

mentalistischer und aufklärerisch rationalistischer Theologie zum Anlaß, die wahre Philosophie von beiden Gegnern gleichermaßen abzusetzen. „Die Verstandesaufklärung hat durch ihr formelles, abstractes, gehaltloses Denken ebenso die Religion von allem Inhalt ausgeleert, als jene Frömmigkeit durch ihre Reduction des Glaubens auf das Schiboleth des Herrn, Herrn“ (30). Von beiden Kontrahenten wird nämlich die aus sich heraus zu den großen Inhalten der Sittlichkeit und Religion hinführende Philosophie an die Seite gedrängt, verdächtigt oder für „Luxus“ (31) erklärt. Doch in diesem Abseits steht die Philosophie nur „um so freyer allein auf dem Interesse der Sache und der Wahrheit“ (31). Da Hegels Denken bis heute weitgehend mit der „Enzyklopädie“ in ihrer dritten Auflage identifiziert wird, ist die vorliegende textkritische Ausgabe von großer Wichtigkeit. Sie kann dazu beitragen, dieses Werk im Rahmen einer Thematisierung der Entwicklung und wohl auch Entwicklungsfähigkeit des Hegelschen Denkens neu zu würdigen.

J. SCHMIDT S. J.

KOSSLER [= Koßler], MATTHIAS, *Substantielles Wissen und subjektives Handeln*: dargestellt in einem Vergleich von Hegel und Schopenhauer (Europäische Hochschulschriften XX: Philosophie 327). Frankfurt a. M./Bern/New York/Paris: Lang 1990. 309 S.

K. unternimmt einen Systemvergleich zweier Denker, die meist als völlig verschieden voneinander betrachtet werden: Hegel und Schopenhauer. Dazu wählt er die Form des systematischen Vergleichs, der das Verhältnis von Wissen und Handeln bei beiden Denkern ins Auge faßt. Dem geht eine Untersuchung des Verhältnisses von Substanz und Subjekt in Hegels und Schopenhauers Philosophie voraus, wobei Hegels „Phänomenologie des Geistes“ mit der „Vierfachen Wurzel“ und dem Hauptwerk Schopenhauers verglichen wird. Es zeige sich, daß der Unterschied zwischen Schopenhauers Transzendentalphilosophie und Hegels Dialektik „lediglich in einer Nuance besteht“ (28).

Die Erörterung des (teilweise) einleitenden Charakters der „Phänomenologie des Geistes“ in Hegels System der Wissenschaft führt zur Frage nach der Wahrheit des Verhältnisses von Substanz und Subjekt. K. schildert, wie die „Phänomenologie des Geistes“ im Gegenstand eines Bewußtseins den Weg vom Sein über das Wesen zum Begriff geht. Die „Wissenschaft der Logik“ gehe denselben Weg, aber im reinen Gedanken (53). K. zeichnet den ganzen Gedankengang der „Phänomenologie des Geistes“ nach bis zum Religionskapitel, das er als keine weitere Stufe oder Gestalt mehr erachtet, weil in der Religion bereits das absolute Wissen erreicht sei. Bei der ganzen Skizzierung des Weges der „Phänomenologie des Geistes“ ist es K. wichtig, darauf hinzuweisen, daß dasjenige, was „an sich und für uns“ ist, „unsere Zutat“ darstellt, und daß der Weg bis dahin gehen müsse, wo die Dialektik sich selbst weiterentwickelt und nicht mehr durch eine derartige Zutat in Gang gehalten wird. Rein historisierende Interpretationen der „Phänomenologie“ weist K. mehrfach als unzutreffend zurück. Am Ende des Durchgangs durch die „Phänomenologie“ „schließt sich der Kreislauf der Bewegung des absoluten Wissens“, aber es „zeigt sich auch in seinem Verlauf die Abhängigkeit der Notwendigkeit des absoluten Wissens vom Zufall“ durch die Verbindung dieses Geschehens mit der Geschichte (84).

