der Frage nach dem Sein. Die erste Komponente der Überwindung ist somit das Erfassen einer Wirkung, die der Mensch als solche nicht mehr wahrnimmt. Die Überwindung im Sinne Heideggers ist damit als eine Art Rehabilitation, als ein Wiedereinsetzen ins Recht zu begreifen. Die sich als »Austrag« verstehende Besinnung beansprucht durch ihr Wirken, »das Denken und Entscheiden in den Wirkungskreis der eigentlichen Wesenskräfte dieses Zeitalters« (96 f.) zu stellen. Die Besinnung auf die Wahrheit des Seins ist also gleichsam eine Intensivierung des Zeitalters. Dass hier für eine Form des Sich-Fügens plädiert wird, wird auch an der Forderung deutlich, die neuzeitliche »Verwandlung des Menschen« solle eine »dem Sein selbst entsprin-

⁹³ Safranski, *Meister aus Deutschland*, S. 345.

gend[e] Notwendigkeit sein« (GA 5, 97). Die als eigentlich beschriebene Wahrheit des Seins soll anerkannt werden, so Heideggers Ansinnen. Durch diese Anerkennung bleibt der Deutsche in der geschichtlichen »Bahn« (97), er steht in der ›Geschichte‹ (vgl. ebd.).

Die zweite Komponente der Heidegger'schen Überwindung ist die Befürwortung einer Radikalisierung des solchermaßen Anerkannten. Im elften Zusatz des Manuskripts wird der »Einschmelzung des sich vollendenden neuzeitlichen Wesens in das Selbstverständliche« (GA 5, 112) das Wort geredet. Dass es sich hierbei um eine engagierte Darlegung handelt, ist im Zusammenhang mit dem elften Zusatz (der stark modifiziert als zwölfter Zusatz in der *Zeit des Weltbildes* steht) zu erkennen. Heidegger spricht sich für eine »reine Wesensentfaltung der Wissenschaft als Forschung«⁹⁴ aus und somit für reine Wesensentfaltung der Neuzeit, die sich wahlweise als Radikalisierung, Befuerung, Einschmelzung zu vollziehen hat.

Überhöhter Totalitarismus

Wenn Heidegger zu Beginn des Vortrags sein Augenmerk auf das neuzeitliche Wesen der Forschung lenkt, so bewegt er sich scheinbar im Abstrakten. In starkem Kontrast dazu steht die emphatische Wiederholung des Wortes »Kampf« am Ende des Vortrags. »Der Grundvorgang der Neuzeit ist die Eroberung der Welt als Bild« (GA 5, 94). Dass das kriegerische Wort »Eroberung« hier nicht in übertragenem Sinn gemeint ist, wird aus dem diesem Satz beigefügten Nebensatz deutlich, der in der Nachkriegsveröffentlichung gestrichen wurde: »welche Eroberung aber nur der Kampf ist um die Behauptung der Vorrangstellung des Menschen«; die kriegerische Emphase wird im Manuskript durch die farbliche Einrahmung von »Kampf« deutlich. Doch klingt nicht die Rede von der »uneingeschränkte[n] Gewalt der Berechnung, der Planung und der Züchtung aller Dinge« (94) kritisch? Nur auf den ersten Blick, denn das Riesige, welches die Verwandlung der Quantität zu einer »ausgezeichneten Art des Großen« (95) gewährleistet, wird nicht abgelehnt. Im Dienste des propagierten Kampfes steht »die uneingeschränkte Gewalt der Berechnung, der Planung und der Züchtung aller Dinge« (94), und diese Dreiheit bezeichnet hier sukzessive Amerika, Russland und Deutschland. In Verbindung mit dem Aufruf, Amerika zu bekämpfen, kann das kaum als Kritik am NS gemeint sein. Bezeichnend ist in diesem Kontext der erste Zusatz: dort mahnt Heidegger explizit die »Bereitschaft zum Austrag« des Zeitalters an und fügt hinzu:

⁹⁴ Heidegger, *Die Begründung d. neuzeitl. Weltbildes (Vortragsmanuskript von 1938)*, Bl. 28, rechte Seite.

Dabei genügt es jedoch nicht, z. B. die Technik zu bejahen oder aus der unvergleichlich wesentlicheren Haltung, die ›totale Mobilmachung‹, wenn sie als vorhanden erkannt ist, absolut zu setzen (GA 5, 97).

Totale Mobilmachung und Züchtung werden somit nicht zurückgewiesen, und zur Zeit und im Kontext des Vortrags musste das noch offensichtlicher als heute erscheinen. Nach allem in der vorliegenden Untersuchung Gesagten lässt sich die These vertreten, dass totale Mobilmachung und Züchtung von Heidegger nicht abgelehnt werden; sie sollen, wie es in der Vorlesung von 1935 hieß, »gründen im Geist« (GA 40, 51). Denn »alle wahre Kraft und Schönheit des Leibes, alle Sicherheit und Kühnheit des Schwertes« (ebd.) sind ohne Geist unvollkommen, durch ihn aber finden sie »Erhöhung« (ebd.). Wie in der Rektoratsrede sieht sich der Philosoph auch 1938 noch berufen, eine bestimmte geistige Welt zu vertreten, die die »Verwandlung des Menschen« als eine aus »dem Sein selbst entspringend[e] Notwendigkeit« (GA 5, 97) bestimmt.

Dass die Textstellen zur »totalen Mobilmachung« oder zur »Züchtung« in der Nachkriegsversion als Kritik empfunden werden konnten und heute noch als kritisch interpretiert werden, hängt damit zusammen, dass es in dieser Version weitere technikbezogene Stellen gibt, die aber im Manuskript sämtlich fehlen. So fehlt im Zusammenhang der Aufzählung der Erscheinungen der Neuzeit zu Beginn des Vortrags der Satz: »Die Maschinenteknik bleibt der bis jetzt sichtbarste Ausläufer des Wesens der neuzeitlichen Technik, das mit dem Wesen der neuzeitlichen Metaphysik identisch ist« (GA 5, 75). Weder die These der Technik als sichtbarstem Merkmal der Neuzeit in ihrer Gesamtheit noch die der prinzipiellen Identität von neuzeitlicher Technik und neuzeitlicher Metaphysik finden sich im 1938 vorgetragenen Text oder in den damaligen Anmerkungen. Wie bereits erörtert fehlt im Manuskript auch der letzte Satz des in Band 16 der Gesamtausgabe erstmals zugänglich gemachten vierten Zusatzes: »Der politische Wissenschaftsbegriff ist nur eine grobe und sich selbst mißverstehende Abart des Wesenscharakters der neuzeitlichen Wissenschaft. Diese ist nämlich eine Weise der Technik« (GA 16, 349). Die in Bezug auf die Technik wichtigste Stelle in der *Zeit des Weltbildes* ist der neunte Zusatz, der im Manuskript vollständig fehlt. Dort wird Descartes als Vater der neuzeitlichen Subjektivität als solcher beschrieben. Leitbegriff ist hier die »Gleichförmigkeit« (GA 5, 111). Der differenzierte Subjektivitätsbegriff ist abwesend. Stattdessen erscheint die Technik pauschal als Instrument des neuzeitlichen planetarischen Machtstrebens. Die nachträglich eingeschobene Ankündigung der »vollständigen, nämlich technischen Herrschaft über die Erde« (ebd.) wurde im Einklang mit den anderen genannten läuternden Eingriffen Heideggers in seinen eigenen Text zur Grundlage der vermeintlich NS-kritischen Neuzeitauslegung. Heideggers Nivellierungsdiskurs im neunten Zusatz ist mehr als eine Nivellierung seiner eigenen ursprünglichen Aussagen, er ist ein zentrales Element der Umdeutung, die die Aussagen des Vortrags von 1938 in ihr Gegenteil verkehrt.

Beschworen wird im Jahr 1938 die Krisenhaftigkeit der gegenwärtigen Situation, in der das Verhältnis zum Seienden »in sein[e] entscheidend[e] Entfaltung« (94) getreten sei. Der Verweis auf die Umbruchssituation war damals aus der Feder Heideggers längst nicht mehr neu. Er war bereits zum Gemeinplatz geworden, nachdem Heidegger die Vorlesung vom Sommersemester 1935 über die Seinsfrage auf das »geistige Schicksal des Abendlandes« (GA 40, 40) ausgerichtet hatte und ein Jahr später die »Wege zur Aussprache« (GA 13) auf nichts Geringeres als die Rettung des Abendlandes. Die cartesianische Phase der Neuzeit, so das Leitmotiv, sei beendet, nun gelte es mit Nietzsche, die Überwindung der Neuzeit in die Wege zu leiten. Im Sommersemester 1940 schreibt er in der Vorlesung »Nietzsche: Der Wille zur Macht (I. Buch, Der europäische Nihilismus)«:

In diesen Tagen sind wir selbst die Zeugen eines geheimnisvollen Gesetzes der Geschichte, daß ein Volk eines Tages der Metaphysik, die aus seiner eigenen Geschichte entsprungen, nicht mehr gewachsen ist in dem Augenblick, da diese Metaphysik sich in das Unbedingte gewandelt hat (GA 48, 205).

Faye rückt diese Zeilen von ihrem überhöhten in den realen Kontext, indem er darauf verweist, dass sie eben zu dem Zeitpunkt geschrieben wurden, als die NS-Truppen im Juni 1940 in Frankreich einfielen.⁹⁵ Liest man sie auf dem Hintergrund des Vortrags von 1938, erkennt man, wie recht Faye hat, wenn er sagt, dass Descartes in diesen Jahren für Heidegger »nicht mehr der zur Strecke zu bringende Erbfeind« ist, sondern »ein überholtes Moment in der Geschichte, das nun aber als solches in eine ›Geschichte des Seins‹ integriert werden kann, die auf die Beherrschung des europäischen Kontinents durch das nationalsozialistische Deutschland mit seinen Verbündeten oder seinen Satellitenstaaten ausgerichtet ist.«⁹⁶ Descartes hat seine Zeit gehabt, nun gilt es, mit Nietzsche weiterzudenken. Das deutsche Volk steht an der vordersten Front der Neuzeit. Heideggers Botschaft ist Aufruf an die Deutschen, denen aufgegeben ist, mit Nietzsche und Hölderlin ›Volk‹ der nationalsozialistischen Bewegung zu sein, um in diesem der Neuzeit aufgegebenen Sinne und im wahren Wesen des Seins in den Dienst gestellt zu werden für Rüstung und die »Gewalt [...] der Züchtung« (GA 5, 94).

5. Irrungen und Wirrungen

Die Einsicht, dass Heidegger diese in all ihrer verschwommenen Demagogie eindeutigen Aussagen von 1938 nach dem Krieg stillschweigend in ihr Gegenteil verkehrte, wirft unterschiedliche, über *Die Zeit des Weltbildes* hinausreichende Fragen

⁹⁵ Faye, *Heidegger. Die Einführung des NS in die Philosophie*, S. 357 f.

⁹⁶ Ebd., S. 362.

auf: die der Interpretation, die des Status' von Heideggers Sprache, die seiner Selbstinszenierung und die seiner Rezeptiongeschichte. Zentral aber bleibt die Frage nach der Bedeutung von Heideggers vermeintlicher Subjektivitäts- und Technikkritik und damit auch die Frage nach dem Status von Heideggers wirkungsgeschichtlich so erfolgreichen ›Kehre‹. Diese datierte Heidegger in seinem berühmten Brief an Richardson (1962) auf die Zeit um 1937.⁹⁷ Er beschrieb sie als das Ergebnis einer Auseinandersetzung mit dem NS und der Einsicht in den neuzeitlichen metaphysischen Herrschaftswillen. Wenn Heidegger von ›Kehre‹ spricht, so bezieht er sich vor allem auf die Nietzsche-Vorlesungen, sowie auf die *Vorträge und Aufsätze*, beides nach 1945 einflussreiche Textsammlungen. Das schillernde Beispiel seines Textes der *Zeit des Weltbildes* wirft die Frage auf, ob die ›Kehre‹ nicht das Hauptstück von Heideggers Selbstinszenierung nach dem Krieg gewesen ist?

Was Heidegger in den Jahren des Nationalsozialismus tatsächlich unterrichtet, gesagt und geschrieben hat, ist wichtig, weil seine vermeintlich während des NS entwickelte Kritik an der Moderne als Kritik am Totalitarismus international sehr einflussreich wurde und das Bild seines Denkens bleibend geprägt hat. Heidegger gilt vielen als derjenige – so Philippe Lacoue-Labarthe – der »uns zu denken gelehrt [hat], worum es – aus philosophischer Sicht – im Faschismus überhaupt geht.«⁹⁸ Er habe die Frage nach dem Wesen des Nationalsozialismus mit der Frage nach dem »Wesen des Politischen in der Moderne«⁹⁹ gerade auch deshalb so tief Sinnig zu verknüpfen gewusst, weil er dies in der harten Schule der tatsächlichen politischen Erfahrung gelernt habe, etwas, was die Denker der äußeren Emigration, die sich ja die Hände nicht beschmutzt hätten, nicht wirklich erfassen könnten.¹⁰⁰ Geschickter als durch solch kunstvoll verflochtene Argumentation konnte Heideggers Rehabilitation nach dem Kriege nicht gestützt werden. Seinen Anticartesianismus, der nicht nur philosophisch im Trend lag, als Kritik am Regime umzudeuten, war die optimale Strategie; sie bestimmt bis heute das Bild seines Denkens.

⁹⁷ Martin Heidegger, »Brief an Richardson«, in: William J. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1974 [Erstveröff. 1963, der Brief Heideggers ist auf April 1962 datiert], S. XVIII–XXIII.

⁹⁸ Philippe Lacoue-Labarthe, *Die Fiktion des Politischen. Heidegger, die Kunst und die Politik*, übers. von Thomas Schestag, Stuttgart: Patricia Schwarz 1990 [1987], S. 156 [Übers. modifiziert, S.K.]. Dem würden auch Agamben und Vattimo zustimmen: vgl. Gianni Vattimo, *La fine della modernità*, Mailand: Garzanti 1985. Giorgio Agamben, *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*, Turin: Einaudi 1995. Darüber hinaus siehe auch François Lyotard, *Heidegger et les juifs*, Paris: Galilée 1988. Zu Heideggers Bedeutung für die Postmoderne z.B.: Gregory Bruce Smith, *Nietzsche, Heidegger and the Transition to Postmodernity*, Chicago: University of Chicago Press 1995.

⁹⁹ Lacoue-Labarthe, *Die Fiktion des Politischen*, S. 152.

¹⁰⁰ Siehe dazu exemplarisch und aktuell das Interview mit Gianni Vattimo »Heidegger, maestro nazista« vom 9. Mai 2012, erschienen in *Lettera 43* (http://www.lettera43.it/cultura/heidegger-maestro-nazista_4367549661.htm). Vgl. Außerdem die hervorragende Antwort von Francois Rastier: »Le mani sporche di Heidegger. E la strana disfatta di Gianni Vattimo«, in: *Alfabeta* 2 III/23 (Oktober 2012), S. 33.

Der Erfolg der Kritik an der in der Technik kulminierenden Metaphysik wurde nur allzu gerne der Größe des Gedachten selbst zugeschrieben. Dass ein unverfänglicher Intellektueller wie Karl Jaspers half, den Anti-Cartesianismus im Nachkriegsdeutschland salonfähig zu machen, verstärkte dieses Verständnis, und Heidegger machte es noch glaubhafter, indem er mit seiner Weltfremdheit ebenso gekonnt kokettierte wie mit seiner Unbegabtheit in politischen Dingen. Er wusste wohl, wie wichtig sein erstes Buch nach dem vierjährigen Lehrverbot sein würde. Das Jahr 1949 war für ihn eine Wende, die er aktiv zu seinen Gunsten zu drehen wusste. Im Frühjahr 1949 wurde er als Mitläufer eingestuft und somit offiziell bereinigt. Anfang 1950 vermerkte Carl Schmitt in seinem Tagebuch nicht ohne Häme und sicherlich mit Blick auf die Veröffentlichung der *Holzwege*, sein Kollege bestehe gerade »die Probe des Come back mit dem Prädikat vollbefriedigend«. ¹⁰¹ Erfasst man nun noch Heideggers Esoterik als Reaktion trotzigem Elitismus ¹⁰², so ist man seiner Selbstdarstellung gänzlich verfallen.

Wie sehr es Heidegger verstand, den Eindruck souveräner Abwendung von der Öffentlichkeit zu wahren, und dennoch die Medien strategisch zu nutzen, belegt beispielhaft Egon Viettas am 26. September 1949 zu Martin Heideggers 60. Geburtstag in *Der Welt* erschienener Artikel »Freund der Weisheit«. Der Text ist eine regelrechte Werbekampagne, die Heideggers runden Geburtstag zum Anlass nimmt, die anstehende Veröffentlichung der *Holzwege* mythisch zu überhöhen. ¹⁰³ Während »die Metaphysik« heute »in Gestalt der Technik planetarischer Herrschaft ausholt«, erklärt der Journalist und enge Freund Heideggers dem Leser, »bricht im Denken etwas auf, das den Menschen in eine andere Dimension, die Dimension der Wahrheit rückt«. So zum Sprachrohr Heideggers geworden erklärt Vietta: Seit der Denker nach 1934 das Amt des Rektors niedergelegt habe, sei die Philosophie über alle Macht erhaben wieder »zur Weisheit geworden [...] sie ist nicht mehr auf den Lehrstuhl angewiesen«. In einem Redaktionsnotiz erfährt der vielleicht noch nicht völlig überzeugte Leser zudem:

¹⁰¹ Carl Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*, hg. v. Eberhard Freiherr von Medem, Berlin: Duncker u. Humblot 1991, S. 297.

