

Murat Ates / Oliver Bruns /
Choong-Su Han /
Ole Sören Schulz (Hg.)

Überwundene Metaphysik?

Beiträge zur Konstellation
von Phänomenologie
und Metaphysikkritik

ALBER PHILOSOPHIE



Murat Ates / Oliver Bruns /
Choong-Su Han / Ole Sören Schulz (Hg.)
Überwundene Metaphysik?

ALBER PHILOSOPHIE



Es dürfte heute weitestgehend außer Frage stehen, dass mit der Phänomenologie – wie sie unter dem Leitspruch »Zu den Sachen selbst!« erstmals konkretisiert und als Methode ausgebildet wurde – sich eine neue und gewandelte Grundstellung gegenüber der traditionellen Metaphysik ereignet hat. Im vorliegenden Sammelband wird aus unterschiedlichen Perspektiven vor allem der Frage nachgegangen, ob und inwiefern es einer phänomenologisch verfahrenen Metaphysikkritik gelingt, die metaphysischen Denkvoraussetzungen zu überwinden und einen unverstellten Blick auf die Phänomene freizugeben. Dabei besteht der Anspruch der Beiträge nicht zuletzt darin, auszuloten, wie es (heute) um das Potenzial phänomenologischer Bemühungen bestellt ist und wo genau deren Grenzen auszumachen sind.

Die Herausgeber:

Murat Ates ist u. a. wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Philosophischen Fakultät der Universität des Saarlandes, Lehrbeauftragter am Institut für Philosophie der Universität Wien und Redaktionsmitglied der Zeitschrift *Polylog*.

Oliver Bruns ist Lehrbeauftragter am Institut für Philosophie und Mitarbeiter des Hannah Arendt-Zentrums der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.

Choong-Su Han promovierte an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg bei Prof. Dr. Hans-Helmuth Gander zum Thema »Erfahrung *und* Atmung bei Heidegger« und lehrt derzeit an der Seoul National University of Science and Technology sowie an der Seoul National University und ist dort Forscher am Institute of Philosophical Research.

Ole Sören Schulz forscht im Bereich der Phänomenologie und der Philosophischen Anthropologie und ist Vorstandsmitglied des »Hannah Arendt Preis für politisches Denken e. V.«.

Murat Ates / Oliver Bruns /
Choong-Su Han /
Ole Sören Schulz (Hg.)

Überwundene Metaphysik?

Beiträge zur Konstellation
von Phänomenologie
und Metaphysikkritik

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2016
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise GmbH, Trier

ISBN (Buch) 978-3-495-48759-4
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-81108-5

Inhalt

Siglenverzeichnis	7
Vorwort	9
Freilegung der Phänomene als Dekonstruktion überlieferter Metaphysik	11
<i>Murat Ates</i>	
Zur Auseinandersetzung Edmund Husserls mit Platon und Aristoteles. Metaphysik, Ontologie und Theologie in Husserls eidetischer Phänomenologie als Erster Philosophie	29
<i>Dirk Fonfara</i>	
Zu den Sachen selbst: Phänomenologie, Erste Philosophie und die Schriftlichkeit	48
<i>Tomas Sodeika</i>	
Husserls Gedanke einer phänomenologisch neu- begründeten Metaphysik am Leitfaden der Idee der indirekten Apodiktizität	59
<i>Bence Peter Marosan</i>	
Phänomenologie als Insächlichkeit	71
<i>Thomas Schmaus</i>	
An der Grenze der platonischen Metaphysik. Heidegger liest Platon	90
<i>Guang Yang</i>	
Phänomenologie als Rückgang auf das Prä-Reflexive	102
<i>Anna Orlikowski</i>	