Schopenhauer hält im Gegensatz zu Hegel keine Hinführung zu seiner Philosophie für nötig. Ein zentrales Problem seiner Interpretation zeige sich schon in der Dissertation, wo Schopenhauer sowohl auf Einheit (Homogenität) als auch in diametralem Gegensatz dazu auf Unterscheidung (Spezifikation) abhebt. K. referiert die vier Arten des Satzes vom Grund, wobei es ihm vor allem auf das Verhältnis von Substanz und Materie ankommt, das dann auch an Hand anderer Texte beleuchtet wird. Für die Antinomie zwischen dem Leib als unmittelbarem und als vermitteltem Objekt und ähnlich später zwischen dem transzendentalphilosophischen und dem metaphysischen Standpunkt sowie zwischen dem Willen als Ding an sich und in seiner Erscheinung führt K. die Unterscheidung zwischen *Selbstbewußtsein* (als unmittelbare reine Identität) und *Selbstbewußtsein* (als Subjekt-Objekt-Beziehung) ein (92). Ob damit freilich das Sachproblem der betreffenden Antinomien gelöst ist, steht auf einem anderen Blatt. Der Sa-

che nach müsse man fragen, ob nicht bei Schopenhauer ähnlich wie bei Hegel die Substanz Subjekt und das Subjekt Substanz ist (107), wobei freilich klar ist, daß Schopenhauer die Fragestellung in dieser Terminologie nicht akzeptieren würde. Es zeigt sich für K., daß die Entwicklung der Entzweiung des Willens in immer höhere Stufen „formal identisch ist mit der dialektischen Bewegung bei Hegel“ (120). K. weist auf die widersprüchlichen Bestimmungen der Idee und schließlich des individuellen Charakters bei Schopenhauer hin und erklärt sie wiederum mit dem Hinweis auf die oben erwähnte Dualität beim Selbstbewußtsein. Aus der Gleichsetzung des unmittelbaren Objekts mit der adäquaten Objektivität folgert K. (wie mir scheint, ziemlich kühn) die Gleichsetzung des Leibs mit der Idee (127). Letztlich begreift der Mensch die Vermittlung von Substanz und Subjekt als Individuum und Welt nicht, obwohl er beides erlebt. Auch Schopenhauers Philosophie ist zwar in ihren verschiedenen widersprüchlichen Positionen an sich der *eine* Gedanke, nämlich das Verhältnis von Substanz und Subjekt, aber ohne daß dies begreifend vermittelt würde. Erst in der Ethik, im Mitleid, geschieht die „Vermittlung der Bejahung und Verneinung“, aber das Mitleid wird von Schopenhauer nicht in diesem Sinne begriffen, was sich daran zeigt, „daß er die Identität der Freiheit des ansichseienden Willens und des erkennenden Individuums nur anhand religiöser Begriffe darstellen kann“ (148).