¹⁰² Das tut Daniel Morat, der sich davon abgesehen zu Recht und als einer von wenigen mit Heideggers Verhältnis zum Politischen in der jungen BRD auseinandersetzt. Morat, »No inner remigration«, S. 671: Heidegger und Jünger »felt that they were once again being persecuted in a public sphere subject to ›coordination‹ [sic] (*Gleichschaltung*), this time, as it were, from the left [...] Their responses to this perceived persecution included withdrawing from the public sphere and cultivating nonpublic forms of communication«.

¹⁰³ Egon Vietta, »Freund der Weisheit. Zu Martin Heideggers 60. Geburtstag am 26. September«, in: *Die Welt*, Nr. 151, 26. September 1949, S. 3.

Das jüngste Buch von Heidegger ›Holzwege‹ betitelt enthält auch den Vortrag aus dem Jahre 1938. In ihm lehnt Heidegger öffentlich die nationalsozialistische Weltanschauung ab, die für ihn im Jahre 1933 noch eine geschichtliche Möglichkeit zu enthalten schien.¹⁰⁴

Die *Holzwege* waren der intellektuelle Eröffnungsakt der Heidegger'schen Rehabilitierung. 1954 folgten die ebenso berühmten *Vorträge und Aufsätze*.¹⁰⁵ Auszüge aus dem darin enthaltenen, besonders wirkmächtigen Text, »Überwindung der Metaphysik« hatte Heidegger schon 1953 in der Festschrift für Emil Preetorius veröffentlicht. Darin findet sich in ihren wesentlichen Zügen bereits die für die weitere Nachkriegsgeschichte so einflussreiche Metaphysikkritik:

Was ist die Metaphysik selbst? [...] Das ego cogito ist für Descartes in allen cogitationes das schon Vor- und Her-gestellte. [...] ›Erkenntnistheorie‹ ist der Titel für das zunehmende wesenhafte Unvermögen der neuzeitlichen Metaphysik, ihr eigenes Wesen und dessen Grund zu wissen [...]. Die Metaphysik ist in allen ihren Gestalten und geschichtlichen Stufen ein einziges, aber vielleicht auch das notwendige Verhängnis des Abendlandes und die Voraussetzung seiner planetarischen Herrschaft [...]. Überall ist die Macht selbst das Bestimmende [...] Dieser Kampf [der neuzeitliche Kampf um die Macht – S.K.] ist notwendig planetarisch und als solcher in seinem Wesen unentscheidbar, weil er nichts zu entscheiden hat [...].¹⁰⁶

Die *Vorträge und Aufsätze*, darin der 1938 so grausam reale Kampf nunmehr ins Unentscheidbare abstrahiert ist, erschienen dank des eifrigen Einsatzes Jean Beaufrets bereits 1958 in Frankreich und konnten also auch jenseits des Rheins früh ihre Wirkung entfalten.¹⁰⁷ 1961 erschienen sodann in Deutschland die für den Einfluss der Heidegger'schen Metaphysikkritik ebenfalls maßgebenden Nietzsche-Vorlesungen. Heidegger selbst erklärte im Vorwort zu den Nietzsche-Texten, es handle sich bei all den dort versammelten Schriften um Vorlesungen und Abhandlungen aus der NS-Zeit. Die Nietzsche-Texte seien Zeugen des »Denkweg[s] [...], den ich seit 1930 bis zum ›Brief über den Humanismus‹ (1947) gegangen bin«. ¹⁰⁸ Es verwundert nicht, dass solch ein vorgeblich der inneren Immigration entsprungenes kritisches Denken eines Philosophen die ausländische Intelligenz reizte. Für den

¹⁰⁴ Ebd.

¹⁰⁵ Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart: Neske 1997 [1954], S. 275. Die »Überwindung der Metaphysik« ist hier ca. 30 Seiten lang. Wiederabgedruckt in Bd. 7 der GA, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2000.

¹⁰⁶ Martin Heidegger, »Anmerkungen über die Metaphysik (Aus den Jahren 1936–1946)«, in: Fritz Hollwich (Hg.), *Im Umkreis der Kunst. Eine Festschrift für Emil Preetorius*, Stuttgart: Insel 1953, S. 117–136, hier S. 120, 121, 123 u. 136.

¹⁰⁷ Martin Heidegger, *Essays et conférences*, Vorwort u. Übers. v. Jean Beaufret, Paris: Gallimard, 1958.

¹⁰⁸ Martin Heidegger, *Nietzsche*, Bd. 1, Pfullingen: Neske 1961, S. 10 [Vorwort von Heidegger].

jungen Jacques Derrida war die Auseinandersetzung mit diesen Nietzsche-Vorlesungen entscheidend, ja, sein sein Begriff der *déconstruction* verdankt sich in nicht geringem Maße der Heidegger'schen Darstellung der Überwindung der Metaphysik aus den späten 30er und frühen 40er Jahren. Wenn also Gianni Vattimo in den 1990er Jahren die Auffassung vertrat, Heidegger sei der Philosoph der Post-Moderne¹⁰⁹, so entspricht das rezeptionsgeschichtlicher Realität.

Was aber bedeutet es, wenn Heideggers Kehre eine ›invented tradition‹ ist, eine nach dem Krieg zur Bereinigung der eigenen Vergangenheit erfundene Darstellung? Was bedeutet es, wenn das an den späten Heidegger angekoppelte Denken der Nachkriegszeit nicht nur Missverständnis ist, sondern Resultat regelrechter Irreführung? Lässt sich heute noch behaupten, wie es kürzlich Hans Ulrich Gumbrecht sagte, »eine Auseinandersetzung mit Martin Heideggers Spätphilosophie [sei] unvermeidlich«¹¹⁰, weil sein Wahrheitsverständnis als ›Entbergung‹ uns helfen könne, das längst brüchig gewordene Verhältnis von Subjekt und Objekt neu zu erfassen und zwar jenseits der Vergegenständlichung von Welt?

Stattdessen ist heute mehr denn je nötig, kritische Distanz zu Heideggers selbstreferentiellen Diskurs zu wahren und unerlässlich ist es, nüchterne Philologie in den Dienst der philosophischen Interpretation zu stellen. Eine Philosophie, die vom Leser Texthörigkeit einfordert, wird durchschaubar nur, wenn der Blick sich über die Texte hinaus auf den Kontext, und über den Kontext hinaus auf den historischen Zusammenhang richtet. Will man totalitäres Denken in der Moderne verstehen, so darf man sich Heideggers Forderung nach allein textimmanenter Auseinandersetzung mit seinen Werken nicht ausliefern. Statt losgelöst von sozialen und politischen Verflechtungen propagiert und hingenommen zu werden, kann Ideengeschichte nur mit all ihren Wurzeln und Implikationen verstanden werden. Es ist weder philosophisch, noch philosophiegeschichtlich noch auch rezeptionsgeschichtlich belanglos, ob für Heidegger in den Jahren des Nationalsozialismus der »entfesselte Technizismus«¹¹¹ einem geschichtlichen deutschen Auftragsdienste und ob er damals der »entarteten Subjektivität« die authentische deutsche »Subjektivität« entgegenstellte. Gerade im Falle Heideggers wird deutlich, wie sehr das Herauslösen eines philosophischen Denkens aus seinem Kontext intellektuellem Leerlauf und Immunisierung gegen Kritik erzeugt. Leo Strauss schrieb in den 1940er Jahren im amerikanischen Exil über die »peculiar technique of writing [...] in which the truth about all crucial things is presented exclusively between the

¹⁰⁹ Gianni Vattimo, »Heideggers Verwindung der Moderne«, in: Frank Werner Veauthier (Hg.), *Martin Heidegger. Denker der Post-Metaphysik*, Heidelberg: Carl Winter 1992, S. 49–66, hier S. 65.

¹¹⁰ Hans Ulrich Gumbrecht, »Ist Heidegger unvermeidlich?«, Blogbeitrag vom 30. März 2012, Blog »Digital/Pausen«, <http://faz-community.faz.net/blogs/digital/archive/2012/03/30/ist-heidegger-unvermeidlich.aspx> (eingesehen am 21.12.2012).

¹¹¹ Lacoue-Labarthe, *Die Fiktion des Politischen*, S. 156.

lines«¹¹², über eine Technik also, die nutzbar ist, die Wahrheit gegenüber der Zensur zu verteidigen. Heidegger weiß, dass diese Technik ebenso benutzbar ist, um Täuschungen kaum widerlegbar zu verbreiten oder Macht über den Leser zu gewinnen. So vertraut er Elisabeth Blochmann Ende 1931 an:

Für uns, die wir nur redend erziehen, ist es eine besondere Frage, wie u. wieweit wesentliche Dinge gesagt werden sollen. In diesem Semester mache ich wieder die Erfahrung, die mich immer wieder beunruhigt, daß das indirekt Gesagte am sichersten einschlägt u. daß wir immer noch zu sehr die Macht des Vorbildes unterschätzen u. zu wenig im Dienste des wahren Vorbildens arbeiten.¹¹³

Er gibt zwar vor, von ihr beunruhigt zu sein, als Meister kryptischer Formulierungen nutzt er jedoch in der Nachkriegszeit alle negativen Möglichkeiten dieser Technik, um durch massive Textklitterung seine politisch-denkerischen Verwicklungen zurechtzurücken und so sein Denken vor Kritik zu bewahren und seinen Einfluss zu sichern. Die undurchsichtige Editions politik Heideggers hat Theodore Kiesel zurecht als »scandal of international scholarship«¹¹⁴ bezeichnet. Dass die Textmanipulationen Heideggers schon zu Beginn der 1950er Jahre angesprochen, sogleich wieder in Vergessenheit gerieten, ist weiteres Ärgernis. Soll der Blick auf Heidegger von diesen Trübungen befreit werden, muss man sich Emmanuel Faye 2006 in *Le Monde* veröffentlichten Aufruf anschließen, das Heidegger-Archiv endlich allen Forschern zugänglich zu machen,¹¹⁵ so dass das Verhältnis des Denkens Heideggers zum Nationalsozialismus endlich vorbehaltlos erforscht werden kann.

¹¹² Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Westport: Greenwood Press 1973 [Erstveröff. 1941], S. 25.

¹¹³ Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel 1918–1969*, hg. v. Joachim W. Storck, Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft 1989, S. 46.

¹¹⁴ Theodore Kiesel, »Heidegger's Gesamtausgabe: An International Scandal of Scholarship«, in: *Philosophy Today* 39/1 (Spring 1995), S. 3–15. Vgl. auch Ders., »In response to my overwrought critics«, in: *Studia phaenomenologica* VII (2007), S. 545–552.

¹¹⁵ Emmanuel Faye, »Pour l'ouverture des archives Heidegger«, in: *Le Monde*, 5. Januar 2006, S. 22. Siehe auch *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 6. Januar 2006, S. 33: »Le président de la République française avait montré l'exemple en déclassifiant, en 1988, le dossier Heidegger conservé aux archives du Quai d'Orsay. C'est pourquoi nous lançons un appel solennel aux responsables allemands et européens pour que le droit à la vérité historique et philosophique soit enfin assuré et que, soixante ans après la fin du régime nazi, ces archives soient ouvertes à tous les chercheurs«.

Epilog

Der Bezug auf Descartes in drei verschiedenen philosophischen Strömungen und in deren unterschiedlichen Kontexten hat eine gemeinsame Wurzel. Er ist jeweils eine Reaktion auf eine grundstürzende intellektuelle und kulturelle Krise, der deutschen wie der europäischen Philosophie, eine Antwort auf den Bedeutungs- und Vertrauensverlust der Philosophie angesichts ihres schwierig gewordenen – oder geradezu zerstörten – Verhältnisses zu den dominant gewordenen Naturwissenschaften. An der Auseinandersetzung mit Descartes lässt sich ablesen, wie die im Kaiserreich und in der Weimarer Republik wichtigsten Vertreter der universitären Philosophie reagierten, als sie sich und ihre Disziplin zurückgedrängt sahen durch den immer ausschließlicher werdenden Anspruch der empirischen Disziplinen auf Wissenschaftlichkeit. So geht es in der Descartes-Rezeption um eine neue und eigene Bewertung der Neuzeit, eine Auslegung, die bestimmt ist von einem Grundproblem der Epoche, dem Verhältnis von Naturwissenschaften und Philosophie, oder – anders gesagt – von der Frage nach den Grundlagen der Naturwissenschaft.

Im Jahr der Reichsgründung veröffentlichte der kaum dreißig Jahre alte Hermann Cohen seine bis heute als Wegmarke der Kant-Renaissance geltende Studie. Dass auf dem Höhepunkt der Bismarck'schen Machtpolitik inmitten universeller Fortschrittseuphorie sich eine philosophische Stimme meldete, die zwar noch nicht dem Vertrauen in Erkenntnis, Wissenschaft, Technik und industrielle Entwicklung entsagte, aber doch nach den Voraussetzungen dieses Vertrauens fragte, sollte zum Ausgangspunkt eines erneuerten kritischen Idealismus werden.

Die Hochindustrialisierung verwandelte das Deutsche Kaiserreich innerhalb des letzten Jahrzehnts des Jahrhunderts in rasendem Tempo zu einem Industriestaat, mit dessen expandierender Produktivität nur mehr Großbritannien und die Vereinigten Staaten von Amerika konkurrieren konnten. Als sich infolge von Industrialisierung, enormem, aber auch missbrauchtem Machtzuwachs und dem damit verbundenen gesellschaftlichen Umbruch in allen bisherigen Schichten der Gesellschaft Misstrauen und Widerstand gegen die Fortschrittsideologie formierte, wandelte sich extrovertierter Optimismus in Kulturpessimismus und neue Innerlichkeit.

Ernst genommen wurden bis etwa in die 1870er Jahre allenthalben die ›Tatsachen‹. Es herrschte schon damals, was Husserl Jahrzehnte später als »philosophischen und weltanschaulichen Positivismus« (Krisis, 5) beklagte. In der Periode des raschen Wachstums der Wirtschaft und der ihn begleitenden gesellschaftlichen Umwälzungen galt spekulativ-theoretisches Denken als unwissenschaftlich und

unzeitgemäß. Darin sahen die Marburger das Problem ihrer Zeit. Mit ihren Bemühungen wollten sie einen Weg weisen aus der sich abzeichnenden normativen Orientierungskrise.

In der Fundierung der Wissenschaften auf sichere erkenntnistheoretische Grundlagen bestand für Cohen, Natorp und den jungen Cassirer die vordringliche, nicht nur philosophische, sondern auch gesellschaftliche Aufgabe. Den fehlenden Zusammenhalt der zahlreichen Einzelwissenschaften verstanden sie als Konsequenz der verlorenen Einheit der Erkenntnis, und da sie in der Suche nach Gewissheit auf Kant zurückgriffen, lag für sie das Problem in der mangelnden Konsequenz seiner auf die Grundlagen der Erkenntnis gerichteten Analyse. Zwar habe Kant richtig gesehen, dass die Geltung der wissenschaftlichen Erkenntnis nur sicher sein könne, wenn das Denken seine eigenen Kriterien bzw. Gesetze erkenne und verstünde, also gemäß der transzendentalen Methode nichts außerhalb seiner selbst setze; schließlich habe er aber doch wieder eine dem Denken fremde Rezipitivität vorausgesetzt. Für die Neukantianer galt es, den Zusammenhalt der Kultur durch den Zusammenhalt der Erkenntnis zu sichern, und dazu musste geklärt werden, wie Erkenntnis möglich ist, ohne in die Entzweiung von Subjekt und Objekt zurückzufallen. Die Klärung des Denkens musste ihm selbst entspringen, nicht spontan und unvermittelt, sondern mittels der von ihm selbst verfertigten Werkzeuge.

Die These des Marburger Neukantianismus, die Denkprozesse seien nur mittelbar auf der Grundlage der tatsächlich existierenden Wissenschaften zu erfassen, implizierte eine Absage an das Prinzip der unmittelbaren Selbsterfassung des Denkens, und dieser neukantianische logisch-konstruktivistische Ansatz zur Lösung des Erkenntnisproblems bedingte zudem seine Historisierung. Descartes galt den Neukantianern insofern als wegweisend, als er die Mathematik zu einem philosophischen Denkmodell gemacht und so dazu beigetragen hatte, das Sinnliche rein begrifflich zu erklären. In der teleologischen Geschichte des »wissenschaftlichen Idealismus«, wie sie die Marburger Neukantianer schrieben, galt Descartes daher als philosophischer Mathematiker und Vorläufer Kants. Anders als Hegel sahen sie den französischen Denker nicht als Begründer der Neuzeit und als Entdecker des Prinzips der Subjektivität. Für sie war er nicht Begründer, sondern einer der wenigen, die bemerkenswerte Schritte gemacht hatten im Fortgang eines nie endenden Erkenntnisprozesses. In diesem Sinne beriefen sich die Neukantianer auf Descartes in ihrem Versuch, die Moderne wieder mit sich selbst zu versöhnen, indem die rationale Begründung der Kultur nicht als Aufdeckung eines Prinzips begriffen wurde, sondern als dauernder Prozess wissenschaftstheoretischer Letztgrundlegung.

Da der neukantianische Versuch, Philosophie und Wissenschaften wieder zusammenzuführen, sich auf die Methodik stützte, die den wissenschaftlichen und industriellen Fortschritt ausgelöst und getragen hatte, musste er angesichts der sich beschleunigenden Industrialisierung und der damit verbundenen immer ausgeprägteren sozialökonomischen Ungleichheit zunehmend als mitverantwortlich für

diese Entwicklung und daher als lebensferner, ja lebensfeindlicher Konstruktivismus gesehen werden. Die vermeintliche Wissenschaftshörigkeit galt umso mehr als Stigma, je spürbarer die Widersprüche des Kapitalismus in der Zeit der Hochindustrialisierung und der Kette der Wirtschaftskrisen wurden. Die sich ausbreitende Kulturkritik verband sich mit Sehnsucht nach Unmittelbarkeit und Authentizität.