Inhalt

Tod und Metaphysik. Die phänomenologische Todesanalyse zwischen Überschreitung und Wiederinstandsetzung der Metaphysik	118
<i>Christian Sternad</i>	
Das barbarische Prinzip. Merleau-Pontys Naturbegriff im Ausgang von der Philosophie Schellings	130
<i>Alexander Bilda</i>	
»Doch das Ding ignoriert uns und ruht in sich.« Giorgio Morandis Stillleben – Eine Annäherung mit Maurice Merleau-Ponty	145
<i>Kristin Drechsler</i>	
Hannah Arendt, Edmund Husserl und die Phänomenologie .	157
<i>Holger Sederström</i>	
»In den Netzen des Spinnengeistes«. Idealismus-Kritik als Gemeinsamkeit zwischen Phänomenologie und Frankfurter Schule	177
<i>Jens Bonnemann</i>	
Die Kritik der Phänomenologie als Metaphysikkritik und die Methode der Phänomenologie in Helmuth Plessners Philosophischer Anthropologie	197
<i>Sebastian Edinger</i>	
Jenseits von Husserl: Subjekt und Zeit bei Emmanuel Levinas	218
<i>Federico Ignacio Viola</i>	
Die Bedeutung des Phänomens »Zeit« bei Levinas und das Erbe Kants	228
<i>Max Brinnich</i>	
Zwischen Mensch und Tier?! Die Phänomenologie des Menschseins versus die metaphysische Bestimmung des Menschen	246
<i>Martin Huth</i>	
Dank	263
Autorenverzeichnis	265

Siglenverzeichnis

Folgende Abkürzungen wurden für Gesamtausgaben verwendet:

- GA: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M. 1975 ff.
Hua: Edmund Husserl, *Husserliana. Gesammelte Werke*, Den Haag, Dordrecht 1950 ff. »Hua Mat« steht für die Materialienbände, 2001 ff., »Hua Dok« steht für die Dokumente-Bände, 1977 ff.
SW: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sämtliche Werke*, K. F. A. Schelling (Hg.), Stuttgart, Augsburg 1856–1861.

Die Schriften von Emmanuel Levinas wurden wie folgt abgekürzt:

- AQ: *Autrement qu'être on au-delà de l'essence*, La Haye 1974.
EE: *De l'existence à l'existant*, Paris 1981³.
GZ: *Gott, der Tod und die Zeit*, aus dem Französischen von Astrid Nettlein und Ulrike Wasel, Peter Engelmann (Hg.), Wien 1996.
HAH: *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972.
HAM: *Humanismus des anderen Menschen*, übers. und mit einer Einleitung versehen von Ludwig Wenzler, mit einem Gespräch zwischen Emmanuel Levinas und Christoph von Wolzogen als Anhang »Intention, Ereignis und der Andere«, Hamburg 2005 (= dt. Übers. von HAH).
JS: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, aus dem Französischen übers. von Thomas Wiemer, Freiburg i. Br., München ⁴2011 (= dt. Übers. von AQ).
TA: *Le Temps et l'Autre*, Montpellier 1979.
TI: *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye 1980.
TU: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, aus dem Französischen übers. v. Thomas Wiemer, Freiburg i. Br., München ⁴2008 (= dt. Übers. von TI).
VS: *Vom Sein zum Seienden*, aus dem Französischen übers. v. Anna Maria Krewani und Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg i. Br., München 2008 (= dt. Übers. von EE).
ZA: *Die Zeit und der Andere*, übers. und mit einem Nachwort versehen von Ludwig Wenzler, Hamburg 2003 (= dt. Übers. von TA).

Siglenverzeichnis

ZU: *Zwischen Uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, aus dem Französischen von Frank Miething, München 1995.

Verwendete Siglen für Schriften von Immanuel Kant lauten:

- AA: *Gesammelte Schriften*, Bde. 1–22, Preußische Akademie der Wissenschaften (Hg.), Bd. 23, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Hg.), ab Bd. 24, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Hg.), Berlin 1900 ff.
- MS: *Die Metaphysik der Sitten*, zitiert nach Textbestand und Paginierung von AA 06.
- KpV: *Kritik der praktischen Vernunft*, mit einer Einleitung, Sachanmerkung und einer Bibliographie von Heiner F. Klemme, Horst D. Brandt und Heiner F. Klemme (Hg.), Hamburg 2003, zitiert nach der Paginierung von AA 05.
- KrV: *Kritik der reinen Vernunft*, nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe Raymund Schmidt (Hg.), mit einer Bibliographie von Heiner Klemme, Hamburg 1993, zitiert nach der Paginierung der ersten Auflage von 1781 (A) und der zweiten Auflage von 1787 (B).
- Prol: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, zitiert nach Textbestand und Paginierung von AA 04.

