

A. Denker hat den Briefwechsel sorgfältig ediert, annotiert und mit nützlichen Anhängen versehen. Unverständlich ist nur, warum dem Personenverzeichnis keine Seitenzahlen beigegeben sind.

G. HAEFFNER S. J.

HACKENESCH, CHRISTA, *Selbst und Welt*. Zur Metaphysik des Selbst bei Heidegger und Cassirer (Cassirer-Forschungen; Band 6). Hamburg: Meiner 2001. 220 S., ISBN 3-7873-1564-2.

Christa Hackenesch (= C. H.) nähert sich in ihrer Habilitationsschrift dem Problem des Selbst bei Martin Heidegger und Ernst Cassirer über Hegels (= H.s) „Logik des lebendigen Individuums“ (5). In äußerst verdichteter Form, die die Kennerin der Materie hinter jedem Satz deutlich werden läßt, referiert sie H.s Ansatz, das Selbstverständnis des kontingenten Menschen angesichts des grundlegenden Leib-Seele-Verhältnisses zu bestimmen. Für H., so die Autorin, gehe die gesetzte Einheit von Leib-Seele den beiden relationalen Gliedern voraus. „Im Gegensatz dazu ist die Einheit, die Hegel meint, eine Relation, ein Verhältnis, das der Mensch selbst zu verwirklichen hat“ (6). Von dieser Position aus liest C. H. die „Wissenschaft der Logik“, die „keine Phänomenologie des geistigen Tuns des Menschen, sondern das begriffliche Paradigma seiner Freiheit, die Struktur der Reflexion als die des Selbstbewußtseins“ (7) darstelle. Gleichwohl sei der bei H. dargestellte prozessuale Verlauf der Bewußtseisebenen niemals als auf das Individuum bezogen zu verstehen, selbst der Begriff des „Ich“ sei auf das „allgemeine Selbst“ bezogen. Daran schließt sich die Frage an, „welches Recht das Individuum, dessen Zeit nicht mit der der ‚Gestalten seiner Welt‘ identisch ist, besitzt, in deren Geschichte nicht ein es umgreifendes Sinngeschehen zu sehen“ sei, sondern es sich seiner „Endlichkeit gegen sie absolut geltend zu machen“ (12). Damit ist der Kern von C. H.s Überlegungen zu H. auf den Punkt gebracht. Ein seit van der Meulen und Stephan Otto ungeklärtes Problem, wie sich konkrete Subjektivität – die „gebrochene Mitte“ in der Terminologie von H.s Überlegungen zur „Vermittlung“ – denken lasse. C. H. sieht hier H. in Verbindung mit einer Art begrifflich operierender „Anthropologie“ (16). Von dieser Feststellung aus werden die klassischen Probleme hegelscher Dialektik aufgezeigt: die Negativität der Unmittelbarkeit, die Darstellungsproblematik von Einzelnem und Allgemeinem, die Verhältnismäßigkeit von Theorie und Praxis auf Grund der „Wissenschaft der Logik“. Dort wo das Individuum aufgrund seiner Kontingenz Einspruch erhebt gegen die drückende Macht der Allgemeinheit, so C. H., müßte ein Ort der Versöhnung ausgewiesen werden können. Bei H. sieht sie ihn zunächst in der „Kultur“. Doch gerade hier, am Ort möglicher Freiheit, geschieht die Offenbarungswendung der Unversöhnlichkeit: „Der Freiheitsanspruch des Individuums radikalisiert sich im Augenblick, in dem seine Vermittlung mit dem Geltungsanspruch des Allgemeinen kontingent geworden ist und keine metaphysische Wesensbestimmung mehr die Autorität besitzt, es zu seiner ‚Pflicht‘, Verpflichtung auf ein Allgemeines ultimativ aufzufordern.“ Und, dann überleitend zu ihrer Heidegger-Auslegung, schreibt C. H.: „Verschwunden, als bloß konstruiert aus metaphysischen Voraussetzungen, scheint damit das Problem selbst: der Begriff der Freiheit des Individuums, als der seines Verhältnisses zu den ‚Gestalten seiner Welt‘“ (22).