Husserls Versuch, die Mathematik mithilfe der Psychologie zu begründen, war nur ein Schritt auf dem weiten Weg, Empfindung und Erkenntnis einander näherzubringen. Nachdem ihn jedoch sein Interesse für die Grundlagenprobleme der Mathematik zu der Überlegung geführt hatte, wie Bewusstseinsprozesse angemessen zu erfassen seien, stellte Husserl die These auf, das Bewusstsein könne die eigenen Abläufe unmittelbar beobachten und beschreiben. Der Anspruch, das alte erkenntnistheoretische Dilemma der Gegenüberstellung von Subjekt versus Objekt gelöst zu haben, erschien als gewaltiger philosophischer Schritt; eine Lösung ohne Umweg über das ›Faktum‹ der Naturwissenschaften, also ohne das Werkzeug der tatsächlich existierenden Wissenschaften, das die Marburger Neukantianer noch nutzten. Der Weg hin zu einer Wissenschaft des Erlebens schien geebnet. Die Philosophie schien sich von den Naturwissenschaften emanzipiert zu haben und eine Versöhnung von Wissenschaft und Leben erreicht. Mit seiner Methode der ›Reduktion‹ machte Husserl entschiedener als die Marburger Neukantianer, und anders als sie, Descartes zu seinem Gewährsmann; nicht der Mathematiker, sondern der Metaphysiker und Entdecker der unmittelbaren Selbsterfassung des Denkens war ihm philosophisches Vorbild. Die Leistung Descartes' bestand für Husserl zum einen in dessen Methode des radikalen Zweifels, zum anderen im Aufdecken der Bewusstseinsprozesse als Sphäre absoluter Gewissheit.

Dass sowohl für die Marburger Neukantianer als auch für Husserl Descartes ein philosophisch so zentraler Bezug wurde und blieb, ergab sich aus der gemeinsamen Frage nach der Letztbegründung und damit der Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Naturwissenschaften. Damit aber reihten sie sich ein in die Tradition der, wie Habermas es genannt hat, ›neuzeitlichen Bemühung um Selbstvergewisserung‹.

Die Idee der Moderne brauchte die Fiktion des radikalen Neubeginns und sah die Vernunft als Leitprinzip; dafür war Descartes in einer für jede Mystifizierung typischen, extremen Vereinfachung Ausgangspunkt und Garant. Die cartesische Inszenierung eines ebenso heroischen wie kompromisslos radikalen Neuanfangs in den *Meditationen* eignete sich zur Überhöhung des Franzosen als Gewährsmann der Moderne, war aber nicht der eigentliche Grund dieser Wahl. Entscheidend war vielmehr das Verlangen der Denker der Moderne, zwar auf Vorbilder zu verzichten, sich aber doch auf eine sinnfällige Leitfigur souveräner und entschiedener Vernunft zu berufen, in einer allerdings extremen Reduzierung des komplexen und differenzierten cartesianischen Denkens. Die Ambivalenz, welche die Aufklärer Descartes zuschrieben und die ihrer Unterscheidung von Methode und Lehre zugrunde liegt, war dabei wirkungsgeschichtlich von maßgeblicher Bedeutung. Sie bedingte eine

inhaltliche Aushöhlung der Philosophie Descartes' und stellte sie auf diese Weise frei zur fortan nahezu beliebiger Umdeutung und Aneignung. Vor allem aber legitimierte sie einen simplizistischen Umgang mit Descartes. Die Philosophen konnten sich berechtigt fühlen, über die Feinheiten des Denkens Descartes' und seine stete Bereitschaft zum offenen Gespräch hinwegzusehen. Wie zentral für Descartes der vernünftige Dialog war, zeigt nicht zuletzt der Umfang seines Briefwechsels. Die Tatsache, dass er zu seiner Zeit ausgerechnet mit zwei Frauen über so grundlegende Fragen wie die der Moral sprach – Fragen, die damals als besonders erhaben und wichtig angesehen wurden und deshalb als Privileg der Theologie galten –, ist Zeugnis für ein Menschenverständnis jenseits tradierter Geschlechterrollen. Kein Dogmatiker hätte jemals so wie Descartes die Ergebnisse seiner Überlegungen im dramatischen Prozess ihrer Entwicklung dargestellt, kein Dogmatiker hätte je so offen und so entschieden alle Erkenntnisse in Frage gestellt. Es ist paradox, dass seine Erhebung zum Gründungsvater der Moderne ihn erniedrigte, indem sie gerade diese Offenheit verdeckte.

Als die Selbstvergewisserung der Moderne in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit dem schwindenden Einfluss der Philosophie und angesichts der fulminanten Fortschritte der sich zunehmend ausdifferenzierenden Einzelwissenschaften brüchig geworden war, stellte sich drängender als zuvor die Aufgabe, letzte Grundlagen der Erkenntnis zu bestimmen und so die Einheit der Wissenschaften wieder herzustellen. So umfassend die Frage nach dem Wesen und dem Ziel menschlicher Erkenntnis war, blieb die erkenntnistheoretische Descartes-Rezeption in Deutschland an der Wende zum vergangenen Jahrhundert doch – wenigstens vordergründig – eine epistemologische Angelegenheit, in der es um Erkenntnistheorie ging und um das Verhältnis der Philosophie zu den Wissenschaften. Dass Neukantianismus und die Phänomenologie jeweils mit Berufung auf Descartes, aber durch unterschiedliche Erklärungen der Natur des Denkens das Problem der Letztgrundlage zu lösen beanspruchten, war also der Versuch, die philosophische Begründungsgeschichte der Neuzeit wieder aufzunehmen. Dabei ging es im Kern darum, die Souveränität menschlicher Vernunft und die emanzipatorische Kraft des Denkens zu retten.

Da der von der Marburger Schule vertretene Idealismus den wissenschaftlich-technischen Fortschritt trotz aller Kritik denkend begleitete, fand er in den Kataklysmen des beginnenden 20. Jahrhunderts sein Ende. Der Bruch begann, als Heidegger sich außerhalb der erkenntnistheoretischen Debatte zwischen Neukantianismus und Phänomenologie positionierte, indem er die Auffassung ablehnte, man könne das Denken objektiv beobachten und seine erkenntnistheoretischen Grundlagen bestimmen. Gemäß dieser Haltung, die der durch die gewaltsame Zäsur des Ersten Weltkriegs geprägten neuen Lebensphilosophie entsprach und ihrem tiefen Misstrauen gegen wissenschaftstheoretische Betrachtungen, galt ihm Descartes als unphänomenologisches Moment in Husserls Philosophie, nämlich als der, der eben die Forderung nach Letztbegründung verkörperte. Heidegger war über-

zeugt, die für Husserl zentrale philosophische Auseinandersetzung mit dem Bewusstsein sei das Ergebnis eines Vorurteils. Dagegen gelte es deutlich zu machen, dass jeder Aspekt menschlichen Lebens untrennbar in seinen eigenen Handlungszusammenhang eingebunden sei und diesen reflektierend nicht einholen könne. Dies erzwingt eine Aufwertung der Umwelt. Die Herausforderung, eine Wissenschaft des Erlebens zu schaffen, verband sich mit der Aufwertung des ›Selbst‹ im Bewusstsein des *sum moribundus*. Heidegger unterwarf bereits Mitte der 1920er Jahre den Gebrauch der Vernunft, die Fähigkeit »begriffsmäßig zu unterscheiden« (Platon), die dialektische Bestimmung von Urteilen der ›Übermacht des Schicksals«. Descartes steht in Heideggers Augen für ein Denken, das diese Übermacht und die irrationalen Abgründe des Seins nicht erfassen kann, weil es nicht die Wesensgröße besitzt, sich den irrationalen Abgründen menschlichen Lebens zu stellen. Die Annahme einer allen Menschen eigenen, also universalen Fähigkeit, sich der Vernunft zu bedienen, wird diskreditiert als ängstlich, kleinmütig und als feige Flucht gegenüber einem Größeren jenseits des Rationalen. Gemeinschaft zeichne sich aus in der Stärke gegenüber dem Tod und in der Fähigkeit, sich über die Eigenheit des völkischen Bodens und die Eigentlichkeit seiner Geschichte zu bestimmen.

Heideggers Anti-Cartesianismus war schon vor 1933 anti-universalistisch und politisch: ein Anti-Cartesianismus, der Frankreich und damit die Aufklärung und die Französische Revolution ablehnt und Descartes als lebensfernen Vater der Ideen von 1789 karikiert. Descartes und Frankreich repräsentieren für Heidegger in summarischer Vereinfachung den Ausschluss des Lebens aus der Wissenschaft, die Einseitigkeit der Vernunft und ein gefährliches politisches Programm der Gleichheit und Demokratie. Seine zunächst auf die erkenntnistheoretische Descartes-Rezeption gerichtete Kritik am Primat der Reflexion und seine Ablehnung der Letztbegründung wurden somit schon vor 1933 zum Ausdruck völkischer Gesinnung. Sein Anti-Cartesianismus entsprach früh politischer Überzeugung und wurde, spätestens zur Zeit des Rektorats, zum Bekenntnis politischen Einsatzes jenseits der Philosophie. Ernst Cassirer dagegen, obwohl auch er die tieferen Schichten des Denkens jenseits der Ratio sah, war hellstichtig genug, 1933 Deutschland zu verlassen. Er erkannte, wie grobschlächtig und gefährlich der Anti-Cartesianismus des NS war und berief sich 1937 ihm gegenüber auf Descartes' Moralphilosophie.

Nach dem Krieg gab Heidegger seinen Anti-Cartesianismus als Kritik am Nationalsozialismus aus. Er gab vor, sich gegen Descartes als den Vater einer der Technik verfallenen Moderne, die in den Holocaust mündete, gestellt zu haben. Keiner fragte sich, wie denn der Anti-Cartesianismus Heideggers aus den 1930er und 1940er Jahren Kritik an einem Regime sein konnte, das sich doch selbst demonstrativ als anti-cartesianisch bezeichnete. Ein seltsamer Widerspruch, der aber nicht in Frage gestellt wurde. Trotz der bereits vorliegenden kritischen Analysen verdunkelt der lange Schatten der Selbstexkulpation und der Apologie den Blick auf die völkische Dimension des Heidegger'schen Anti-Cartesianismus.



Dank

Diese Studie ist eine überarbeitete Fassung der im Rahmen einer deutsch-französi-
schen Cotutelle der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn und der
Université de Toulouse II–Le Mirail vorgelegten und in Toulouse im Februar 2010
verteidigten Dissertation: »Philosophische Grundlegungen. Stationen der Descar-
tes-Rezeption bei den Marburger Neukantianern, Husserl und Heidegger«.

An erster Stelle gilt mein Dank den wissenschaftlichen Betreuern dieser Disser-
tation, Prof. Dr. Jean-Marie Vaysse (†), und Prof. Dr. Eva Geulen; beide haben
durch intensiven Rat und wichtige Anregungen, vor allem aber durch das Vorbild
ihres wissenschaftlichen Werkes die Arbeit gefördert und mich geprägt.

Dieses Buch hätte ohne die langjährige Unterstützung durch Prof. Dr. Gérard
Raulet nicht entstehen können. Sein wissenschaftlicher Ernst war mir Vorbild und
Bereicherung.

Prof. Dr. Christoph Jammes kritischer Blick auf die Arbeit und all seine wertvol-
len Hinweise haben meine Studie bis zu ihrem Abschluss begleitet.

Mit Freude denke ich an die scharfsinnige und feinfühligke Art und Weise zu-
rück, mit der Emmanuel Faye mir das Denken Descartes' und darauf aufbauend
den Umgang mit philosophischen Texten vermittelt hat. Unsere Gespräche haben
maßgeblich zum Enthusiasmus an der Bearbeitung der Themen beigetragen.

Meine Dankbarkeit für Marcus Twellmanns unbedingte Unterstützung kann
ich hier nur andeuten.

Therese, Volker und Wolfgang Barth haben das Manuskript mit großem zeitli-
chen Einsatz Korrektur gelesen. Till van Rahden half mit vielen wichtigen Verbes-
serungsvorschlägen.

Der Preis, mit dem die Deutsch-Französische Hochschule in Saarbrücken und
die Robert-Bosch-Stiftung die zugrunde liegende Dissertation ausgezeichnet ha-
ben, war mir besonderer Ansporn für die Weiterentwicklung der Überlegungen
dieser Studie; ebenso wie die Unterstützung der Johanna und Fritz Buch-Gedäch-
tnisstiftung.

Meiner kleinen Tochter Marlene danke ich für ihre Fröhlichkeit und Geduld.

Köln, im März 2013



Siglen

Im Interesse von Übersichtlichkeit und Einfachheit ist die Verwendung von Siglen auf die im Zentrum dieser Untersuchung stehenden Autoren beschränkt. Alle anderen häufig wiederholten Titel, sowohl Quellen als auch Sekundärliteratur werden jeweils durch Kurztitel bezeichnet.

- AT** Descartes, René: *Ceuvres complètes*, hg. v. Charles Adam u. Paul Tannery, Paris: Vrin ⁴1996 [1897–1913].
- EmkN** Cohen, Hermann: *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur »Geschichte des Materialismus« von F. A. Lange*, Bd. 5 der *Werke*, hg. v. Helmut Holzhey, Hildesheim/Zürich: Georg Olms ⁴1984 [Erstveröff. 1896].
- GA** Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, seit 1975 [insges. sind 102 Bde. vorgesehen, bisher sind 77 Bde. erschienen].
- GW** Cassirer, Ernst: *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, hg. v. Birgit Recki, Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1998–2008 [insges. 26 Bde.].
- Hua** Husserl, Edmund: *Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke*, auf Grund des Nachlasses veröff. v. Husserl-Archiv Leuven, Dordrecht (u.a.): Kluwer Academic, seit 1950 [bisher sind 42 Bde. erschienen].
- Krisis** Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Husserliana*, Bd. VI, hg. v. W. Biemel, Den Haag (u.a.): Martinus Nijhoff ²1962 (1954) [1936].
- KTE** Cohen, Hermann: *Kants Theorie der Erfahrung*, Bd. 1 der *Werke*, hg. u. mit einer Einl. versehen v. Geert Edel, Hildesheim/Zürich: Georg Olms ⁵1987 [Erstveröff. 1871].
- LRE** Cohen, Hermann: *Logik der reinen Erkenntnis*, Bd. 6 der *Werke*, mit einer Einl. v. Helmut Holzhey, Hildesheim/Zürich: Georg Olms 1977 [Erstveröff. 1902].
- PIM** Cohen, Hermann: *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte, Werke*, Bd. 5 der *Werke*, mit einer Einl. v. Peter Schulthess, hg. v. Helmut Holzhey, Hildesheim/Zürich: Georg Olms ⁴1984 [Erstveröff. 1883].
- SuZ** Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer ¹⁸2001 [1927].
- TWA** Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Theorie-Werkausgabe*, hg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1969–1971 [insges. 20 Bde.].



Literatur

1. Primärliteratur

- Adam, Charles: *Vie & Œuvres de Descartes. Etude historique*, Bd. 12 der *Œuvres complètes* (AT), Paris: Léopold Cerf 1910.
- Arendt, Hannah: *Vita Activa. Oder vom tätigen Leben*, München/Zürich: Piper 2007 [1958].
- Baillet, Adrien: *Vie de monsieur Descartes*, Paris: La Table ronde 1946 [1692].
- Bailly, Jean-Sylvain: *Histoire de l'astronomie moderne, depuis la fondation de l'école d'Alexandrie, jusqu'à l'époque de MDCCXXX*, Bd. II, IV, Paris: Frères de Bure 1779.
- Barthélemy Saint-Hilaire, Jules: *M. Victor Cousin, sa vie et sa correspondance*, Bd. I, Paris: F. Alcan 1895.
- Bergson, Henri: *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris: F. Alcan 1908 [1889].
- Berr, Henri: *La guerre allemande et la paix française: le Germanisme contre l'esprit français. Essai de psychologie historique*, Paris: Renaissance du livre 1919.
- Böhm, Franz: *Anti-Cartesianismus: Deutsche Philosophie im Widerstand*, Leipzig: Felix Meiner 1938.
- Buchenau, Artur: »Vorrede«, in: René Descartes: *Regulae ad directionem ingenii*, Leipzig: Dürr 1907, S. III–IV.
- Burckhardt, Jacob: *Über das Studium der Geschichte*, hg. v. Peter Ganz, München: C. H. Beck 1982 [zw. 1868–1872 gehaltene Vorlesung].
- Cassirer, Ernst: *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, hg. v. Birgit Recki, Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1998–2008 [insges. 26 Bde.].
- : *Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis*, Bd. 1 der GW, Text u. Anmerkungen v. Marcel Simon, Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1998 [zugleich Dissertation von 1899].
- : *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. 2 der GW, Text u. Anmerkungen v. Tobias Berben, Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1999 [1906].
- : *Zur Lehre Hermann Cohens*, Bd. 9 der GW, Text u. Anmerkungen v. Marcel Simon, Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 2001 [Text von 1918].
- : »Descartes' Wahrheitsbegriff«, in: *Theoria. A swedish journal of philosophy and psychology* 3 (1937), S. 161–187.
- : *Descartes. Lehre – Persönlichkeit – Wirkung*, Bd. 20 der GW, Text u. Anmerkungen v. Tobias Berben, Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 2005 [Texte aus den Jahren 1936–1939].
- Cohen, Hermann: *Werke*, hg. im Auftrag d. Hermann-Cohen-Archivs unter Leitung v. Helmut Holzhey, Hildesheim/Zürich: Georg Olms, seit 1977 [insgesamt sind 21 Bde. geplant, bisher sind 17 Bde. erschienen].