Platons Werke werden nach der Ausgabe von Ioannes Burnet zitiert: Plato, *Platonis Opera*, Oxonii 1954. Die Werke von Platon sind mit folgenden Siglen abgekürzt:

- Phaidr.: *Phaidros*
Rep.: *De re publica* (Politik)
Soph.: *Sophistes*

Alle Text- und Stellenangaben der Aristoteles-Übersetzungen verweisen wie üblich auf die griechische Ausgabe von Immanuel Bekker: *Aristotelis Opera*, Berlin 1831–70. Die Werke von Aristoteles sind mit folgenden Siglen abgekürzt:

- An.: *De Anima* (Über die Seele)
Cael.: *De Caelo* (Über den Himmel)
Met.: *Metaphysica* (Metaphysik)
Nik. Et.: *Ethica Nicomachea* (Nikomachische Ethik)
Phys.: *Physica* (Physik)
Pol.: *Politica* (Politik)

Vorwort

Dass die von Edmund Husserl inaugurierte phänomenologische Methode es sich von Anfang an zur Aufgabe gemacht hat, abseits metaphysisch fundierter Denkvoraussetzungen einen gedanklichen Neuanfang gegenüber der bisherigen Philosophietradition zu stiften, ist bekannt. Und auch die nachhusserlschen Phänomenologien sind bis heute darum bemüht gewesen, orientiert an der erlebten Erfahrung, die metaphysischen Implikationen unseres gegenwärtig technisch-wissenschaftlich geprägten Selbst- und Weltverständnisses aufzudecken und kritisch zu hinterfragen. In einem solch umfassenden Sinne lässt sich Metaphysikkritik bzw. der darin implizierte Anspruch einer grundsätzlichen Überwindung tradierter Denk- und Handlungsweisen als das ureigenste, vielleicht auch wirkmächtigste Programm einer emanzipatorisch veranlagten Phänomenologie – und welche Phänomenologie ist das ihrem Anspruch nach nicht? – begreifen. Eine in welcher Form auch immer geäußerte Kritik am Festsetzungs- und Bestimmungsdenken der abendländischen Metaphysik scheint dementsprechend gewissermaßen zur Devise und zum guten Ton phänomenologisch ausgerichteten Denkens zu gehören. Ob und inwiefern die von ontologischen Vorurteilen vermeintlich gereinigte Phänomenologie sich aber tatsächlich fernab metaphysischer Gewässer befindet oder ob die Metaphysik ihrerseits nicht vielleicht doch die geheime Quelle darstellt, aus der jene sich »nolens volens« speist, um dies zu entscheiden, bedarf es freilich einer selbstkritischen Infragestellung seitens der Phänomenologie. Es ist daher unvermeidlich, dass der (metaphysik-)kritische Impuls der Phänomenologie zwangsläufig auch zu einer kritischen Selbstbefragung im Hinblick auf die eigenen metaphysischen Tendenzen und Präsuppositionen führen muss, soll die vermeintliche »Vorurteilslosigkeit« sich nicht in Selbstgefälligkeit auflösen. Allerdings drängt sich die Frage auf, wie die Phänomenologie überhaupt zu beurteilen vermag, ob sie tatsächlich (leibhaftig) erlebte Phänomene – die vielberufenen »Sachen selbst« –

antrifft und beschreibt oder ob sie diesbezüglich doch nur überlieferte Erklärungsmodelle gebraucht. Gibt es überhaupt ein genuin phänomenologisches Denken und Erfahren in radikaler Abgrenzung von einem rein metaphysischen Vorstellen? Wenn ja, wodurch unterscheidet sich eine phänomenologisch verfahrenende Metaphysikkritik von früheren kritisch-metaphysischen Interventionen, z. B. derjenigen Kants oder Schellings? Oder ist das phänomenologische Projekt einer zu »überwindenden Metaphysik« angesichts des vielerorts ausgerufenen postmetaphysischen Zeitalters ohnehin obsolet geworden? Kurzum: Wie steht es um die Konstellation von Phänomenologie und (deren) Metaphysikkritik?