C. H. setzt für ihre Analyse der „Metaphysik des Selbst“ bei Martin Heidegger (= Heid.) eine seit Walter Schulz' Aufsatz über den „Philosophiegeschichtlichen Standort Martin Heideggers“ bestehende Auslegungstradition fort: Sie rekonstruiert Heid.s Denken in der Sprache der Subjektphilosophie. Um die Einsatzstelle für das Denken Heid.s besser situieren zu können, historisiert C. H. zunächst H.s Philosophie. Bei Dilthey und Klages werde das „lebendige Individuum“ so in einer radikalisierten Lebensphilosophie zum absoluten Ausgangspunkt“ (23) der Überlegungen. Gleichwohl versuche die sich etablierende Lebensphilosophie am Begriff des „Geistes“ festzuhalten, was zu einem Spannungsverhältnis führe. Erst im Begriff der „Weltoffenheit“ wurde eine Lösung für den amalgamierten Ansatz erblickt, da er die „Welthaftigkeit des Menschen“ mit einem spezifischen Anspruch auf Wahrheit zusammen denke. Damit ist man mitten im Ansatz, zumindest des frühen Heid.s. Sein Begriff des „Daseins“ kehre H.s Ansatz geradezu um: „Das ‚Gegenüber‘ von Mensch und Welt ist keine reale, geschichtliche Gestalt, sondern einzig Oktroj, Überfremdung der Existenz des Menschen durch die Wesensbestim-

mungen der Metaphysik. (...) Von dieser Geschichtslosigkeit lebt Heideggers Pathos der Destruktion: Es setzt voraus, daß es eine ursprüngliche Wirklichkeit des Menschseins gebe, die die Tradition der Metaphysik nur verdeckt hat und die in ihrer Struktur freizulegen sei.“ (27) Im folgenden wird diese These von C. H. ausgefaltet.

Deutlich werde die Abwendung von den Theorien des Selbstbewußtseins durch Heid. schon früh, nämlich in der Rezension zu Jaspers „Psychologie der Weltanschauungen“. Dort werde Selbstbewußtsein durch „Selbsterleben“ (30) ersetzt. „Was Heidegger sichtbar in der Tradition des Erlebnisbegriffs stehend, zu skizzieren sucht, ist ein Begriff des Ich diesseits der reflexiven Differenz von Ich und Welt.“ (31) In „Sein und Zeit“ komme es zu einem „radikalen Individualismus“, der sich jede Vereinnahmung durch das „objektive, allgemeine“ (34) verbiete. In einem zweiten Schritt stellt C. H. an Heid. die Frage, die sie indirekt auch schon H. stellte: „Wie kann ich als ein Individuum in der Welt sein?“ (35) Die Autorin untersucht auf diese Frage hin zentrale Momente von Heid., so etwa „Sinn“, das Verhältnis von Sprachlichkeit und Verstehen, „Welt“ und schließlich das „Man“. Ihre Analysen, die hier nicht im einzelnen nachgezeichnet werden können, faßt sie so zusammen: „Heideggers Begriff des Individuums zeigt sich als der absoluter, weltloser Freiheit.