- : *Kants Theorie der Erfahrung*, Bd. 1 der *Werke*, m. einer Einl. versehen v. Geert Edel, Hildesheim/Zürich: Georg Olms ³1987 [Erstveröff. 1871].
- : *Kants Begründung der Ethik*, Berlin: Dümmler 1877.
- : *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, Bd. 5 der *Werke*, m. einer Einl. v. Peter Schulthess, hg. v. Helmut Holzhey, Hildesheim/Zürich: Georg Olms ⁴1984 [Erstveröff. 1883].
- : *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur »Geschichte des Materialismus« von F. A. Lange*, Bd. 5 der *Werke*, hg. v. Helmut Holzhey, Hildesheim/Zürich: Georg Olms ⁴1984 [Erstveröff. 1896].
- : *Logik der reinen Erkenntnis*, Bd. 6 der *Werke*, m. einer Einl. v. Helmut Holzhey, Hildesheim/Zürich: Georg Olms 1977 [Erstveröff. 1902].
- : *Ethik des reinen Willens*, Bd. 7 der *Werke*, m. einer Einl. v. Steven S. Schwarzschild, Hildesheim/Zürich: Georg Olms ⁵1981 [Erstveröff. 1904].
- Condorcet: *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, hg. v. Alain Pons, Paris: Garnier-Flammarion 1988 [1795].
- Cousin de Grainville, Jean-Baptiste: *Discours qui a remporté le prix de l'éloquence de l'Académie de Besançon en l'année de 1772, sur ce sujet: Quelle a été l'influence de la philosophie sur ce siècle?*, Paris: Humblot 1772.
- Cousin, Victor, *Cours de philosophie. Leçon du cours de 1828*, Paris: Pichon et Didier 1828.
- : *Fragments philosophiques*, Paris: Didier 1855.
- : »Préface de la traduction du Manuel de l'histoire de la philosophie de Tennemann«, in: Ders.: *Fragments philosophiques pour servir à l'histoire de la philosophie*, Bd. V, Paris: Durand et Didier ⁵1866 [1826] [Text von 1839], S. 220–234.
- Curtius, Ernst Robert: *Die französische Kultur*, Bern/München: Francke ²1975 [1930].
- Descartes, René: *Œuvres*, Paris: F.-G. Levrault 1824–1826 [insges. 11 Bde.].
- : *Hauptschriften zur Grundlegung seiner Philosophie*, übers., hg. u. mit einem Vorwort versehen v. Kuno Fischer, Mannheim: Bassermann 1863.
- : *René Descartes' philosophische Werke*, übers. u. hg. v. Julius Hermann von Kirchmann, Leipzig (u.a.): Dürr (u.a.) 1870 [4 Bde.].
- : *Œuvres complètes*, hg. v. Charles Adam u. Paul Tannery, Paris: Vrin ²1996 [1964–1974] [1897–1913, insges. 11 Bde.].
- : *Abhandlung über die Methode*, übers. u. hg. v. Artur Buchenau, Hamburg: Felix Meiner 1952.
- : *Méditations métaphysiques*, hg. v. Jean-Marie Beyssade u. Michelle Beyssade, Paris: Flammarion 1992.
- : *Meditationen: mit sämtlichen Einwänden und Er widerungen*, übers. u. hg. v. Christian Wohlers, Hamburg: Felix Meiner 2009.
- : *Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung: französisch-deutsch*, übers. u. hg. v. Lüder Gäbe, Hamburg: Felix Meiner ²1992.
- : *Meditationes de prima philosophia*, in: Ders.: *Œuvres complètes*, Bd. VII, hg. v. Charles Adam u. Paul Tannery, Paris: Vrin ²1996 [Erstveröff. 1641].
- : *Discours de la méthode*, in: Ders.: *Œuvres complètes*, Bd. VI, hg. v. Charles Adam u. Paul Tannery, Paris: Vrin ²1996 [Erstveröff. 1637].
- : *La Dioptrique*, in: Ders.: *Œuvres complètes*, Bd. VI, hg. v. C. Adam u. P. Tannery, Paris: Vrin ²1996 [Erstveröff. 1637].
- : *Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft*, kritisch revidiert, übers. u. hg. v. Heinrich Springmeyer, Lüder Gäbe et al., Hamburg: Felix Meiner ³1972 [1906] [verfasst 1626–1628, posthume Erstveröff. auf Latein 1684].

- : *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie: mit den sämtlichen Einwänden und Erwidernungen*, auf Grund d. Ausgaben v. Artur Buchenau neu hg. v. Lüder Gäbe, durchges. v. Hans Günter Zekl, Hamburg: Felix Meiner ³1992 [1915] [Erstveröff. 1641].
- Destutt De Tracy, Antoine Louis Claude: *Eléments d'idéologie*, Stuttgart: Frommann-Holzboog 1977 [1805].
- Diderot, Denis: »Les Bijoux indiscrets«, in: Ders.: *Œuvres*, hg. v. André Billy, Paris: Gallimard 1951 [Erstveröff. 1748], S. 1–234.
- : »La promenade du sceptique«, in: Ders.: *Œuvres*, Bd. I, Paris: Robert Laffont 1994 [verfasst 1747], S. 71–132.
- Dilthey, Wilhelm: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Bd. 7 der *Gesammelten Schriften*, Stuttgart: B. G. Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht 1979 [1883].
- : »Zur Weltanschauungslehre«, in: Ders.: *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie*, Bd. 8 der *Gesammelten Schriften*, Stuttgart: B. G. Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht ⁵1977, S. 169–235.
- : *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Stuttgart/Göttingen: Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht ⁸1979.
- Dilthey, Wilhelm u. Husserl, Edmund: »Der Briefwechsel Dilthey-Husserl«, in: Frithjof Rodi/Hans-Ulrich Lessing (Hg.): *Materialien zur Philosophie W. Diltheys*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1984, S. 110–120.
- Droysen, Johann Gustav: *Historik: historisch-kritische Ausgabe*, hg. v. Peter Leyh, Stuttgart: Frommann-Holzboog 1977 [verfasst 1868–1882].
- Droz, Joseph: *De la philosophie morale ou des différents systèmes sur la science de la vie*, in: Ders.: *Œuvres*, Bd. II, Paris: Jules Renouard 1826.
- Erdmann, Johann Eduard: *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*, Bd. I, 1, Leipzig/Riga: Frantzen 1834.
- Eucken, Rudolf: *Die Träger des deutschen Idealismus*, Berlin: Ullstein 1915.
- Fischer, Cuno: *Kant's Leben und die Grundlagen seiner Lehre. Drei Vorträge*, Mannheim: Bassermann 1860.
- : *Geschichte der neuern Philosophie*, Mannheim: Bassermann 1865 ff. [11 Bde.].
- Fontenelle: *Disgressions sur les Anciens et les Modernes*, Bd. II, Genève: Slatkine 1968 [1688].
- Friedrich, Hugo: *Descartes und der französische Geist*, Leipzig: Felix Meiner 1937.
- Goethe, Johann Wolfgang von: »Achilleis«, in: Ders.: *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*, Bd. 6.1, hg. v. Victor Lange, München: Hanser 1986, S. 793–815.
- Grautoff, Otto: *Die Maske und das Gesicht Frankreichs. In Denken, Kunst und Dichtung*, Stuttgart/Gotha: Friedrich Andreas Perthes 1923.
- Guizot, François: *Histoire de la civilisation en France depuis la chute de l'Empire Romain jusqu'en 1789*, Bd. I, Paris: Pichon et Didier 1829.
- : *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, Bd. I, Paris: Michel Lévy Frères ²1838.
- : *Cours d'histoire moderne (1827)*, in: Ders.: *Histoire de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire Romain*, Paris: Victor Masson ⁶1851.
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*, Berlin: Duncker & Humblot 1833–1836.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Bd. 7 der TWA, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1970 [Erstveröff. 1821].

- : *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 1: Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*, in: Ders.: *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. 6, hg. v. Pierre Garniron u. Walter Jaeschke, Hamburg: Felix Meiner 1994.
- : *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Bd. 20 der TWA, hg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp ²1993 [Erstveröff. 1836].
- : *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Bd. 9 der *Werke*, hg. v. Eduard Gans, Berlin: Duncker und Humblot ³1848.
- : *Die Vernunft in der Geschichte*, Bd. 1 der *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, hg. v. Johannes Hoffmeister, Hamburg: Felix Meiner ⁵1968 [1917].
- Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, seit 1975 [insgesamt sind 102 Bde. vorgesehen, bisher sind 77 Bde. erschienen].
- : *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer ¹⁸2001 [1927]. Abgedruckt in Bd. 2 der GA.
- : *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, in: Ders.: *Frühe Schriften (1912–1916)*, Bd. 1 der GA, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1978 [Dissertation von 1915], S. 189–411.
- : »Die Zeit des Weltbildes«, in: Ders.: *Holzwege (1935–1946)*, Bd. 5 der GA, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M.: Klostermann 1977, S. 75–114.
- : »Der Ursprung des Kunstwerkes (1935/36)«, in: Ders.: *Holzwege (1935–1946)*, Bd. 5 der GA, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann ²2003 [1977], S. 1–74.
- : *Nietzsche II (1936–1946)*, Bd. 6.2 der GA, hg. v. Brigitte Schillbach, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1997.
- : »Was ist Metaphysik?«, in: Ders.: *Wegmarken*, Bd. 9 der GA, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann ³2004 [1976] [Antrittsvorlesung Freiburg 1929], S. 103–122.
- : »Anmerkungen zu Karl Jaspers' ›Psychologie der Weltanschauungen‹ (1919/21)«, in: Ders.: *Wegmarken*, Bd. 9 der GA, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann ³2004 [1976], S. 1–44.
- : »Platons Lehre von der Wahrheit«, in: Ders.: *Wegmarken*, Bd. 9 der GA, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann ³2004 [1976] [1931/32 u. 1940 gehaltene Vorlesung], S. 203–238.
- : *Aus einem Gespräch von der Sprache (1953/54). Zwischen einem Japaner und einem Fragenden*, Bd. 12 der GA, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1985 [Text von 1959].
- : »Vier Seminare. Le Thor 1966, 1968, 1969 – Zähringen 1973«, in: Ders.: *Seminare (1951–1973)*, Bd. 15 der GA, hg. v. Curd Ochwad, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann ²2005 [1986], S. 271–400.
- : *Reden und andere Zeugnisse seines Lebens (1910–1976)*, Bd. 16 der GA, hg. v. Hermann Heidegger, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2000.
- : *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Bd. 17 der GA, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann ²2006 [1994] [Vorlesung vom Wintersemester 1923/1924].
- : *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Bd. 20 der GA, hg. v. Petra Jaeger, Frankfurt a. M.: Klostermann ²1988 [1979] [Vorlesung vom Sommersemester 1925].
- : *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Bd. 21 der GA, hg. v. Walter Biemel, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann ²1995 [1976] [Vorlesung vom Wintersemester 1925/1926].
- : *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Bd. 24 der GA, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann ³1997 [1975] [Vorlesung vom Sommersemester 1927].

- : *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Bd. 29/30 der GA, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1983 [Vorlesung vom Wintersemester 1929/30].
- : »Die Grundfrage der Philosophie«, in: Ders.: *Sein und Wahrheit*, Bd. 36/37 der GA, hg. v. Hartmut Tietjen, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2001 [Vorlesung vom Sommersemester 1933], S. 3–82.
- : »Vom Wesen der Wahrheit«, in: Ders.: *Sein und Wahrheit*, Bd. 36/37 der GA, hg. v. Hartmut Tietjen, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2001 [Vorlesung vom Wintersemester 1933/1934], S. 83–264.
- : *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*, Bd. 39 der GA, hg. v. Susanne Ziegler, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann ³1999 [1980] [Vorlesung vom Wintersemester 1934/1935].
- : *Einführung in die Metaphysik*, Bd. 40 der GA, hg. von Petra Jaeger, Frankfurt a. M.: V. Klostermann 1983 [Sommersemester 1935].
- : *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken. Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, Bd. 44 der GA, hg. v. Marion Heinz, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1986 [Sommersemester 1937].
- : *Nietzsche: der europäische Nihilismus*, Bd. 48 der GA, hg. v. Petra Jäger, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1986 [1940].
- : *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*, Bd. 49 der GA, hg. v. Günter Seibold, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann ²2006 [1991].
- : *Parmenides*, Bd. 54 der GA, hg. v. Manfred S. Frings, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, ²1992 [1982] [Vorlesung vom Wintersemester 1942/1943].
- : *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*, Bd. 56/57 der GA, hg. v. Bernd Heimbüchel, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1987 [Vorlesung vom Sommersemester 1919].
- : *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, Bd. 56/57 der GA, hg. v. Bernd Heimbüchel, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann ²1999 [1987] [Vorlesung vom sog. »Kriegsnotsemester« 1919].
- : *Grundprobleme der Phänomenologie*, Bd. 58 der GA, hg. v. Hans-Helmuth Gander, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1992 [Vorlesung vom Wintersemester 1919/1920].
- : *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, Bd. 59 der GA, hg. v. Claudius Strube, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, ²2007 [1993] [Vorlesung vom Sommersemester 1920].
- : *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, Bd. 60 der GA, hg. v. Matthias Jung u. Thomas Regehly, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1995 [Vorlesung vom Wintersemester 1920/1921].
- : *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Bd. 61 der GA, hg. v. Käte Bröcker-Oltmanns u. Walter Bröcker, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1985 [Vorlesung vom Wintersemester 1921/1922].
- : *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Bd. 63 der GA, hg. v. Käte Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann ²1995 [Vorlesung vom Sommersemester 1932].
- : *Der Begriff der Zeit (1924)*, Bd. 64 der GA, hg. Von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2004.
- : *Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik*, Manuskript, DLA Marbach a. Neckar, A Heid: B 83, 75.7193.

- : »Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung. 10 Vorträge«, in: *Dilthey-Jahrbuch* 8 (1992–1993) [gehalten in Kassel 16.–21. April 1925], S. 143–180.
- : *Nietzsche*, Bd. 1, Pfullingen: Günther Neske ³1961 [angeblich enthält der Band Vorlesungen aus den Jahren 1936–1940 u. Abhandlungen aus den Jahren 1940–1946].
- : »Anmerkungen über die Metaphysik (Aus den Jahren 1936–1946)«, in: Fritz Hollwich (Hg.): *Im Umkreis der Kunst. Eine Festschrift für Emil Preetorius*, Stuttgart: Insel 1953, S. 117–136.
- : *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart: Neske ⁸1997 [1954].
- : »*Mein liebes Seelchen!*« *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride. 1915–1970*, hg. v. Gertrud Heidegger, München: Deutsche Verlagsanstalt 2005.
- : »Brief an Richardson«, in: William J. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, Den Haag: Martinus Nijhoff ³1974 [Erstveröff. 1963, der Brief Heideggers ist auf April 1962 datiert], S. XVIII–XXIII.
- Heidegger, Martin u. Blochmann, Elisabeth: *Briefwechsel 1918–1969*, hg. v. Joachim W. Storck, Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft 1989.
- Heidegger, Martin u. Jaspers, Karl: *Briefwechsel 1920–1963*, hg. v. Walter Biemel u. Hans Saner, Frankfurt a. M. (u.a.): Vittorio Klostermann/Piper 1990.
- Heidegger, Martin u. Bauch, Kurt: *Briefwechsel 1932–1975*, hg. v. Almuth Heidegger, Freiburg/München: Karl Alber 2010.
- »Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith«, in: Dietrich Papenfuss (Hg.): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. II, hg. v. Hartmut Tietjen, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1990, S. 27–39.
- Heine, Heinrich: *Die romantische Schule*, in: Ders.: *Sämtliche Werke*, Amsterdam: M. H. Binger & Söhne 1856.
- : *Französische Zustände*, in: Ders.: *Sämtliche Werke*, Bd. VIII, Hamburg: Hoffmann und Campe 1868 [1832].
- Herbart, Johann Friedrich: *Schriften zur Metaphysik*, Bd. 3 der *Gesammelten Schriften*, Leipzig: Leopold Voss 1851.
- Herder, Johann Gottfried von: »Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit: Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts«, in: Ders.: *Werke in zwei Bänden*, Bd. 2, hg. v. Karl-Gustav Gerold, München: Carl Hanser 1953 [1774], S. 9–98.
- Hochheim, Eckhart von (gen. Meister Eckhart): *Meister Eckharts Predigten*, Bd. 2, hg. v. Josef Quint, Stuttgart: Kohlhammer 1971 [verfasst um 1305].
- Husserl, Edmund: *Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke*, auf Grund des Nachlasses veröff. v. Husserl-Archiv Leuven, Dordrecht (u.a.): Kluwer Academic, seit 1950 [bisher sind 42 Bde. erschienen].
- : »Philosophie als strenge Wissenschaft«, in: *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* 1 (1910/11), S. 289–341.
- : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Bd. IV der *Husserliana* (= *Ideen II*), hg. v. Marly Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff 1952.
- : *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, Bd. VII der *Husserliana*, hg. v. Rudolf Boehm, Den Haag: Martinus Nijhoff 1956.
- : *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Bd. VIII der *Husserliana*, hg. v. Rudolf Boehm, Den Haag: Martinus Nijhoff 1959.
- : *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905–1920*, Bd. XIII der *Husserliana*, hg. v. Iso Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff 1973.