Dem Erfassen des Begriffs bei Hegel entspreche die veränderte Erkenntnisweise bei Schopenhauer; bei beiden handle es sich um eine Umkehrung des Bewußtseins durch die bestimmte Negation (151). Im Gegensatz zu Hegel vermag Schopenhauer die innere Geschlossenheit des Systems ihrerseits nicht nochmals darzustellen. Insofern Hegel ferner einen denkerischen Weg von der Liebe zur Religion geht, überschreitet er den Standpunkt des Schopenhauerschen Mitleids. Die „Phänomenologie des Geistes“ zielt auf die Identität von Handeln und Erkennen und spricht insofern nicht nur das Denken, sondern auch den Willen an. Teilweise im Einklang mit Liebrucks beklagt K., daß Hegel sich in seiner Geschichtsphilosophie nicht auf dem erreichten spekulativen Niveau halte, denn er zeige nicht die Notwendigkeit des Übergangs zum absoluten Wissen, was allerdings noch keine Widerlegung seines Systems bedeute. Jedes System setze nämlich zu seinem Verständnis eine bestimmte Intention, einen bestimmten Willen voraus (197). Auf dieses Willensmoment im Erkennen habe nun gerade Schopenhauer hingewiesen. Bei ihm bleibe aber die Veränderung der Erkenntnisweise, in der sich das Bewußtsein seiner Abhängigkeit vom Willen bewußt wird, abstrakt und unbegriffen, weshalb er hin und her schwanke zwischen Heiligung und Nihilismus, statt deren Einheit zu begreifen. Im Gegensatz zur häufigen Kraftlosigkeit der Sprache Hegels wird die Zerrissenheit und „Naivetät“ (208) von Schopenhauers Sprache gelobt. Es gehe beiden um eine Darstellung der „Erfahrung des Bewußtseins“ (215), wobei beider Erfahrungsbegriff jeweils durch den anderen zu ergänzen sei. Für K. kommt es nämlich auf die Synthese von Wissen und Handeln an, die er in einem letzten Teil seines Werks die „ethische Dimension der Erfahrung“ (223) nennt. Die Identität von Wissen und Handeln, um die es, wie knappe Andeutungen zeigen, letzten Endes immer in der Philosophiegeschichte gehe, sieht K. in der „lebendigen Einigkeit“ (226): „Das Wissen um das, was zu tun ist, entspringt allererst der Erfahrung der Einigkeit im konkreten Handeln.“ (233) Es braucht also keine Intelligenz im üblichen Wortsinn als Voraussetzung moralischen Handelns; andererseits gibt es keine wert- und moralfreie Erkenntnis. Weder in der „logikfeindlichen Existenz- und Lebensphilosophie“ noch in „derjenigen Philosophie, die jeden formallogischen inkonsistenten Satz“ ablehnt, werde dem Rechnung getragen, „nur im Begriff der Erfahrung als absoluter Identität von Wissen und Handeln“ gebe es die rechte Vereinigung von Logik und Existenz, die Veränderung der Erkenntnisweise und des Handlungsbegriffs zugleich (242).

Es ist dies zweifellos ein interessanter Versuch, Grundlinien des Hegelschen und des Schopenhauerschen Denkens unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von Substanz und Subjekt bzw. von Erkennen und Handeln miteinander zu vergleichen. Es trifft sicherlich auch zu, daß bei Schopenhauer mehr dialektische Momente anzutreffen sind, als der Philosoph selbst wohl zugestehen würde. Es bleiben freilich einige Fragen. Wird nicht z. B. Schopenhauers Lehre von der Heiligung und der Willensverneinung zu positiv gedeutet, wenn etwa Schopenhauers Nichts am Ende des Hauptwerks mit

Hegels Gleichsetzung von Sein und Nichts zu Beginn der Logik verglichen werden? Müßte man nicht vor dem Systemvergleich genauer nachfragen, inwieweit Hegel und Schopenhauer mit ihren Grundbegriffen dasselbe meinen, um nicht vielleicht etwas vorschnell bei beiden Denkern dieselbe Grundproblematik am Werk zu sehen? Wie steht es mit der bleibenden Spannung zwischen Erkennen und Handeln?

H. SCHÖNDORF S. J.

HEIDEGGER, MARTIN, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)* (Gesamtausgabe, Bd. 58). Hrsg. Hans-Helmuth Gander. Frankfurt a. M.: Klostermann 1993. 273 S.