“ (46) Das Selbst stehe in keinem „begrenzten Zusammenhang mit einer mit anderen geteilten Welt“ (55). Gegen die geläufige Vorstellung, daß Heid.s „Kehre“ eine völlige Abkehr von transzendentalen Konzepten darstelle, sieht C. H. in Schriften wie „Vom Wesen des Grundes“ eine Neubestimmung des angeblich verworfenen Transzendenten. „Daß aus einer Freiheit des Selbst Welt erst erwächst, dies, daß die Dinge der Welt mir begegnen, sich mir ‚zeigen‘ können“ (58). Hier erhalte die „Freiheit“ den Status, einen Akt der Transzendenz darzustellen, somit der „Welt“ vorgeordnet zu sein. Folgerichtig wird hier – in Anknüpfung der Thesen von Müller-Lauter – die Verhältnisbestimmung von Möglichkeit und Wirklichkeit problematisiert. Heid. entwirft bekanntlich ein ganzes Spektrum von „Theorien“ der Möglichkeit. Für C. H. gewinnt der Aspekt der Begrenzung des Selbst durch die Möglichkeit an Bedeutung, denn Heid. schafft durch die Grenze neuen Raum: „Sie (die Hinnahme eines mir Gegebenen, TM) bedeutet, daß ich den unendlichen Raum der Möglichkeiten niemals als solchen zu wirklichen vermag, daß meine Freiheit ihre Grenze daran hat, daß ich, indem ich ihr eine bestimmte Gestalt gebe, sie verendliche. Diese Endlichkeit begründet meine Natürlichkeit, Sinnlichkeit, Rezeptivität“ (71). Gleichwohl sieht C. H. in den diversen Absolutsetzungen Heid.s den Anlaß kritischer Nachfrage: Was bedeutet etwa, angesichts der absoluten Freiheit, dann noch Unfreiheit? Was hat dieses Selbst in seiner Ergriffung einer Möglichkeit getan, wenn es sich trotz allem immer noch absolut frei gedacht wird? (76, 86) Weniger im Sinne einer Antwort als vielmehr mit wertenden Verdikten antwortet C. H. darauf: „Seine (Heid.s, TM) Aporetik mündet direkt in die autoritäre Geste des ‚Befreiers‘, des ‚Philosophen‘, Repräsentant einer Avantgarde gegenüber einer selbstvergessenen ‚öffentlichen Welt‘, einer Welt der ‚Narren‘, die sich als ‚Hüter der Kultur‘ aufspreizen, einer Welt der ‚Affen der Zivilisation‘“ (92). C. H. sieht die Absolutsetzung der Freiheit als heroische Tat, die dem isolierten Individuum und dem es denkenden Philosophen eine Ausnahmestellung einräumt. Solcherart seien die Überlegungen zum „Abgrund“ und zum „Nichts“. Nachdem Heid. erst einmal in die Nähe der Kulturkritik gerückt ist, vermag die Autorin keine konsistente Theorie des „Selbst“ mehr bei Heid. zu erkennen: bei ihm herrsche „Willkür“. (103) Am Ende ihrer Auseinandersetzung mit Heid.s unterschiedlichen Bezugnahmen zum „Selbst“ führt sie dessen Antworten mit denen H.s zusammen. „So wie für Hegel nicht der Mensch, im Sinne eines kontingenten Einzelwesens, ‚philosophiert‘, der Autor dessen ist, was Philosophie heißt, ist für Heidegger nicht der Mensch, sondern die absolute Freiheit in ihm der Autor der Metaphysik.“ (107) Resümierend, und gleichzeitig zu Cassirers „Selbst“-Verständnis überleitend, schreibt C. H.: „Mit dem Begriff der Freiheit verwirft Heidegger den der Welt, verwirft er den Anspruch des Menschen, sich ‚heimisch‘ zu machen in der bedeutungslosen Leere des Seins, seine Angst angesichts dieser Leere durch sein Tun zu überwinden, Bedeutungen zu schaffen“ (110). Eine Gemeinsamkeit, die sich bei der Beschäftigung mit Kant ergeben habe, sei folglich die „Freiheit der Einbildungskraft“, die von Heid. und Cassirer als ursprünglicher als die Vernunft gedacht werde.