- : *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, Bd. XXIV der *Husserliana*, hg. v. Ullrich Melle, Den Haag: Martinus Nijhoff 1984.
 - : *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Bd. XXV der *Husserliana*, hg. v. Thomas Nenon u. Hans Rainer Sepp, Dordrecht: Martinus Nijhoff 1987 [Erstveröff. 1911].
 - : *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*, Bd. XXV der *Husserliana*, hg. v. Thomas Nenon u. Hans Rainer Sepp, Dordrecht: Martinus Nijhoff 1987.
 - : *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, Bd. XXVII der *Husserliana*, hg. v. Thomas Nenon u. Hans Rainer Sepp, Dordrecht (u.a.): Kluwer Academic 1989.
 - : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 2. Halbband: Ergänzende Texte*, Bd. III/2 der *Husserliana*, hg. v. Karl Schuhmann, Den Haag: Martinus Nijhoff 1988 [verfasst 1912–1929].
 - : *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Bd. XXIX der *Husserliana* (= Ergänzungsband), hg. v. Reinhold N. Smid, Den Haag: Kluwer Academic 1992 [verfasst 1934–1937].
 - : *Edmund Husserl. Briefwechsel*, Bd. III/5 der *Husserliana: Dokumente*, hg. v. Elisabeth Schuhmann u. Karl Schuhmann, Den Haag: Martinus Nijhoff 1994.
 - : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, Bd. V der *Husserliana* (= *Ideen III*), Den Haag: Kluwer Academic 1997 [verfasst 1912–1929].
 - : *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/1903*, Bd. III der *Husserliana: Edmund Husserl Materialienbände*, hg. v. Elisabeth Schuhmann u. Rudolf Bernet, Dordrecht (u.a.): Kluwer Academic 2001.
 - : *Cartesianische Meditationen*, Bd. I der *Husserliana*, hg. v. S. Strasser, Den Haag: Martinus Nijhoff ²1962 [1950] [erstmalig vorgetragen 1929].
 - : *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Bd. VI der *Husserliana*, hg. v. Walter Biemel, Den Haag (u.a.): Martinus Nijhoff ²1962 [1954].
 - : *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Bd. II der *Husserliana*, hg. u. eingel. v. Walter Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff ²1973 [1950] [Vorlesungen vom Sommersemester 1907].
 - : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband*, Bd. III/1 der *Husserliana* (= *Ideen I*), hg. v. Karl Schuhmann, Den Haag: Martinus Nijhoff ⁴1976 [Erstveröff. 1913].
- Jaspers, Karl: »La pensée de Descartes et la philosophie«, in: *Revue Philosophique* 124/1 (1937), S. 39–147.
- : *Descartes und seine Philosophie*, Berlin: Walter de Gruyter & Co ²1948 [1937].
- Jünger, Ernst: *Der Arbeiter*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1982 [1932].
- Kant, Immanuel: »Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten gemacht hat?«, in: Ders.: *Sämtliche Werke in chronologischer Reihenfolge*, Bd. 8, hg. v. Gustav Hartenstein, Leipzig: Leopold Voss 1868 [Erstveröff. 1791], S. 515–592.
- : *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Bd. 8 der *Akademie-Ausgabe*, Berlin: Walter de Gruyter 1967 [Erstveröff. 1784].
 - : *Kritik der reinen Vernunft*, Bd. 3 der *Akademie-Ausgabe*, Berlin: Walter de Gruyter 1968 [Erstveröff. 1781].

- Kaufmann, Fritz: »Die Philosophie des Grafen Paul von Wartenburg«, in: Edmund Husserl (Hg.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. IX, Halle a. d. S. 1928, S. 1–236.
- Keller, Adolf: *Eine Philosophie des Lebens (Henri Bergson)*, Jena: Diederichs 1914.
- Kerber, Franz (Hg.): *Alemannenland. Ein Buch von Volkstum und Sendung*, Stuttgart: Engelhorn 1937.
- Klemperer, Victor, Hatzfeld, Helmut u. Neubert, Fritz (Hg.): *Die romanischen Literaturen von der Renaissance bis zur französischen Revolution*, Wildpark-Potsdam: Athenaiion 1928.
- Lask, Emil: *Zum System der Logik*, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, hg. v. Eugen Herrigel, Tübingen: J. C. B. Mohr 1924.
- Liebmann, Otto: *Kant und die Epigonen: Eine kritische Abhandlung*, besorgt v. Bruno Bauch, Berlin: Reuther & Reichard 1912 [1865].
- Lipps, Theodor: *Grundzüge der Logik*, Leipzig/Hamburg: Leopold Voss ²1912 [1893].
- Mann, Thomas: *Gedanken im Kriege*, in: Ders.: *Essays: Frühlingsturm 1893–1918*, Bd. 1 der *Essays*, hg. v. Hermann Kurzke u. Stephan Stachorski, Frankfurt a. M.: Fischer 1994 [1914].
- : *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Frankfurt a. M.: S. Fischer ³2004 [1918].
- Marx, Karl: »Thesen über Feuerbach«, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 3, hg. v. Ludwig Arnold, Berlin: Dietz 1990 [verfasst 1845, Erstveröff. 1888], S. 5–8.
- Marx, Karl u. Engels, Friedrich: *Manifest der kommunistischen Partei*, Stuttgart: Reclam 1997 [1848].
- Natorp, Paul: *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus*, Marburg: N. G. Elwert 1882.
- : »Le développement de la pensée de Descartes depuis les ›Regulae‹ jusqu'aux ›Méditations‹«, in: *Revue de métaphysique et de morale* 4 (1896), S. 416–432.
- : *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Leipzig und Berlin: B. G. Teubner 1910.
- : *Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems*, Berlin: Reuther & Reichard 1918.
- : »Kant und die Marburger Schule«, in: Werner Flach/Helmut Holzhey (Hg.): *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus*, Hildesheim: Gerstenberg 1979 [Erstveröff. 1912], S. 193–221.
- : »Zu Cohens Logik«, in: Helmut Holzhey (Hg.): *Cohen und Natorp*, Bd. 2, Basel (u.a.): Schwabe & Co 1986 [Text von 1902], S. 1–39.
- : *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum. Protagoras, Demokrit, Epikur und die Skepsis*, Hildesheim/Zürich: Georg Olms 1989 [Erstveröff. 1884].
- Nietzsche, Friedrich: *Zweite unzeitgemäße Betrachtung*, in: Ders.: *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. III.1, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Berlin (u.a.): Walter de Gruyter 1972 [1874].
- : *Briefe an Nietzsche. Oktober 1864 – März 1869*, in: *Nietzsche Briefwechsel*, Bd. 3 (1. Abt.), hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Berlin (u.a.): Walter de Gruyter 1975.
- Perrault, Charles: *Parallèle des Anciens et des Modernes en ce qui regarde les art et les sciences*, mit einer einleitenden Abhandlung von Hans Robert Jauß u. kunstgeschichtlichen Exkursen von Max Imdahl, München: Eidos 1964 [1685].
- : *Parallèle des Anciens et des Modernes*, Bd. 4, Genf: Slatkine 1971 [1685].

- Plato: *Der Sophist*, Bd. 6 der *Sämtlichen Werke*, übers. v. Friedrich Schleiermacher, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt ⁴2005 [1970].
- Platz, Hermann: *Deutschland und Frankreich. Versuch einer geistesgeschichtlichen Grundlegung der Probleme*, Frankfurt a. M.: Moritz Diesterweg 1930.
- Reid, Thomas: *An inquiry into the human mind*, Chicago (u.a.): University of Chicago Press 1764.
- Renan, Ernest: *Essais de morale et de critique*, Paris: Michel Lévy 1859.
- Richter, Johann Paul Friedrich (gen. Jean Paul): *Titan*, Bd. 15 der *Sämtlichen Werke*, Berlin: Reimer 1841.
- Riehl, Alois: *Über wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie. Eine akademische Antrittsrede*, Freiburg i. Br.: J. C. B. Mohr 1883.
- Saint-Simon, Claude Henri de: *Introduction aux travaux scientifiques du 19^{me} siècle*, in: Ders.: *Ceuvres*, Bd. 6, Paris: Anthropos 1966 [Text von 1808].
- Scheler, Max: »Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche – Dilthey – Bergson«, in: Ders.: *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, Bd. 3 der *Gesammelten Werke*, hg. v. Maria Scheler, Bern/München: Francke 1955, S. 311–339.
- : »Das Nationale im Denken Frankreichs«, in: Ders.: *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Bd. 6 der *Gesammelten Werke*, hg. v. Maria Scheler, Bern/München: Francke ²1963 [1923–1924], S. 131–157.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von: *Immanuel Kant (1804)*, in: Ders.: *Schriften*, Bd. 3, hg. v. Manfred Frank, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985.
- Carl Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*, hg. v. Eberhard Freiherr von Medem, Berlin: Duncker u. Humblot 1991.
- Schopenhauer, Arthur: *Parerga und Paralipomena*, in: Ders.: *Werke*, Bd. 5, hg. v. Ludger Lütkehaus, Zürich: Haffmans 1988 [Erstveröff. 1851].
- Simmel, Georg: *Henri Bergson*, in: Ders.: *Zur Philosophie der Kunst. Philosophische und kunstphilosophische Aufsätze*, Potsdam: Gustav Kiepenheuer 1922 [1914].
- Simon, Jules: *Victor Cousin*, Paris: Hachette & Cie ²1887.
- Spengler, Oswald, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, 1. Bd., München: C. H. Beck 1923.
- : *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, München: C. H. Beck 1933.
- Thomas, Antoine Léonard: *Eloge de Descartes: Discours qui a remporté le prix de l'Académie Française en 1765*, Paris: Regnard 1765.
- Tiedemann, Dieterich: *Geist der spekulativen Philosophie*, Bd. 6: welcher von Thomas Hobbes bis auf Georg Berkeley geht, Marburg: Akademische Buchhandlung 1797.
- Valéry, Paul: »Fragment de Descartes«, in: Ders.: *Ceuvres*, Bd. 1, hg. v. Jean Hytier, Paris: Gallimard 1957, S. 787–792.
- Vietta, Egon: »Freund der Weisheit. Zu Martin Heideggers 60. Geburtstag am 26. September«, in: *Die Welt*, Nr. 151, 26. September 1949, S. 3.
- Voegelin, Erich: *Rasse und Staat*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1933.
- Voltaire: *Philosophische Briefe*, übers. v. Rudolf von Bitter, Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch 1992 [Erstveröff. 1734].
- Vorländer, Karl: »Rezension der »Einleitung mit kritischem Nachtrag« von H. Cohen«, in: *Kant-Studien* 1 (1897), S. 268–269.

- Wechsler, Eduard: *Esprit und Geist: Versuch einer Wesenskunde des Deutschen und des Franzosen*, Bielefeld/Leipzig: Velhagen & Klasing 1927.
- Weininger, Otto: *Geschlecht und Charakter: Eine prinzipielle Untersuchung*, Wien/Leipzig: Braumüller ²²1921 [1903].
- Windelband, Wilhelm: »Die Geschichte der Philosophie«, in: Ders.: *Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts*, Bd. II, Heidelberg: C. Winter 1905, S. 175–199.
- Wundt, Wilhelm: *Die Nationen und ihre Philosophie. Ein Kapitel zum Weltkrieg*, Leipzig: Alfred Kröner 1916.
- Yorck von Wartenburg, Paul: *Bewusstseinsstellung und Geschichte: ein Fragment aus dem philosophischen Nachlass*, eingel. u. hg. v. Iring Fetscher, Tübingen: Max Niemeyer 1956 [1897 entstanden].
- : »Heraklit«, in: *Archiv für Philosophie* 9 (1959), hg. v. Fritz Kaufmann, S. 214–284 [Das Textfragment entstand etwa 1896].
- : *Italienisches Tagebuch*, hg. v. Sigrid von der Schulenburg, Darmstadt: O. Reichl 1927.
- : *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg, 1877–1897*, hg. v. Erich Rothacker, Halle: Max Niemeyer 1923.
- Zeller, Eduard: »Ueber Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie«, in: Ders.: *Vorträge und Abhandlungen. 2. Sammlung*, Leipzig: Fues 1877 [1868 gehaltene Rede], S. 479–495.

2. Sekundärliteratur

- Agamben, Giorgio: *La passion de la facticité*, in: Ders.: *L'ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger*, übers. v. Joël Gayraud, Paris: Payot & Rivages 2003.
- Albert, Karl: *Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács*, Freiburg i. Br./München: Karl Alber 1995.
- Assmann, Jan: »Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität«, in: Ders./Tonio Hölscher (Hg.): *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988, S. 9–19.
- Attig, Thomas W.: »Husserl's interpretation and critique of Descartes in his Cartesian meditations«, in: *The modern schoolmen* 55 (1978), S. 271–281.
- Aubenque, Pierre: »Le débat de 1929 entre Cassirer et Heidegger«, in: Jean Seidengart (Hg.): *Ernst Cassirer. De Marbourg à New York*, Paris: Cerf 1990, S. 81–96.
- Azouvi, François: »Pour une histoire philosophique des idées«, in: *Le Débat* 72 (1992), S. 17–28.
- : Eintrag »Descartes«, in: Pierre Nora (Hg.): *Lieux de mémoire*, Bd. 3, Paris: Gallimard 1997, S. 4475–4519.
- : *Descartes et la France*, Paris: Fayard 2002.
- Barash, Jeffrey Andrew: *Heidegger und der Historismus: Sinn der Geschichte und Geschichtlichkeit des Sinns*, mit einem Vorwort v. Paul Ricœur, übers. v. Karin Spranzel, Würzburg: Königshausen & Neumann 1999.
- Barth, Ulrich: »Von der cartesianischen zur hermeneutischen Subjektivität. Werkgeschichtliche Annäherungen an Heideggers »Sein und Zeit«, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 83 (2001), S. 180–198.

- Barthes, Roland: *Mythen des Alltags*, übers. v. Helmut Scheffel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003 [1957].
- Bast, Rainer A.: »Einleitung«, in: Ernst Cassirer: *Descartes: Lehre – Persönlichkeit – Wirkung*, mit einer Einl. hg. v. Rainer A. Bast, Hamburg: Felix Meiner 1995, S. VII–IL.
- : *Problem, Geschichte, Form: Das Verhältnis von Philosophie und Geschichte bei Ernst Cassirer im historischen Kontext*, Berlin: Duncker & Humblot 2000.
- Bernasconi, Robert: »Heidegger und die Dekonstruktion. Strategien im Umgang mit der Metaphysik: Derrida, Nancy, Lacoue-Labarthe und Irigaray«, in: Dieter Thomä (Hg.): *Heidegger-Handbuch*, Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2003, S. 441–450.
- Bernet, Rudolf, Kern, Iso u. Marbach, Eduard (Hg.): *Edmund Husserl. Darstellungen seines Denkens*, Hamburg: Felix Meiner ²1996 [1989].
- Biemel, Walter: »Zu Heideggers Deutung der Ister-Hymne«, in: *Heidegger Studies* 3/4 (1987–1988), S. 41–60.
- Blumenberg, Hans: *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1966.
- : »Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie«, in: Ders.: *Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*, Stuttgart: Reclam 1986 [1963], S. 7–54.
- Bollenbeck, Georg: *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996.
- : Art. »Zivilisation«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12 (= W–Z), hg. v. Joachim Ritter, Karl Frieder Gründer u. Gottfried Gabriel, Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 2004, S. 1366–1379.
- : *Eine Geschichte der Kulturkritik. Von Rousseau bis Günther Anders*, München: C. H. Beck 2007.
- Bourdieu, Pierre: »Zensur und Formgebung«, in: Ders.: *Was heißt Sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches*, übers. v. Hella Beister, Wien: Braumüller 1990 [1982], S. 117–145.
- : »Les sciences sociales et la philosophie«, in: *Actes de la recherche en sciences sociales* 47–48 (Juni 1983), S. 45–52.
- Brandner, Rudolf: *Heideggers Begriff der Geschichte und das neuzeitliche Geschichtsdenken*, Wien: Passagen Verlag 1994.
- Breda, Herman Leo van: *Die Rettung von Husserls Nachlass*, in: Jacques Taminioux/Herman Leo van Breda (Hg.): *Husserl et la pensée moderne/Husserl und das Denken der Neuzeit*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1959 [Sammelband des 2. Internat. Phänomen. Kolloquiums].
- Brelage, Manfred: *Studien zur Transzendentalphilosophie*, Berlin: Walter de Gruyter 1965.
- Buchner, Hartmut: »Fragmentarisches«, in: Günther Neske (Hg.): *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen: Günther Neske 1977, S. 47–51.
- Buck, Günther: »Selbsterhaltung und Historizität«, in: Hans Ebeling (Hg.): *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1976 [1973], S. 208–302.
- Campanale, Domenico: »L'interpretazione husserliana di Cartesio«, in: *Rassegna di scienze filosofiche* 5 (1952), S. 280–323.
- Cassirer, Toni: *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Hildesheim: Gerstenberg 1981.
- Chiereghin, Franco: »Der griechische Anfang Europas und die Frage der Romanitas. Der Weg Heideggers zu einem anderen Anfang«, in: Hans-Helmuth Gander (Hg.): *Europa und die Philosophie*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1993, S.197–224.
- Conry, Yvette: *Darwin en perspective*, Paris: Vrin 1987.