Diesen und ähnlichen Fragen nun widmen sich die Beiträge des vorliegenden Bandes und unterstreichen damit zugleich die ungebrochene Gegenwartsbewandtnis, die einer Untersuchung hinsichtlich des Verhältnisses von Phänomenologie und Metaphysik(-kritik) zukommt. Ausgehend von Husserl, Heidegger, Arendt, Plessner, Sartre, Merleau-Ponty, Levinas und anderen Philosoph_innen werden aufschlussreiche Streifzüge in die Kernbereiche »der« Phänomenologie und Metaphysik unternommen und diesbezügliche Trennungslinien, wo es notwendig erscheint, überschritten. Es werden sowohl Bezüge zur platonisch-aristotelischen Metaphysik, der Philosophischen Anthropologie und Kritischen Theorie erörtert als auch die gedankliche Nähe thematisiert, die zwischen der Kunst, der Poesie und der Phänomenologie besteht. Die Beiträge eint in ihren unterschiedlichen Ausprägungen jener (nicht nur genuin phänomenologische) Anspruch, Selbst-Verständlichkeiten fraglich und philosophisches Fragen selbstverständlich werden zu lassen.

Als Herausgeber wünschen wir uns, dass dieses Buch einen hilfreichen Beitrag leisten kann für weitere kritische Auseinandersetzungen mit den metaphysisch-ontologischen Geltungsapriori, die das derzeitige In-der-Welt-Sein auf eine so ungünstige Weise präformieren und in Beschlag nehmen. Der bisweilen realisierte (Alb-)Traum einer nahezu vollständigen Verdinglichung, Berechenbarkeit und Beherrschbarkeit von Mensch und Natur mag jedenfalls Anlass genug dafür sein, weiterhin und in kritischer Absicht den Voraussetzungen unserer Denk- und Erfahrungsgewohnheiten nachzusinnen.

Die Herausgeber, Herbst 2015

Freilegung der Phänomene als Dekonstruktion überlieferter Metaphysik¹

Murat Ates

Nach einer längeren Phase intensiver Diskussionen hatte die Thematik der Konferenz durch einen ausdrucksstarken Call unter dem Titel »Phänomenologie und Metaphysikkritik« ihr erstes Gesicht erhalten. Wie bereits der Titel auf komprimierte Weise zum Ausdruck brachte, bestand die Intention darin, über die Phänomenologie im Hinblick auf ihr metaphysikkritisches Potenzial nachzudenken – und dabei (dies wäre jedenfalls wünschenswert gewesen) in einer Art Selbstreflexion herauszuarbeiten, was Phänomenologie nach einem Jahrhundert ihres Bestehens bedeuten, was sie – in Husserls Worten – »zur Lebensnot« (Hua 6, 4) des gegenwärtigen Menschen beitragen kann. Allein die Überschrift schien jedenfalls dazu aufzurufen, drei Fragen mehr oder weniger implizit nachzuspüren, nämlich erstens: Was heißt Phänomenologie; zweitens: Was bedeutet Metaphysik(kritik); und schließlich drittens: Wie steht es um die Konstellation, welche bereits durch die unscheinbare Konjunktion »und« angezeigt wurde?

Damals, und jetzt als einführender Artikel zu dieser überaus komplexen und denkwürdigen Themenstellung, hatte und habe ich die glückliche Karte gezogen, diese Fragen nicht vollständig beantworten zu müssen – sofern sie überhaupt vollständig beantwortbar sind. Vor dem Hintergrund der vorangegangenen Überlegungen und Diskussionen sowie im Hinblick auf die hier versammelten Artikel,

¹ Der folgende Artikel beruht auf einer leicht überarbeiteten Version der Einführungsrede, welche auf der besagten Konferenz »Phänomenologie und Metaphysikkritik« am 22. November 2013 an der Universität Freiburg vorgetragen wurde. Der vorliegende Text soll in dieser Hinsicht, so könnte man vielleicht sagen, auch für diesen Sammelband einen einführenden bzw. »eröffnenden« Charakter haben. Die Performance der damals gehaltenen Rede wurde auf das strukturelle Format der Schrift sowie auf das Arrangement eines Sammelbandes angepasst, ohne den inhaltlichen Einsatz der damaligen Rede zu modifizieren.

möchte ich vielmehr in kurzen, jedoch signifikanten Zügen vorausschicken, worin der Anspruch in solchen Fragen besteht.