Cassirer (= Cass.) wird von C. H. als ein Autor vorgestellt, dem es „eigentlich“ um das „Phänomen“ der „Einheit der Subjektivität“ (191) gehe. Diese Formulierung gibt einen deutlichen Hinweis auf die vorgenommene Lesart: sie ist aus Dieter Henrichs gleichnamigem Aufsatz (1955) über Heids Kantbuch entnommen. C. H. macht im folgenden Cass. einerseits zu einem zwischen H. und Heid. nur mäßig selbständigen – immerhin konsistenter als Heid. – Denker. Andererseits ist ihr leitendes Paradigma die Inszenierung des Selbst, wie sie bei Dieter Henrich und Michael Theunissen vorgenommen wurde.

C. H. sieht in der „Philosophie der symbolischen Formen“ (= PsF) eine Kulturphilosophie angelegt, die den Begriffs des „Tun“ in den Vordergrund rücke. Das Selbst sei für Cass. die „Quelle einer Tätigkeit“ (117), wobei jedes Erleben und Wahrnehmen bereits ein „Tun“ (133) sei. „Tun“ und „Tätigkeit“ stehen im Zentrum einer „aporetischen“ Philosophie, so C. H., die das „Verhältnis von Individuum und Welt, Individuum und Allgemeinem gegen den Anspruch Hegels wie gegen den Heideggers neu zu begründen“ (197f.) versuche. Ähnlich wie in ihrer Heid.-Lektüre spitzt die Autorin die Analyse zu. Sie sucht einen linearen Weg, um die beiden umfangreichen Werke auf die vorgelegte Fragestellung zu bringen. Dabei setzt sie bei Cass. zu Recht beim Symbolisierungsprozeß an, den sie mit der äußerst problematischen Formulierung des „unhintergehbaren Anfang“ charakterisiert. Die späte Rede vom Menschen als „animal symbolicum“ sieht C. H. bereits in der PsF angelegt (126). Cass.s Theorie der „symbolischen Prägnanz“ (PsF III, 222–237) liefert in der Tat eine komplette Philosophie der zunehmenden Komplexität von Wahrnehmungen und ihrer Wandlung in Symbole. Aus der Möglichkeit der Reflexion innerhalb des Symbolisierungsgeschehens entstehen „symbolische Formen“, wie Sprache, Technik, Geschichte, die Wissenschaften etc. Sie stellen unterschiedliche Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis dar. Der Frage nach dem Bestand und nach dem Verhältnis der einzelnen Formen gibt C. H. eine knappe Antwort: „Jede symbolische Form bedeutet eine eigene, unaufhebbar besondere Gestalt des Geistes, die sich nicht zu einem ‚Gehalt‘ verdichten läßt, der in anderer, ‚entwickelterer Form‘ aufbewahrt bliebe“ (119). Die Autorin macht in ihrer auf die PsF zentrierten Lektüre auf ein äußerst wichtiges Problem bei Cass. aufmerksam. Wenn die symbolischen Formen unterschiedliche Niveaus und Stadien eines ursprünglich gleichartigen Symbolisierungsprozesses entspringen, impliziert dies nicht eine Fortschrittstheorie? Und in der Folge: Wann endet der Symbolisierungsprozeß und worin? „Die Philosophie der symbolischen Formen will und beansprucht (...), wider ihr implizites Telos der Freiheit als der des Denkens, durch die Darstellung dieser Formen hindurch die Individuen sichtbar sein zu lassen, die sie geschaffen haben. Sie will, als eine Philosophie der Kultur, keine Entwicklungslogik beschreiben, sondern konkrete, kontingente Prozesse der ‚Gestaltung zur Welt‘, in denen, durch die Individuen sich einen ‚Anblick‘ geben, ein Bewußtsein ihrer selbst gewinnen“ (157). Damit gerät auch bei Cass. das Individuum in Konflikt mit dem Allgemeinen. Die symbolischen Formen entlassen das einzelne Selbst aus ihrer Komplexität.

In ihren Schlußüberlegungen sieht C. H. ihre beiden Protagonisten gegenüber der starken Position H.s unterschiedliche Konsequenzen ziehen. „Für Heidegger ist sein Ort der Einzelne als ‚weltbildend‘. Es ist die Freiheit im Menschen, die ‚ursprünglicher ist als er selbst, als seine kontingente Existenz, die zugleich nur in ihm ‚da ist‘, statt über den Menschen hinaus auf eine metaphysische Instanz zu verweisen. Für Cassirer ist es der Mensch als animal symbolicum, als die Kraft der Hervorbringung ‚objektiven Sinns‘, der Gestaltung zur Welt“ (200). Trotz der Vereinseitigungen, die Heid. und Cass. vornehmen, bleiben sie doch, so C. H., an H. gebunden. Gerade weil H. die Spannungen zwischen Selbst und Welt in aller denkerischen Genauigkeit durchschritten hat, bleiben die Denkfiguren seiner Nachfolger darin verfangen, zumal die beiden dargestellten Konzepte C. H. nicht sonderlich überzeugen können. „Cassirer wie Heidegger unterstellen die Existenz des Menschen einer Idee des Menschseins, bestimmen sein ‚Wesen‘ als das, weltbildend zu sein. Weltbildung aber geschieht weder als ein kontinuierlicher Prozeß, der ein Telos hat, dem ein identisches Selbst zugrunde liegt, noch als ein absoluter Akt eines machthabenden einzelnen Selbst. Ihr ist das Moment der Kontingenz so inhärent wie der Existenz des Menschen selbst“ (204).

Die hier vorgestellte Monographie kann einige wesentliche Verdienste für sich in Anspruch nehmen. Endlich liegt eine vergleichende Darstellung von Heid. und Cass. vor,

die sich in aller Ernsthaftigkeit einem zentralen philosophischen Thema stellt. Die Arbeit von Doherty kann endgültig als überholt angesehen werden. Sie konfrontiert, das ist in den beiden zunehmend hermetischer argumentierenden Forschergemeinden unüblich geworden, Heid. und Cass. mit H. Für Cass. war ein solches Unternehmen überfällig, denn seit Heinrich Levy (1927) und Helmut Holzhey hat sich niemand mehr mit der Problematik beschäftigt. Für Heid. steht diese Arbeit nunmehr an der Seite der großen Monographie von Eugen Fink zu Heid. und H. Transparente Sprache und klare Argumentation, Mut zu diskussionswürdigen Urteilen und der Verzicht auf Polemik machen die Arbeit zu einer Herausforderung für die Forschung. C. H. hat die Debatte zwischen Heid. und Cass. auf ein neues Niveau gehoben. Ihre Arbeit ist darüber hinaus für jede künftige Bestimmung eines philosophischen Begriffes des „Selbst“ unentbehrlich.