- Conte, Edouard/Essner, Cornelia: *La quête de la race. Une anthropologie du nazisme*, Paris: Hachette 1995.
- Cosmann, Peggy: *Protestantische Neuzeitkonstruktionen: Zur Geschichte des Subjektivitätsbegriffs im 19. Jahrhundert*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1999 [zugleich Dissertation].
- Cossutta, Frédéric (Hg.): *Descartes et l'argumentation philosophique*, Paris: PUF 1996.
- Cotten, Jean-Pierre: *Autour de Victor Cousin. Une politique de la philosophie*, Paris: Les Belles Lettres 1992.
- Courtine, Jean-François (Hg.): *Heidegger 1919–1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris: Vrin 1996.
- Dastur, Françoise: *Heidegger et la question du temps*, Paris: PUF 1990.
- : »Husserl«, in: Dominique Folscheid (Hg.): *La philosophie allemande de Kant à Heidegger*, Paris: PUF 1993, S. 253–292.
- : »Réduction et intersubjectivité«, in: Dies.: *La phénoménologie en questions*, Paris: Vrin 2000 [1989], S. 83–99.
- : *Husserl. Des mathématiques à l'histoire*, Paris: PUF 21999 [1995].
- Denker, Alfred u. Zaborowski, Holger (Hg.): *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Freiburg i. Br.: Karl Alber 2004.
- Derrida, Jacques: »De l'esprit, Heidegger et la question«, in: Ders.: *Heidegger et la question*, Paris: Flammarion 21990 [1987], S. 11–143.
- Dreyfus, Hubert: »In-der-Welt-sein und Weltlichkeit: Heideggers Kritik des Cartesianismus«, in: Thomas Rentsch (Hg.): *Martin Heidegger: ›Sein und Zeit‹*, Berlin: Akademie Verlag 2001, S. 69–87.
- Dufour, Eric: *Hermann Cohen: Introduction au néo-kantisme*, Paris: PUF 2001.
- : *Les néo-kantiens: valeur et vérité*, Paris: Vrin 2003.
- : »Descartes à Marburg«, in: Michel Fichant (Hg.): *Descartes en Kant*, Paris: PUF 2006, S. 471–494.
- Ebeling, Hans: *Selbsterhaltung und Selbstbewusstsein. Zur Analytik von Freiheit und Tod*, Freiburg i. Br./München: Karl Alber 1979.
- Eliade, Mircea: *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, übers. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990.
- Escoubas, Eliane: »La question romaine, la question impériale. Autour du tournant«, in: Yves Duroux (Hg.): *Heidegger. Questions ouvertes*, Paris: Osiris 1988, S. 173–188.
- Fabiani, Jean-Louis: *Les philosophes de la République*, Paris: Minuit 1988.
- Fariás, Víctor: *Heidegger und der Nationalsozialismus*, übers. v. Klaus Laermann, Frankfurt a. M.: S. Fischer 1989 [1987].
- Faulenbach, Bernd: *Ideologie des deutschen Weges*, München: C. H. Beck 1980.
- Faye, Emmanuel: Art. »Subjectivité«, in: *Encyclopédie universelle de philosophie*, Bd. 2, hg. v. Sylvain Auroux, Paris: PUF 1990, S. 2477–2480.
- : *Heidegger. L'introduction du nazisme dans la philosophie: autour des séminaires inédits de 1933–1935*, Paris: Albin Michel 2005.
- : »La pensée métaphysique de Descartes et son interprétation par Heidegger«, in: Charles-Yves Zarka (Hg.): *Y a-t-il une histoire de la métaphysique?*, Paris: PUF 2005, S. 263–301.
- : »Pour l'ouverture des archives Heidegger«, in: *Le Monde*, 5. Januar 2006, S. 22.
- : »Pour un approfondissement des recherches sur la nazisme dans l'œuvre de Heidegger (réponse à H. Philippe, D. Ipperciel et S. Sikka)«, in: *Dialogue. Canadian Review of Philosophy* XLVII (Winter 2008), S. 167–179.

- : *Heidegger. Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie. Im Umkreis der unveröffentlichten Seminare zwischen 1933 und 1935*, Berlin: Matthes & Seitz 2009.
- »The Political Motivations of Heidegger's anti-Cartesianism«, in: G.A.J. Rogers/Tom Soerell/Jill Kray (Hg.): *Insiders and Outsiders in Seventeenth-Century Philosophy. Routledge Studies in Seventeenth-Century Philosophy*, New York/London 2010, S. 177–191.
- : »Subjectivity and Race in Heidegger's Writings«, in: *Philosophy Today* 55/3 (Herbst 2011), S. 268–281.
- : »Being, History, Technology and Extermination in the Work of Heidegger«, in: *Journal of the History of Philosophy* 50/1 (2012), S. 111–130.
- (Hg.): *Heidegger. Le sol, la communauté, la race*, Paris: Beauchesne 2013.
- Ferrari, Massimo: »Descartes e la scuola di Marburgo«, in: *Revista di filosofia* LXXVIII (1987), S. 61–88.
- : *Il giovane Cassirer e la scuola di Marburgo*, Milano: F. Angeli 1988.
- : *Retours à Kant: Introduction au néo-kantisme*, übers. v. Thierry Loisel, Paris: Cerf 2001.
- Figal, Günther u. Sieferle, Rolf (Hg.): *Selbstverständnisse der Moderne: Formationen der Philosophie, Politik, Theologie und Ökonomie*, Stuttgart: J. B. Metzler 1991.
- Fisch, Jörg: Art. »Zivilisation, Kultur«, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 7, hg. v. Otto Brunner, Walter Conze u. Reinhart Koselleck, Stuttgart: Klett-Cotta 1992, S. 679–774.
- Flasch, Kurt: *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg*, Berlin: Fest 2000.
- Fleischer, Dirk: *Zwischen Tradition und Fortschritt. Der Strukturwandel der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung im deutschsprachigen Diskurs der Aufklärung*, Waltrop: Spenner 2006.
- Foucault, Michel: *Archäologie des Wissens*, übers. v. Ulrich Köppen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2007.
- : *Die Ordnung des Diskurses*, mit einem Essay v. Ralf Konersmann, übers. v. Walter Seitter, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003 [Antrittsvorlesung am Collège de France, 2. Dezember 1970].
- Fritsche, Johannes: *Historical Destiny and National-Socialism in Heidegger's ›Being and Time‹*, Berkeley: University of California Press, 1999.
- Fumaroli, Marc: »Ego scriptor: rhétorique et philosophie dans le Discours de la méthode«, in: Henri Méchoulan (Hg.): *Problématique et réception du Discours de la méthode et des Essais*, Paris: Vrin 1988, S. 31–46.
- Gadamer, Hans-Georg: »Erinnerungen an Heideggers Anfänge«, in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften* 4 (1986–1987), S. 13–26.
- : *Hegel, Husserl, Heidegger*, in: Ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Tübingen: J. C. B. Mohr 1987.
- : »Destruktion and deconstruction«, in: Hubert Dreyfus (Hg.): *Heidegger reexamined*, Bd. 4, New York: Routledge 2002, S. 72–83.
- : *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: J. C. B. Mohr 1990 [1960].
- Gander, Hans-Helmuth: »Existenzialontologie und Geschichtlichkeit«, in: Thomas Rentsch (Hg.): *Martin Heidegger: ›Sein und Zeit‹*, Berlin: Akademie Verlag 2001, S. 229–252.
- : »Phänomenologie im Übergang: Zu Heideggers Auseinandersetzung mit Husserl«, in: Holger Zaborowski/Alfred Denker (Hg.): *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Freiburg i. Br.: Karl Alber 2004, S. 294–306.
- Geldsetzer, Lutz: *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert: zur Wissenschaftstheorie der Philosophiegeschichtsschreibung und -betrachtung*, Meisenheim am Glan: Anton Hain 1968.

- Gilson, Etienne: *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris: Vrin 1987 [1913].
- Givsan, Hassan: *Zu Heidegger: Ein Nachtrag zu ›Heidegger. Das Denken der Inhumanität‹*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2011.
- : *Heidegger – Das Denken der Inhumanität: eine ontologische Auseinandersetzung mit Heideggers Denken*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1998.
- : *Eine bestürzende Geschichte: warum Philosophen sich durch den ›Fall Heidegger‹ korrumpieren lassen*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1998.
- Glockner, Hermann: *Heidelberger Bilderbuch: Erinnerungen*, Bonn: Bouvier 1969.
- Göbel, Christian: »Heidegger und die Philosophie der Neuzeit. Ein neues Buch von L. Mes-sinese«, in: *Heidegger Studies* 21 (2005), S. 181–189.
- Grondin, Jean: *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris: PUF 1987.
- : »Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik«, in: Dietrich Pappenfuss (Hg.): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. II, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1990, S. 163–178.
- : »Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion«, in: Thomas Rentsch (Hg.): *Martin Heidegger: ›Sein und Zeit‹*, Berlin: Akademie Verlag 2001, S. 1–27.
- Grosser, Florian: *Revolution denken. Heidegger und das Politische 1919–1969*, München: C. H. Beck 2011.
- Großheim, Michael: *Von Georg Simmel zu Martin Heidegger. Philosophie zwischen Leben und Existenz*, Bonn: Bouvier 1991.
- Gueroult, Martial: *Descartes selon l'ordre des raisons*, Bd. I, Paris: Aubier 1968 [1953].
- Gumbrecht, Hans Ulrich: Art. »Modern, Modernität, Moderne«, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 4, hg. v. Otto Brunner u. Walter Conze, Stuttgart: Klett-Cotta 1978, S. 93–131.
- Habermas, Jürgen: »Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935«, in: Ders.: *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1981, S. 65–72.
- : *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988.
- : »Heidegger – Werk und Weltanschauung«, in: Víctor Farías: *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt a. M.: Fischer 1989, S. 11–37 [= Vorwort].
- Hagmann, Moritz: *Descartes in der Auffassung durch die Historiker der Philosophie. Zur Geschichte der neuzeitlichen Philosophiegeschichte*, Winterthur: P. G. Keller 1955.
- Hanna, Martha: *Mobilization of Intellect. French Scholars and Writers during the Great War*, Cambridge: Harvard University Press 1996.
- Harries, Karsten u. Jamme, Christoph (Hg.): *Martin Heidegger. Kunst – Politik – Technik*, München: Wilhelm Fink 1992.
- Hauff, Jürgen, Heller, Albert u. Hüppauf, Bernd (Hg.): *Positivismus, Formalismus, Strukturalismus*, Frankfurt a. M.: Athenäum 1987.
- Held, Klaus: *Husserls These von der Europäisierung der Menschheit*, in: Christoph Jamme/Otto Pöggeler (Hg.): *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989, S. 13–39.
- Henrich, Dieter: »Die Grundstruktur der modernen Philosophie«, in: Hans Ebeling (Hg.): *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1976 [Studie von 1969], S. 97–121.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: »Sein und Cogitationes. Zu Heideggers Descartes-Kritik«, in: *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1970, S. 235–254.

- Hilgers-Schell, Hannelore u. Pust, Helga: »Culture und Civilisation im Französischen bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts«, in: *Europäische Schlüsselwörter. Wortvergleichende und wortgeschichtliche Studien*, Bd. 3 (= Kultur und Zivilisation), München: Hueber 1967, S. 1–30.
- Holzhey, Helmut: *Der Marburger Neukantianismus in Quellen*, Bd. 2: *Cohen und Natorp*, Basel/Stuttgart: Schwabe & Co 1986.
- : *Ursprung und Einheit. Die Geschichte der ›Marburger Schule‹ als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens*, Bd. 1: *Cohen und Natorp*, Basel/Stuttgart: Schwabe & Co 1986.
- : »Zu den Sachen selbst! Über das Verhältnis von Phänomenologie und Neukantianismus«, in: Max Herzog/Carl F. Graumann (Hg.): *Sinn und Erfahrung: Phänomenologische Methode in den Humanwissenschaften*, Heidelberg: Roland Asanger 1991.
- Horkheimer, Max: »Der Marburger Neukantianismus«, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10, hg. v. Alfred Schmidt, Frankfurt a. M.: S. Fischer 1990 [Vorlesung von 1926], S. 212–241.
- : »Die südwestdeutsche Schule des Neukantianismus«, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10, hg. v. Alfred Schmidt, Frankfurt a. M.: S. Fischer 1990 [Vorlesung von 1926], S. 241–257.
- : »Husserls Logische Untersuchungen«, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10, hg. v. Alfred Schmidt, Frankfurt a. M.: S. Fischer 1990 [Vorlesung von 1926], S. 299–316.
- : »Phänomenologie (Husserl, Scheler)«, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10, hg. v. Alfred Schmidt, Frankfurt a. M.: S. Fischer 1990 [Vorlesung von 1928], S. 377–399.
- Horn, Anglika u. Schnädelbach, Herbert: »Vorwort«, in: Dies./Wilhelm Friedrich Niebel (Hg.): *Descartes im Diskurs der Neuzeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000, S. 7–8.
- Hornig, Gottfried: »Perfektibilität. Eine Untersuchung zur Geschichte und Bedeutung dieses Begriffs in der deutsch-sprachigen Literatur«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 24 (1980), S. 221–257.
- Hülsewiesche, Reinhold: *System und Geschichte: Leben und Werke Kuno Fischers*, Frankfurt a. M. (u.a.): Peter Lang 1989.
- Jaeger, Friedrich u. Rüsen, Jörn: *Geschichte des Historismus: eine Einführung*, München: C. H. Beck 1992.
- Jamme, Christoph: »Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik«, in: *Dilthey-Jahrbuch* (1986–1987), S. 72–90.
- : »Überrationalismus gegen Irrationalismus. Husserls Sicht der mythischen Lebenswelt«, in: Ders./Otto Pöggeler (Hg.): *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989, S. 65–80.
- Janicaud, Dominique: *Heidegger en France*, Paris: Albin Michel 2001.
- Jaran, François: *La figure de René Descartes dans l'œuvre de Martin Heidegger: de l'indétermination ontologique du sum de l'ego à l'élaboration d'une métaphysique de l'être représenté*, Dissertation an der Universität Montréal, 2001.
- : »Heidegger et la constitution onto-théologique de la métaphysique cartésienne«, in: *Heidegger Studies* 29 (2003), S. 65–80.
- Jauß, Hans Robert: »Ursprung und Bedeutung der Fortschrittsidee in der ›Querelle des Anciens et des Modernes‹«, in: Helmut Kuhn/Franz Wiedmann (Hg.): *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München: Anton Pustet 1964, S. 51–72.
- Kellerer, Sidonie: »Eine Aneignungsstrategie? – Zur Descartes-Rezeption in Deutschland«, in: Dies. et al. (Hg.): *Misverständnis-Malentendu. Kultur zwischen Kommunikation und Störung*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2008, S. 197–208.

- : »Zum Anti-Cartesianismus in der Weimarer Republik«, in: Ernest W. B. Hess-Lüttich (Hg.): *Re-Visionen. Kulturwissenschaftliche Herausforderungen interkultureller Germanistik*, Frankfurt a. M.: Lang, S. 269–282.
- : »Quand Heidegger réécrit son histoire«, in: *Philosophie Magazine*, Sonderausgabe: »Philosophie et nazisme«, Februar 2012, S. 72–76.
- : »Heidegger nach-denken. Über Neuerscheinungen zum Thema Heidegger und der Nationalsozialismus. Teil I«, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 64/4 (2011), S. 400–417.
- : »Heideggers Maske. Die Zeit des Weltbildes – Metamorphose eines Textes«, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte* V/2 (Sommer 2011), S. 109–120.
- : »Un avatar idéologique ou le maquillage d'un texte. A propos d'une conférence de Heidegger de 1938«, in: Emmanuel Faye (Hg.), *Heidegger. Le sol, la communauté, la race*, Paris: Beauchesne 2013 (im Erscheinen).
- Kern, Iso: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1964.
- Kible, Brigitte: Art. »Subjekt«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, hg. v. Joachim Ritter, Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1998, S. 373–383.
- Kim, Dong Hun: *Subjekt oder Dasein: Heideggers Auseinandersetzung mit der modernen Philosophie bei Descartes und Kant in Bezug auf die Subjektivität des Subjekts*, Dissertation an der Universität Bremen, 2004, <http://deposit.ddb.de/cgi-bin/dokserv?idn=97555879X>, (Zugriff: 31.03.2009).
- Kisiel, Theodore J.: »Das Entstehen des Begriffsfeldes ›Faktizität‹ im Frühwerk Heideggers«, in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften* 4 (1986–1987), S. 91–120.
- : »Why the first draft of Being and Time was never published«, in: *Journal of the British Society for Phenomenology* 20 (1989), S. 3–22.
- : »Husserl and Heidegger«, in: *Encyclopedia of phenomenology*, hg. v. Lester Embree, Dordrecht: Kluwer 1997, S. 333–339.
- : »Heidegger's Gesamtausgabe: An International Scandal of Scholarship«, in: *Philosophy Today* 39/1 (Frühjahr 1995), S. 3–15.
- : »In response to my overwrought critics«, in: *Studia phaenomenologica* VII (2007), S. 545–552.
- Köhnke, Klaus Christian: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus: die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986.
- Koselleck, Reinhart: »Neuzeit«, in: Ders.: *Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe: Studien zum Beginn der modernen Welt*, Stuttgart: Klett-Cotta 1977, S. 264–299.
- : *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1979.
- : Art. »Krise«, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 3, hg. v. Otto Brunner, Walter Conze u. Reinhart Koselleck, Stuttgart: Klett-Cotta 1982, S. 617–650.
- : »Das achtzehnte Jahrhundert als Beginn der Neuzeit«, in: Reinhart Herzog/Reinhart Koselleck (Hg.): *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein*, München: Wilhelm Fink 1987, S. 269–282.
- Kühn, Rolf: »Der Cartesianische Weg der Reduktion und seine Kritik bei Husserl und Heidegger«, in: *Recherches Husserliennes* 12 (1999), S. 3–45.
- Lacoue-Labarthe, Philippe: *Die Fiktion des Politischen. Heidegger, die Kunst und die Politik*, übers. v. Thomas Schestag, Stuttgart: Patricia Schwarz 1990 [1987].