* * *

Die als erstes gestellte Frage, was die Phänomenologie sei, kann sich zunächst auf einer recht formal anmutenden und dennoch höchst berechtigten Weise melden (sie hatte sich zumindest der damaligen Konferenzorganisation spätestens nach dem Eintreffen der hohen Anzahl an Abstracts geradezu aufgedrängt): Durch die Arbeit welcher Autor_innen bestimmt sich überhaupt das Genre der Phänomenologie? Welche Autor_innen der jüngeren Philosophiegeschichte können als Phänomenolog_innen angesehen werden, um schließlich von ihnen ausgehend und sich mit ihnen auseinandersetzend die Konstellation von Phänomenologie und Metaphysikkritik thematisieren zu können? Im Jahre 2005 wurde diese Frage – im Zusammenhang mit der Erarbeitung und Publikation des phänomenologischen Wörterbuchs durch eine Arbeitsgruppe an der Universität Wien² – insbesondere in studentischen Kreisen ausführlich diskutiert. Grund dafür war u. a. der außerordentliche Umfang an Namen, die im Wörterbuch verhandelt wurden. Neben Edmund Husserl sind dies etwa Max Scheler, Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Ludwig Binswanger, Jean-Paul Sartre, Kitaro Nishida, aber auch Jacques Derrida, Emmanuel Levinas bis hin zu Hannah Arendt, Hans-Georg Gadamer, Michel Foucault usw. Das Problem, welches hier zur Kontroverse führte, scheint keiner weiteren Erklärung zu bedürfen: Denn, wenn wir all diese Namen als der Phänomenologie zugehörig sehen wollen, dann haben wir es mit stark voneinander divergierenden Denkansätzen und Spielarten zu tun, die zwar philosophisch einen überaus weiten Horizont versprechen, doch gleichzeitig, so zumindest der Einwand, den unvermeidlichen Verdacht aufkommen lassen, es handle sich bei der Phänomenologie um ein unbegründetes und willkürliches Sammelsurium all jener Namen, die sich der Übermacht analytischer und positivistischer Philosophie nicht »unter-ordnen« lassen bzw. darin nicht eingeordnet werden können. Dem kam die ultraorthodoxe Position entgegen, wonach man den Titel der Phänomenologie nur einzig und allein an Husserl vergeben dürfe; die Bezeichnung Phänome-

² Vetter, Helmuth u. a. (Hg.), *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, Hamburg 2005.

nologie sei sozusagen ein Synonym, ein Stellvertreterwort für die Arbeiten Husserls – und nichts weiter. Es ist jedenfalls nicht von der Hand zu weisen, dass alle soeben aufgezählten Denker_innen (und die Liste derer ließe sich durchaus erweitern) Husserls »Idee einer reinen Phänomenologie« zwar mehr oder weniger intensiv aufgenommen und auch praktiziert haben, doch gleichzeitig und ohne Ausnahme haben sie sich (in unterschiedlicher Vehemenz) von dieser Idee und ihrer Methode zu distanzieren versucht. Dies gilt bereits für die »Denkwege« seines Vorzeigeschülers Martin Heidegger, der in kritischer Abgrenzung sich immer seltener auf die Phänomenologie Husserls bezogen hat.³ Angesichts der Kritiken und Distanzierungen

³ Bekanntermaßen war es unter anderem bzw. vor allem die Abwesenheit der Seinsfrage in Husserls Phänomenologie, die von Heidegger immer wieder bemängelt wurde (Vgl. u. a. GA 17, 270f.). In der Tat hat Husserl, dies sei hier nur am Rande bemerkt, nicht die Ontologie, sondern die Grundlegung der erkenntnistheoretischen Reflexion als zentrale Aufgabe der Phänomenologie angesehen – denn für Husserl ist es letztlich die »erkennende Vernunft, die Seiendes bestimmt« (Hua 6, 9). Erst durch die Erkenntnis, so Husserl, kann das (Sein des) Seiende(n) überhaupt thematisch werden und erst durch sie »kommt zutage, daß die natürlichen Seinswissenschaften nicht endgültige Seinswissenschaften sind« und es entsteht dadurch zuallererst das Bedürfnis nach »einer Wissenschaft vom Seienden im absoluten Sinn. Diese Wissenschaft, die wir Metaphysik nennen, erwächst aus einer ›Kritik‹ der natürlichen Erkenntnis« (Hua 2, 23). Weil die Ontologie (qua Metaphysik) die erkenntnistheoretische Reflexion voraussetzt, aus ihrer Kritik »erwächst«, hat selbst eine ontologisch interessierte Phänomenologie ihre erste Aufgabe darin zu sehen, »das Wesen der Erkenntnis und Erkenntnisgegenständlichkeit aufzuklären« (ebd.). Ohne an dieser Stelle auf eine Diskussion dieser Annahme Husserls, die freilich bereits eine gewisse Metaphysik-kritik impliziert, einzugehen, scheint es jedenfalls nachvollziehbar zu sein, weshalb Heidegger sein Denken von dem seines Meisters bereits früh abgrenzen musste. In Heideggers Verständnis sollte die Hauptaufgabe der Phänomenologie nicht nur in einer (Fundamental-)Ontologie des (Da-)Seins bestehen; auch umgekehrt sei im Grunde »Ontologie nur als Phänomenologie möglich« (GA 2, 35). Spätestens mit der zweiten Schaffensperiode Heideggers (der so genannten »Kehre«), die »vom Sein her« zu denken versuchte (GA 15, 345), schien sich endgültig eine unüberbrückbare Kluft zu Husserls Arbeit aufgetan zu haben.