Um Phänomenologie, m. a. W. um die „Ursprungswissenschaft“ vom (geistig-seelischen) Leben selbst geht es in dieser Vorlesung aus der Dozentenzeit Heideggers (H.s). Das Wort „Grundproblem“ hat eine doppelte Bedeutung: Aufgabe und Schwierigkeit. Beide hängen innerlich zusammen. Denn schon die Möglichkeit, eine Wissenschaft vom Leben zu geben, ist keineswegs evident. H. ist sich der Aporien durchaus bewußt, in die die Lebensphilosophie (Dilthey, Bergson, Simmel, selbst Spengler) geraten ist; um deren Anliegen gegenüber der methodologisch überlegenen, aber sachblinden neukantianischen Philosophie zu retten, erhofft er sich entscheidende Hilfe von der Phänomenologie. Husserls „Logische Untersuchungen“ gelten ihm als das „Grundbuch aller künftigen Philosophie“ (14). Doch ist die ganze Vorlesung davon erfüllt, daß die inneren Schwierigkeiten der Phänomenologie aufgedeckt werden. Gerade weil H. – gar „aus Berufung“ (1; 24) – sich ganz der „Lebensform Wissenschaft“ (20) verschrieben hat, kommt es ihm darauf an, die dauernd sich eindringenden unausgewiesenen Elemente eines Wissenschaftsglaubens abzuwehren, d. h. dauernd gegen sich selbst zu denken. Das Hauptproblem liegt natürlich in der Frage (23), inwieweit überhaupt eine Wissenschaft ihre immanente Lebensfeindlichkeit überwinden könne, um fähig zu werden, dem „Leben“ gerecht zu werden, d. h. es in seiner Lebendigkeit zu fassen und dieser zu dienen. – Möglich ist das nur dann, wenn eine innere Kontinuität vom Leben „an-sich“ zu einem „Haben“, zu einem „Für-sich“ angenommen werden darf, d. h. wenn das „Leben“ nicht prinzipiell ein irrationales Chaos ist, sondern wenn es zu ihm selbst gehört, sich mit sich in gewisser Weise zu verständigen. Was aber ist unter dem – nie definierten – Wort „Leben“ zu verstehen? Gemeint ist unser je eigenes Leben in der Sphäre von Sinnhaftem; ausgeschaltet ist das Leben, insofern es nur von außen beschrieben und funktional erklärt werden kann. H. erstes Ziel besteht darin, dieses Leben möglichst schlicht ins Bewußtsein zu heben, so wie wir es alltäglich leben. Folgende Grundzüge machen es aus: Wir leben in Tendenzen (immer „unruhig“ auf etwas aus); wir leben aus rasch sich wandelnden Motivationen; in jedem Fall aber immer in der „Lebenswelt“, die in sich die drei Dimensionen der Um-, Mit-, Selbstwelt hat. Zugleich bekundet dieses Leben sich selbst: zu ihm gehört ein gewisses Verstehen und ein Sich-Ausdrücken, wobei die Objektivierungen dieses Ausdrucks dem Leben wiederum Richtungen vorgeben. Bei alledem ist es „selbstgenügsam“: jedes Verstehen ist zunächst nur insoweit interessant, als es aus dem Leben kommt und wieder dem Leben dient.

H. unterscheidet mehrere Grundweisen, in denen sich das Leben für sich selbst bekundet: zum unmittelbaren Lebensfluß selbst gehörende Verstehensweisen; wissenschaftliche Deutungen; religiöse und weltanschauliche Deutungen; Philosophie. Es wird sich herausstellen, daß alle diese Grundweisen nachvollziehbar sind, mit Ausnahme der Philosophie, deren Stellung zum Leben von unvergleichlicher Art ist, so daß sie sowohl unmöglich wie sinnlos zu sein scheint (78–80). H. will sich die Sache so schwer wie möglich machen, um einer Sache auf die Spur zu kommen, die sich sonst entzieht. Schon in dieser frühen Vorlesung gilt sein Interesse nur den „Holzwegen“.

Der erste Übergang hat seinen terminus *a quo* in dem zum Leben selbst gehörenden *Erfahren*, das ganz verschossen in das jeweils bedeutsam Begegnende ist, mitschwimmend sich tragen läßt vom Wechsel der Motivationen, lebend je von einer Momentphase zu einer anderen, immer offen auf einen Erwartungszusammenhang. Vollzugs-, Bezugs-, Gehaltssinn sind die drei „Führungen des Lebensstromes“, machen die „Urstruktur der Situation“ aus, zu der ein ‚Ich‘ noch nicht gehören muß (261). Immerhin gehört schon zum Erfahren die Ausbildung eines Habitus, einer Verfügungsfähigkeit