- Landgrebe, Ludwig: »Husserls Abschied vom Cartesianismus«, in: Ders.: *Der Weg in die Phänomenologie: Das Problem der ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloh: Gerd Mohn 1963 [1961], S. 163–206.
- : »Das Problem der Geschichtlichkeit des Lebens und die Phänomenologie Husserls«, in: Ders.: *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloh: Gerd Mohn 1967, S. 11–33.
- : »Das Problem des Anfangs der Philosophie in der Phänomenologie Husserls«, in: Ders.: *Faktizität und Individuation: Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg: Felix Meiner 1982 [Erstveröff. 1971], S. 21–37.
- : »Faktizität als Grenze der Reflexion«, in: Ders.: *Faktizität und Individuation: Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg: Felix Meiner 1982 [Erstveröff. 1976], S. 117–136.
- : »Reduktion und Monadologie. Die umstrittenen Grundbegriffe von Husserls Phänomenologie«, in: Ders.: *Faktizität und Individuation: Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg: Felix Meiner 1982, S. 88–101.
- Laugstien, Thomas: *Philosophieverhältnisse im deutschen Faschismus*, Hamburg: Argument 1990.
- Le Rider, Jacques: *Nietzsche en France. De la fin du 19ème siècle au temps présent*, Paris: PUF 1999.
- Leaman, George: *Heidegger im Kontext: Gesamtüberblick zum NS-Engagement der Universitätsphilosophen*, übers. v. Rainer Alisch u. Thomas Laugstien, Hamburg: Argument 1993.
- Lecoq, Anne-Marie (Hg.): *La Querelle des Anciens et des Modernes: 17^e–18^e siècle*, Paris: Galimard 2001.
- Lembeck, Karl Heinz: *Platon in Marburg: Platon-Rezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1994.
- Lemke, Anja: »Vom Dasein zum Wirsein? Gemeinschaftskonzeptionen im Denken Martin Heideggers«, in: *Philosophisches Jahrbuch* 108 (2001), S. 115–133.
- Leske, Monika: *Philosophen im »Dritten Reich«: Studie zu Hochschul- und Philosophiebetrieb im faschistischen Deutschland*, Berlin: Dietz 1990.
- Lévinas, Emmanuel: *Die Zeit und der Andere*, m. einem Nachwort versehen, übers. v. Ludwig Wenzler, Hamburg: Felix Meiner 2003 [1984].
- Linde, Reinhard: *Bin ich, wenn ich nicht denke? Studien zur Struktur, Wirkung und Entkräftung totalitären Denkens*, Herbolzheim: Centaurus 2003.
- Losurdo, Domenico: *Die Gemeinschaft, der Tod, das Abendland. Heidegger und die Kriegsideologie*, übers. v. Erdmuthe Brielmayer, Stuttgart (u.a.): J. B. Metzler 1995.
- Löwith, Karl: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933: ein Bericht*, Stuttgart: J. B. Metzler, 2007 [1986].
- : »Heidegger – Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert«, in: Ders.: *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*, Stuttgart: J. B. Metzler 1984, S. 124–234.
- Lübbe, Hermann: »Husserl und die europäische Krise«, in: *Kant-Studien* 1 (1957–58), S. 225–237.
- : »Philosophiegeschichte als Philosophie. Zu Kants Philosophiegeschichtsphilosophie«, in: Klaus Oehler/Richard Schaeffler (Hg.): *Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1962, S. 204–229.
- : »Die politische Theorie des Neukantianismus und der Marxismus«, in: Helmut Holzhey (Hg.): *Hermann Cohen*, Frankfurt a. M. (u.a.): Peter Lang 1994, S. 229–246.
- Lübcke, Poul: »Edmund Husserl. Die Philosophie als strenge Wissenschaft«, in: *Philosophie im 20. Jahrhundert*, Bd. 1, hg. v. Anton Hügli u. Poul Lübcke, Hamburg: Rowohlt 1994, S. 68–111.

- Luckner, Andreas: »Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit«, in: Thomas Rentsch (Hg.): *Martin Heidegger: ›Sein und Zeit‹*, Berlin: Akademie Verlag 2001, S. 149–168.
- Lukács, Georg: *Die Zerstörung der Vernunft*, Bd. 9, Berlin (u.a.): Luchterhand 1962 [Erstveröff. 1954].
- Macdonald, Paul: *Descartes and Husserl: the philosophical projects of radical beginnings*, New York: State University Press 2000.
- Macherey, Pierre: »Y a-t-il une philosophie française?«, in: Ders.: *Histoires de dinosaure. Faire de la philosophie 1965–1997*, Paris: PUF 1999, S. 313–322.
- Marbach, Eduard: *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1974.
- Marcuse, Herbert: »Rezension«, in: *Zeitschrift für Sozialforschung* 7 (1938), S. 406–408.
— : *Heideggerian Marxism*, hg. v. R. Wolin u. John Abromeit, Lincoln (u.a.): University of Nebraska Press 2005.
— : »German philosophy, 1871–1933«, in: Ders.: *Heideggerian Marxism*, hg. v. Richard Wolin u. John Abromeit, Lincoln (u.a.): University of Nebraska Press 2005, S. 151–164.
- Marion, Jean-Luc: »L'ego et le Dasein, Heidegger et la ›destruction‹ dans ›Sein und Zeit‹«, in: *Revue de métaphysique et morale* 1 (1987), S. 25–53.
— : *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris: PUF 1989.
— : »Heidegger and Descartes«, in: Christopher Macann (Hg.): *Martin Heidegger. Critical assessments*, London/New York: Routledge 1992, S. 178–207.
- May, Reinhard: *Ex oriente lux: Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss*, Stuttgart: Steiner 1989.
- Mehring, Reinhard: »Von der Universitätspolitik zur Editions politik. Heideggers politischer Weg«, in: Alfred Denker/Holger Zaborowski (Hg.), *Heidegger und der Nationalsozialismus II*, Freiburg/München: Karl Alber 2009, S. 298–315.
- Menke, Christoph: »Stichwort: Subjekt. Zwischen Weltbemächtigung und Selbsterhaltung«, in: Dieter Thomä (Hg.): *Heidegger-Handbuch*, Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2003, S. 258–267.
- Minder, Robert: »Heidegger und Hebel oder die Sprache von Meßkirch«, in: Ders.: *Dichter in der Gesellschaft. Erfahrungen mit deutscher und französischer Literatur*, Frankfurt a. M.: Insel 1966, S. 234–294.
- Mittmann, Jörg Peter: »Zwischen Mythos und Moderne: Neue Tendenzen der Descartes-Rezeption«, in: *Philosophische Rundschau* 47 (2000), S. 206–220.
- Mommsen, Hans: »Deutschland und Westeuropa. Krise und Neuorientierung der Deutschen im Übergang vom Kaiserreich zur Weimarer Republik«, in: *Troeltsch-Studien* 4 (1987), S. 117–132.
- Moran, Dermot: »Die Destruktion der Destruktion. Heideggers Versionen der Geschichte der Philosophie«, in: Christoph Jamme/Karsten Harris (Hg.): *Martin Heidegger. Kunst – Politik – Technik*, München: Wilhelm Fink 1992, S. 295–318.
- Morat, Daniel: »No inner remigration: Martin Heidegger, Ernst Jünger, and the early Federal Republic of Germany«, in: *Modern Intellectual History* 9/3 (2012), S. 661–679.
— : *Von der Tat zur Gelassenheit. Konservatives Denken bei Martin Heidegger, Ernst und Friedrich Georg Jünger*, Göttingen: Wallstein 2007.
- Nagel, Anne: »Er ist der Schrecken überhaupt der Hochschule« – Der Nationalsozialistische Deutsche Dozentenbund in der Wissenschaftspolitik des Dritten Reichs«, in: Joachim

- Scholtyssek/Christoph Studt (Hg.), *Universitäten und Studenten im Dritten Reich*, Münster: LIT 2008, S. 115–32.
- Nancy, Jean-Luc: *Die undarstellbare Gemeinschaft*, übers. v. Gisela Febel u. Jutta Legueil, Stuttgart: Schwarz 1988.
- : *La communauté désœuvrée*, Paris: Christian Bourgeois ³1999 [1986].
- Olson, Mark Alan: *Clarity. It's notion and achievement in Descartes' »Meditations« and Heidegger's »Being and time«*, Dissertation an der Universität Ann Arbor, 1984.
- Orth, Ernst-Wolfgang: »Die Einheit des Neukantianismus«, in: Ders./Helmut Holzhey (Hg.): *Neukantianismus: Perspektiven und Probleme*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1994.
- : »Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit. Zum Problem des prozessualen Apriori bei Edmund Husserl«, in: Olav K. Wiegand/Robert J. Dostal (Hg.): *Phenomenology on Kant, german idealism, hermeneutics and logic*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academics 2000, S. 27–38.
- Ott, Hugo: *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, durchges. u. mit einem Nachwort versehene Neuausg., Frankfurt/New York: Campus ²1992 [1988].
- Pascher, Manfred: *Einführung in den Neukantianismus*, München: Wilhelm Fink 1997.
- Patočka, Jan: »L'homme et le monde. Introduction à la phénoménologie de Husserl«, in: Ders.: *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Grenoble: Millon 1988 [Erstveröff. 1965–1966], S. 97–148.
- : »La phénoménologie, la philosophie phénoménologique et les Méditations cartésiennes de Husserl«, in: Ders.: *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, übers. v. E. Abrams, Grenoble: Millon 1988 [1968], S. 149–188.
- Pätzold, Detlev: »Hegels Bild von Descartes«, in: Dietmar Hermann Heidemann/Christian Krijnen (Hg.): *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 2007, S. 84–100.
- Pégny, Gaetan: »Savoir et historicité dans l'enseignement et les discours de 1933–1934 (Vérité et combat selon Heidegger)«, in: Emmanuel Faye (Hg.): *Heidegger. Le sol, la communauté, la race*, Paris: Beauchesnes 2013 (im Erscheinen).
- : »Vérité et mythe dans *De l'essence de la vérité* (semestre d'hiver 1933–1934)«, in: Emmanuel Faye (Hg.): *Heidegger. Le sol, la communauté, la race*, Paris: Beauchesnes 2013 (im Erscheinen).
- Peukert, Detlev K.: *Die Weimarer Republik. Krisenjahre der klassischen Moderne*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp ⁵1995 [1987].
- Pinto, Louis: *La théorie souveraine. Les philosophes français et la sociologie de la philosophie au 20ème siècle*, Paris: Cerf 2009.
- Pippin, Robert: »On being anticartesian: Heidegger, Hegel, subjectivity, and sociality«, in: Hans Friedrich Fulda/Horst-Peter Horstmann (Hg.): *Vernunftbegriffe in der Moderne*, Stuttgart: Klett-Cotta 1994, S. 327–347.
- Pöggeler, Otto: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen: Neske ⁴1994 [1963].
- Polt, Richard: »Jenseits von Kampf und Macht. Heideggers heimlicher Widerstand«, in: Alfred Denker/Holger Zaborowski (Hg.), *Heidegger und der Nationalsozialismus II. Interpretationen (= Heidegger-Jahrbuch 5)*, München: Karl Alber 2009, S. 155–186.
- Raphael, Lutz: »Radikales Ordnungsdenken und die Organisation totalitärer Herrschaft: Weltanschauungseliten und Humanwissenschaftler im NS-Regime«, in: *Geschichte und Gesellschaft: Zeitschrift für Sozialwissenschaft – Neue Ideengeschichte* 27 (2001), S. 5–40.

- Rastier, François: »Heidegger – ou le Mouvement réaffirmé«, in: *Labyrinthe* 33 (2009), S. 71–108.
- : »Le mani sporche di Heidegger. E la strana disfatta di Gianni Vattimo«, in: *Alfabeta2* III/23 (Oktober 2012), S. 33.
- Raulet, Gérard (Hg.): *Weimar ou l'explosion de la modernité*, Paris: Anthropos 1984.
- : »Gescheiterte Modernisierung. Kritische Überlegungen zur deutschen Frankreichkunde der Zwischenkriegszeit«, in: Elijirō Iwasaki (Hg.): *Begegnung mit dem Fremden. Grenzen – Traditionen – Vergleiche*, Bd. 2, München: Iudicium 1991 [Sammelband des VIII. Internat. Germanisten-Kongresses, Tokyo 1990], S. 289–301.
- : »Interdiskursivität als Methode der Literaturwissenschaft und der Ideengeschichte«, in: Kenichi Mishima/Hikaru Tsuji (Hg.): *Symposium Interkulturelle Deutschstudien – Methoden, Möglichkeiten und Modelle*, München: Iudicium 1992, S. 135–155.
- : »L'histoire des idées. Situation et fonction«, in: Michel Espagne/Michael Werner (Hg.): *Les études germaniques en France (1900–1970)*, Paris: CNRS 1994, S. 379–395.
- : »Le concept de modernité«, in: Yves Vadé (Hg.): *Ce que modernité veut dire*, Bd. I, Talence: Presses Universitaires de Bordeaux 1994, S. 119–139.
- : »Réflexions sur la pratique de l'histoire des idées«, in: *Germanica* 26 (2000), S. 11–32.
- : »Die Hypothek des Sonderwegs«, in: Ders. (Hg.): *Historismus, Sonderweg und dritte Wege*, Frankfurt a. M. (u.a.): Peter Lang 2001, S. 7–31.
- : *Das Zwischenreich der symbolischen Formen. Ernst Casirers Erkenntnistheorie im Spannungsfeld von Historismus und Neukantianismus*, Frankfurt a. M. (u.a.): Peter Lang 2005.
- : »Histoire d'un malentendu fécond. La réception de Bergson en Allemagne«, in: Ders./ Gilbert Merlio (Hg.): *Linke und rechte Kulturkritik. Interdiskursivität als Krisenbewußtsein*, Frankfurt a. M.: Peter Lang 2005, S. 23–54.
- : »Ein fruchtbares Missverständnis. Zur Geschichte der Bergson-Rezeption in Deutschland«, in: Guillaume Plas/Gérard Raulet (Hg.), *Konkurrenz der Paradigmata. Zum Entstehungskontext der philosophischen Anthropologie*, Nordhausen: Traugott Bautz 2011, S. 231–278.
- Renato, Cristin: »Die Abenteuer des Bewußtseins: Zum Subjektbegriff bei Husserl und Heidegger«, in: Achim Lohmar (Hg.): *Subjekt als Prinzip? Zur Problemgeschichte und Systematik eines neuzeitlichen Paradigmas*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2004, S. 163–175.
- Ricœur, Paul: »Etude sur les »Méditations cartésiennes« de Husserl«, in: Ders.: *A l'école de la phénoménologie*, Paris: Vrin ²1987 [1954], S. 161–195.
- Riedel, Manfred: »Die Urstiftung der phänomenologischen Hermeneutik. Heideggers frühe Auseinandersetzung mit Husserl«, in: Christoph Jamme/Otto Pöggeler (Hg.): *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag von Edmund Husserl*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989, S. 215–233.
- Rockmore, Tom: *On Heidegger's Nazism and Philosophy*, Berkeley: University of California Press, 1992.
- : *Heidegger and French Philosophy: Humanism, Anti-Humanism and Being*, London: Routledge, 1995.
- Rodi, Frithjof (Hg.): *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986–1987.
- Rosanvallon, Pierre: *Le moment Guizot*, Paris: Gallimard 1985.
- Russell, Bertrand: *Mysticism and Logic*, Nottingham: Spokesman 2007 [1918].
- Safranski, Rüdiger: *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit*, München: Carl Hanser ²2008 [1994].

- Salanskis, Jean-Michel: *Heidegger*, Paris: Les Belles Lettres 2003 [1997].
- : *Husserl*, Paris: Les Belles Lettres 2004 [1998].
- : »Garder la capacité à faire des distinctions«, in: *Magazine littéraire* 443 (Juni 2005), S. 26.
- Schmitz-Berning, Cornelia: *Vokabular des Nationalsozialismus*, Berlin/New York: Walter de Gruyter 2007.
- Schnädelbach, Herbert: »Descartes und das Projekt der Aufklärung«, in: Wilhelm Friedrich Niebel/Angelika Horn/Herbert Schnädelbach (Hg.): *Descartes im Diskurs der Neuzeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000, S. 186–206.
- : *Philosophie in Deutschland. 1830–1933*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1999 [1983].
- Schneeberger, Guido: *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Bern: Suhr 1962.
- Schnell, Alexander: *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925–1930*, Paris: Vrin 2005.
- Schumann, Karl: »Malvine Husserls ›Skizze eines Lebensbildes von E. Husserl‹«, in: *Husserl Studies* 5 (1988), S. 105–125.
- (Hg.): *Husserl-Chronik. Denk- und Lebenswelt Edmund Husserls*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1977.
- Schürmann, Reiner: *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris: Seuil 1982.
- Schütt, Hans-Peter: »Descartes und die moderne Philosophie: Notizen zu einer epochalen Vaterschaft«, in: Günther Figal/Rolf Sieferle (Hg.): *Selbstverständnisse der Moderne*, Stuttgart: J. B. Metzler 1991, S. 11–41.
- : *Die Adoption des ›Vaters der modernen Philosophie‹. Studien zu einem Gemeinplatz der Ideengeschichte*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1998.
- Seubold, Günter: *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*, Freiburg/München: Karl Alber 1986.
- Sieg, Ulrich: *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1994.
- Starobinski, Jean: »Das Wort Zivilisation«, in: Ders.: *Das Rettende in der Gefahr. Kunstgriffe der Aufklärung*, übers. u. mit einem Essay v. Horst Günther, Frankfurt a. M.: S. Fischer 1990 [franz. Erstveröff. 1989], S. 9–64.
- Strauss, Leo: *Persecution and the art of writing*, Westport (Connecticut): Greenwood Press 1973 [Erstveröff. 1941].
- Ströker, Elisabeth: »Geschichte und Lebenswelt als Sinnesfundament der Wissenschaften in Husserls Spätwerk«, in: Dies. (Hg.): *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1979, S. 107–123.
- Taminiaux, Jacques: »Heidegger lecteur de Descartes«, in: Walter Biemel/Wilhelm von Herrmann (Hg.): *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*, Frankfurt a. M.: Klostermann 1989, S. 109–124.
- Tenbruck, Friedrich: »Neukantianismus als Philosophie der modernen Kultur«, in: Ernst Wolfgang Orth/Helmut Holzhey (Hg.): *Neukantianismus: Perspektiven und Probleme*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1994, S. 71–87.
- Thern, Tanja: *Descartes im Lichte der französischen Aufklärung. Studien zum Descartes-Bild Frankreichs im 18. Jahrhundert*, Heidelberg: Palatina 2003 [zugleich Dissertation].
- Thomä, Dieter: *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910–1976*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990.
- : »Heidegger und der Nationalsozialismus. In der Dunkelkammer der Seinsgeschichte«, in: Ders. (Hg.): *Heidegger-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2003, S. 141–162.