T. MEYER

„SEIN, DAS VERSTANDEN WERDEN KANN, IST SPRACHE“. Hommage an Hans-Georg Gadamer (Edition Suhrkamp; 2183). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2001. 120 S., ISBN 3-518-12183-9.

Es ist der 100. Geburtstag Hans-Georg Gadamer (= G.), der dazu veranlaßt, bedeutende kritische Verehrer zu versammeln, um das Werk, Wirken und Leben dieses Philosophen, der gelegentlich irreführenderweise als Begründer der Hermeneutik bezeichnet wird, einer Würdigung zu unterziehen. Weil sich die Biographie G.s in ihrer zeitlichen Ausdehnung mit der des letzten Jahrhunderts deckt (er wurde am 11. 2. 1900 in Marburg an der Lahn geboren), bietet sich seine Person in besonderer Weise an, die Philosophiegeschichte des 20. Jhdts. Revue passieren zu lassen. Das wird dadurch begünstigt, daß G. selbst als ein „Dolmetscher Daimon“ – so würdigt Rüdiger Bubner G. in seinem dem Sammelbd. einleitenden Beitrag in Anlehnung an die Stelle 202/3 aus Platons *Symposium* – das zurückliegende Jhd. maßgeblich durch die Erhebung der Hermeneutik zur Methode der Geisteswissenschaften geprägt und aus der Hermeneutik „eine ganze Weltanschauung und Lebensführung gewonnen hat. Die Hermeneutik ist die Kunst des Verdolmetschens und der Übertragung“ (9). Bubner rückt G. im Bild des Mythos vom Wechselgespräch zwischen Menschen und Göttern, das nach Stiftung und kontinuierlicher Aufrechterhaltung durch einen guten Geist verlangt, in die Nähe des Götterhimmels, weil dieser uns mit der Erhebung der Hermeneutik zur Methode die Vergangenheit als Götter in Form der Überlieferungen der kulturellen Tradition in der Gegenwart bewahren und die Gegenwart angemessen artikulieren läßt. Der Ministerpräsident Erwin Teufel dagegen ehrt G. bodenständiger als Professor, der als Aushängeschild des Wissenschaftsstandorts Baden-Württemberg neben Husserl und Heidegger, Schelling und Hölderlin, Hegel und Jaspers erscheint, weil G. „mit seinen Arbeiten in seinem Fach ungeheuer viel geleistet“ (26) hat. Obgleich dieser Beitrag, der als Festvortrag am 11. 2. 2000 anlässlich des Festakts der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg und der Heidelberger Akademie der Wissenschaften zu Ehren des 100. Geburtstags G.s gehalten wurde, in einem politischen Jargon abgefaßt ist, gelangt er zu einer Würdigung der Sprache im Werk G.s und fügt sich so in die folgende Reihe der Beiträge, gleichsam als Vorspiel ein. Damit ist der Horizont der Kontroverse angezeigt, in deren Mittelpunkt die angemessene Deutung eines Zitates G.s steht, das deswegen wohl auch den Titel für den Sammelbd. abgegeben hat.

So folgt die Deutung *Richard Rortys*, die in dieser Form schon an anderer Stelle, aber auch bereits zu Ehren von G. abgedruckt worden ist. Rorty würdigt die herausragende Leistung G.s, nämlich den wissenschaftlichen Status der Geisteswissenschaften angesichts einer starken Bedrohung durch den Szientismus im 20. Jhd. verteidigt zu haben, indem er die antiszientistischen Strömungen à la Putnam und Fine in der einstmaligen szientismuslastigen Analytischen Philosophie hermeneutisch zu stützen versucht. Dadurch wird eine strikte Grenzziehung zwischen Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft hinfällig. Im Mittelpunkt steht dabei die Frage, ob es für eine Philosophie, die die wesentlich durch Wittgenstein katalysierte sprachliche Wende nicht ausblenden will, angemessen ist, weiterhin die Frage nach einer Welt zu stellen, die nichts Sprachliches ist. Rorty findet die Antwort in dem besagten Gadamer-Zitat und führt aus: „Es gibt keine