- Tugendhat, Ernst: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin: Walter de Gruyter & Co 1970 [1967].
- Tyradellis, Daniel: *Untiefen. Husserls Begriffsebene zwischen Formalismus und Lebenswelt*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2006.
- Vattimo, Gianni: »Heideggers Verwindung der Moderne«, in: Frank Werner Veauthier (Hg.), *Martin Heidegger. Denker der Post-Metaphysik*, Heidelberg: Carl Winter 1992, S. 49–66.
- Vernière, Paul: *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, Paris: PUF 1954.
- Vietta, Silvio: *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik*, Tübingen: Max Niemeyer 1989.
- Volpi, Franco: »Heidegger et la romanité philosophique«, in: *Revue de métaphysique et de morale* 3 (2001), S. 5–18.
- Weber, Marianne: *Max Weber: ein Lebensbild*, Tübingen: J. C. B. Mohr 1984 [1926].
- Wittkau, Annette: *Historismus. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992.
- Wolin, Richard: *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton: Princeton University Press 2001.
- : *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Post-modernism*, Princeton: Princeton University Press 2004.
- Worms, Frédéric: »Au-delà de l'histoire et du caractère: l'idée de philosophie française, la Première Guerre mondiale et le moment 1900«, in: *Revue de métaphysique et de morale* 3 (2001), S. 63–81.
- Wülfing, Wulf, Bruns, Karin u. Parr, Rolf (Hg.): *Historische Mythologie der Deutschen. 1798–1918*, München: Wilhelm Fink 1991.
- Zaborowski, Holger: »Wahrheit und die Sachen selbst: der philosophische Wahrheitsbegriff in der phänomenologischen und hermeneutischen Tradition der Philosophie des 20. Jh.: Edmund Husserl, Martin Heidegger und Hans Georg Gadamer«, in: Szaif Ender (Hg.): *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, Berlin: Walter de Gruyter 2006, S. 337–367.
- : »Eine Frage von Irre und Schuld?«. *Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt: S. Fischer 2010.
- : »Das Geniale ist zwielichtig. Hermeneutische Überlegungen zur Diskussion über das Verhältnis Heideggers zum Nationalsozialismus«, in: Alfred Denker/Holger Zaborowski (Hg.): *Heidegger und der Nationalsozialismus II. Interpretationen*, München: Karl Alber 2009, S. 13–31.
- Zelle, Carsten: »Nous qui sommes si modernes, serons anciens dans quelques siècles«. Zu den Zeitkonzeptionen in den Epochenwenden der Moderne«, in: Gerhart von Graevenitz (Hg.): *Konzepte der Moderne*, Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 1999, S. 497–520.
- Zijlstra, Caspar: *The Rebirth of Descartes: the Nineteenth-century Reinstatement of Cartesian Metaphysics in France and Germany*, Dissertation an der Universität Groningen, 2005, <http://irs.ub.rug.nl/ppn/281888884>, (Zugriff: 31.03.2009).

Namenverzeichnis

- Adam, Charles (1857–1940) 29
Albrecht, Gustav 109
Andler, Charles (1866–1933) 110
Arendt, Hannah (1906–1975) 229
Aristoteles (384 v. Chr.–322 v. Chr.) 80, 184
Arouet, François Marie, gen. Voltaire (1694–1778) 37–41, 50
Assmann, Jan (*1938) 24
Augustinus (354–430) 180f.
Azouvi, François (*1945) 24, 50
- Bacon, Francis (1561–1626) 37, 39, 41, 46, 50f.
Baillet, Adrien (1649–1706) 30, 35
Bailly, Jean-Sylvain (1736–1793) 39
Barthes, Roland (1915–1980) 13, 25, 28, 35
Bauch, Bruno (1877–1942) 208
Bäumler, Alfred (1887–1968) 221
Beaufret, Jean (1907–1982) 256
Becker, Oskar (1889–1964) 221
Bergson, Henri-Louis (1859–1941) 122f.
Berr, Henri (1863–1954) 58
Biemel, Walter (*1918) 149
Bismarck, Otto von (1815–1898) 207, 259
Blochmann, Elisabeth (1892–1972) 258
Blumenberg, Hans (1920–1996) 26, 28, 45, 136, 162
Böhm, Franz (1895–1977) 224, 227f.
Bonaparte, Napoléon (1769–1821) 51
Bourdieu, Pierre (1930–2002) 14, 209
Breda, Herman Leo van (1911–1974) 150
Bréhier, Emile (1876–1952) 223
Brelage, Manfred 74
Brentano, Franz (1838–1917) 75, 112f.
Brock, Werner 208
Brucker, Johann Jakob (1696–1770) 44
- Buchenau, Artur (1879–1946) 29, 67f.
Buchner, Hartmut (*1927) 235
Buckle, Henry Thomas (1821–1862) 100
Burckhardt, Jacob (1818–1897) 97f.
- Cantor, Georg (1845–1918) 112
Carlyle, Thomas (1795–1881) 216
Carnap, Rudolf (1891–1976) 224
Cassirer, Ernst (1874–1945) 9f., 64, 67, 84, 86f., 90f., 95f., 102, 212, 223, 226f., 260, 263
Cavaillès, Jean (1903–1944) 110
Chaudon, Louis-Maïeul (1737–1817) 40
Chochin, Denys (1851–1922) 58
Clauß, Ludwig Ferdinand (1892–1974) 209
Cohen, Hermann (1842–1918) 9f., 16, 58f., 64, 72, 75–80, 84, 86f., 89, 91–95, 97, 99f., 102f., 259f.
Colbert, Charles Marquis de Croissy (1626–1696) 33
Comte, Auguste (1798–1857) 97
Condorcet, Nicolas de (1743–1794) 50, 55
Cousin, Victor (1792–1867) 23, 29, 38, 49, 52–56
Curtius, Ernst Robert (1886–1956) 104, 120
- Derrida, Jacques (1930–2004) 138, 257
Destutt de Tracy, Antoine-Louis-Claude (1754–1836) 51
Diderot, Denis (1713–1784) 40
Diederichs, Eugen (1867–1930) 122
Dietze, Constantin von (1891–1973) 230f., 234
Dilthey, Wilhelm (1833–1911) 98, 120, 176–178, 181, 193f., 203, 208, 215
Droysen, Johann Gustav (1808–1884) 96, 176

- Droz, François-Xavier-Joseph (1773–1850) 53
 Dufour, Eric (*1964) 81, 85
 Dupont-Bertris, Jean Lévesque de Burigny (1692–1785) 38
 Durkheim, David Emile (1858–1917) 110
- Ebeling, Hans 231, 248
 Eliade, Mircea (1907–1986) 25
 Erdmann, Johann Eduard (1805–1892) 46, 94
 Eucken, Rudolf Christoph (1846–1926) 58, 98
- Fariás, Víctor (*1940) 222, 245
 Faye, Emmanuel (*1956) 245, 253, 258
 Feldkeller, Paul (1889–1972) 223
 Fichte, Johann Gottlieb (1762–1814) 225
 Fink, Eugen (1905–1975) 150
 Fischer, Kuno (1824–1907) 13, 67, 69, 94, 103f.
 Fontenelle, Bernard Le Bovier de (1657–1757) 33f.
 Foucault, Michel (1926–1984) 15–17, 63
 Frege, Gottlob (1848–1925) 114
 Friedrich, Hugo (1904–1978) 224
 Fries, Jakob Friedrich (1773–1843) 71
 Fritsche, Johannes 193, 196
- Gabriel de Riqueti, Comte de Mirabeau (1749–1791) 50
 Gadamer, Hans-Georg (1900–2002) 183, 194
 Galilei, Galileo (1564–1642) 50, 95, 156, 158f., 161, 177, 180
 Gehlen, Arnold (1904–1976) 223
 Geldsetzer, Lutz (*1937) 44
 Givsan, Hassan 191, 212
 Gobineau, Arthur de (1816–1882) 207
 Goethe, Johann Wolfgang von (1749–1832) 52, 225
 Grainville, Jean-Baptiste-Christophe (1760–1805) 39
 Grondin, Jean (*1955) 190
 Guizot, François (1787–1874) 54, 56
 Gumbrecht, Hans Ulrich (*1948) 257
 Guyot Desfontaines, Pierre François (1685–1745) 23
- Habermas, Jürgen (*1929) 28, 44f., 184, 261
 Hals, Frans (1581?–1666) 35
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770–1831) 13, 23, 44–49, 52, 65–68, 71, 76, 83, 93, 96, 99f., 106, 133, 168, 260
 Heidegger, Hermann (*1920) 238f.
 Heine, Heinrich (1797–1856) 52, 55
 Helmholtz, Hermann Ludwig von (1821–1894) 75
 Herbart, Johann Friedrich (1776–1841) 71, 99
 Herder, Johann Gottfried von (1744–1803) 153
 Hering, Jean (1890–1960) 123
 Herrmann, Friedrich-Wilhelm von (*1934) 234
 Heyse, Hans (1891–1976) 221–223
 Hochheim, Eckhart von, gen. Meister Eckhart (1260–1328) 172, 225
 Hölderlin, Friedrich (1770–1843) 246, 253
 Holzhey, Helmut (*1937) 81
 Horkheimer, Max (1895–1973) 10, 95
 Humboldt, Wilhelm von (1767–1835) 96
 Husserl, Malvine (1860–1950) 150
- Jacobi, Friedrich Heinrich (1743–1819) 76
 Jaeger, Petra 234
 Janicaud, Dominique (1937–2002) 245
 Jaspers, Karl (1883–1969) 35, 183, 203, 212, 223, 227–229, 255
 Jauß, Hans Robert (1921–1997) 34
 Jünger, Ernst (1895–1998) 205, 232
- Kant, Immanuel (1724–1804) 9f., 23, 43, 58f., 63, 70–80, 83–88, 90, 92, 94, 99–102, 105f., 111, 114, 117, 119f., 125, 127, 184f., 225f., 259f.
 Kirchmann, Julius Hermann von (1802–1884) 67
 Kisiel, Theodore 258
 Klemperer, Victor (1881–1960) 27
 Koselleck, Reinhart (1923–2006) 42, 153
 Krieck, Ernst (1882–1947) 224
 Kroner, Richard (1884–1974) 122

- Lacoue-Labarthe, Philippe (1940–2007) 254
 La Mettrie, Julien Offray de (1709–1751) 39
 Landgrebe, Ludwig (1902–1991) 111, 137f., 144–147
 Lange, Friedrich Albert (1828–1875) 70, 94
 Laugstien, Thomas 222
 Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646–1716) 10, 46, 80, 91, 95, 225, 244f.
 Lévinas, Emmanuel (1905–1995) 110
 Lévy-Bruhl, Lucien (1857–1939) 110
 Liebknecht, Karl (1871–1919) 170
 Lindbergh, Charles (1902–1974) 171
 Linde, Reinhard (*1955) 206
 Locke, John (1632–1704) 36, 39
 Losurdo, Domenico (*1941) 201
 Löwith, Karl (1897–1973) 173, 194f.
 Lübbe, Hermann (*1926) 69, 72, 93
 Lukács, Georg (1885–1971) 69
 Luxemburg, Rosa (1871–1919) 170
- Macherey, Pierre (*1938) 49
 Mach, Ernst (1838–1916) 97
 Mann, Thomas (1875–1955) 57, 194
 Marcuse, Herbert (1898–1979) 202, 218
 Marion, Jean-Luc (*1946) 11, 167
 Marx, Karl (1818–1883) 70
 Mehring, Reinhard (*1959) 232
 Mercier, Louis Sébastien (1740–1814) 50
 Michelet, Jules (1798–1874) 51
 Mill, John Stuart (1806–1873) 97, 113
 Morat, Daniel (*1975) 232, 255
- Nancy, Jean-Luc (*1940) 190
 Natorp, Paul Gerhard (1854–1924) 9, 63–65, 71, 75f., 79, 84, 88, 90, 93, 95, 100, 260
 Newton, Isaac (1642–1726) 36–39, 92
 Nietzsche, Friedrich (1844–1900) 13, 97f., 172, 223, 244, 246, 249, 253
 Nora, Pierre (*1931) 24
- Oehlkers, Friedrich (1890–1971) 208
 Orth, Ernst-Wolfgang (*1936) 70, 141
 Ott, Hugo (*1931) 234
- Pastoret, Claude Emmanuel de (1755–1840) 50
 Patočka, Jan (1907–1977) 110, 118, 120
 Perrault, Charles (1628–1703) 33f.
 Pfeiffer, Gabrielle 110
 Platon (428 v. Chr.–348 v. Chr.) 80, 100, 263
 Plessner, Helmuth (1892–1985) 97
 Pöggeler, Otto (*1928) 232
 Preetorius, Emil (1883–1973) 256
- Ranke, Leopold von (1793–1886) 96, 100
 Raphael, Lutz (*1955) 223
 Raulet, Gérard (*1949) 122
 Reid, Thomas (1710–1796) 23
 Reinhold, Karl Leonhard (1758–1823) 44, 76
 Renan, Ernest (1823–1892) 49
 Renouard, Antoine-Augustin (1765–1853) 53
 Richardson, William J. (*1920) 254
 Rickert, Heinrich (1863–1936) 99, 122
 Ricœur, Paul (1913–2005) 131, 140
 Robespierre, Maximilien de (1758–1794) 50, 54
 Rockmore, Tom (*1942) 193
 Rohde, Erwin (1845–1898) 172
 Rosanvallon, Pierre (*1948) 53
 Rothacker, Erich (1888–1965) 193f.
 Rousseau, Jean-Jacques (1712–1778) 50
 Russell, Bertrand (1872–1970) 210
 Rust, Bernhard (1883–1945) 221, 223
- Safranski, Rüdiger (*1945) 250
 Saint-Simon, Henri de (1760–1825) 51
 Salanskis, Jean-Michel (*1951) 189
 Saussure, Ferdinand de (1857–1913) 35
 Scheler, Max (1874–1928) 123–125, 170, 217
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1775–1854) 223, 225
 Schleiermacher, Friedrich (1768–1834) 52
 Schmitt, Carl (1888–1985) 221, 255
 Schmitz-Berning, Cornelia 243
 Scholz, Heinrich (1884–1956) 224
 Schopenhauer, Arthur (1788–1860) 68, 71

- Schürmann, Reiner (1941–1993) 190
 Schütt, Hans-Peter (*1951) 109
 Simmel, Georg (1858–1918) 122f.
 Simon, Jules (1814–1896) 52
 Spengler, Oswald (1880–1936) 199, 201
 Spinoza, Baruch de (1632–1677) 207
 Strauss, Leo (1899–1973) 257
 Ströker, Elisabeth (*1928) 155
 Stumpf, Carl (1848–1936) 75
 Suárez, Francisco (1548–1617) 185
- Tannery, Paul (1843–1904) 29
 Tenbruck, Friedrich (1919–1994) 74
 Theophrastus Bombastus von Hohenheim, gen. Paracelsus (1493–1541) 225
 Thern, Tanja 40
 Thomas, Antoine Léonard (1732–1785) 38
 Tiedemann, Dieterich (1748–1803) 46
 Treitschke, Heinrich von (1834–1896) 207
- Valéry, Paul (1871–1945) 36, 43, 49
 Vattimo, Gianni (*1936) 257
 Vietta, Egon (1903–1959) 255
 Vietta, Silvio (*1941) 236, 239
 Voegelin, Erich (1901–1985) 208
 Volpi, Franco (1952–2009) 246
 Vorländer, Karl (1860–1928) 95
- Weber, Max (1864–1920) 169
 Weierstraß, Karl (1815–1897) 112
 Weininger, Otto (1880–1903) 209
 Weyl, Hermann (1885–1955) 112
 Windelband, Wilhelm (1848–1915) 99f.
- Yorck von Wartenburg, Johann David Ludwig (1759–1830) 177
 Yorck von Wartenburg, Paul (1835–1897) 177f., 193f., 204–208, 215
 Yorck von Wartenburg, Peter (1904–1944) 177
- Zelle, Carsten (*1953) 42
 Zeller, Eduard (1814–1908) 71