Die Seinsfrage ist dabei im Grunde nur ein Exempel und kann ohne Weiteres extendiert werden. Die mehr oder weniger berechtigten Einwände Heideggers beziehen sich auf mehrere Kernmomente des husserlschen Denkens, wie etwa gegen die subjektzentrierte Egoologie in Kombination mit einer (cartesianischen) Sorge um Gewissheit, die These der Intentionalität und nicht zuletzt die gesamte Ausrichtung einer transzendentalen Bewusstseinsphilosophie. Selbst wenn man all diese Kritiken hier ausführlich behandeln wollte, hätte man damit »nur« Heideggers Bedenken gegenüber Husserl artikuliert und noch keinen der oben erwähnten Namen tangiert, die ihrerseits ansehnliche Listen an Einwänden mit sich führen.

seiner »Nachfolger« scheint auf den ersten Blick die Aussage, dass Husserl der einzige Phänomenologe gewesen sei, eine gewisse Berechtigung zu erhalten. Bei genauerem Betrachten sehen wir jedoch, dass die kritischen Be- und Hinterfragungen der Phänomenologie einen erwünschten Aspekt ihres eigenen Verfahrens darstellen. Husserl selbst hat im Laufe seiner philosophischen Bemühungen immer wieder auf Grenzen und Probleme der Phänomenologie hingewiesen, hat fortlaufend revidiert, durchgestrichen, umgeschrieben und versucht, immer wieder auf ein Neues anzufangen.⁴ Die Selbstreflexion der phänomenologischen Untersuchung (d. h.: der Anspruch, während der Untersuchung die Prozesshaftigkeit der Methode, die Veränderung des Phänomens sowie sich selbst im methodischen Vorgehen nicht aus den Augen zu verlieren) erscheint als ein Kernmoment des husserlschen Werdeganges – und wurde etwa von Autoren wie Derrida bei aller Distanznahme aufgenommen und zu einem äußerst hohen Niveau des selbstreflexiven Schreibens (bzw. Entschreibens) weiterentwickelt. Die Arbeit an den Phänomenen bedeutet demnach immer auch eine Arbeit an der Phänomenologie selbst. In seiner Vorlesung *Zur Sache des Denkens* hat dies Heidegger pointiert zum Ausdruck gebracht: Die Phänomenologie ist, so schreibt Heidegger, »die zu Zeiten sich wandelnde und nur dadurch bleibende Möglichkeit des Denkens, dem Anspruch des zu Denkenden zu entsprechen«.⁵

Doch was meint hier das Zu-Denkende? Wodurch zeichnet sich das Verfahren der Phänomenologie aus, das uns schließlich erlauben soll, solch ein breites Spektrum von Autor_innen in einem Atemzug zu erwähnen (wie sie auch in diesem Sammelband unter dem Titel der Phänomenologie behandelt werden)? Im »Call for Papers« wurde diesbezüglich – nicht nur, um die unterschiedlichen Denker_innen unter einen gemeinsamen Nenner zu bringen – einmal mehr das Mantra: »Von den bloßen Worten [...] zu den Sachen selbst« in Erinnerung gerufen. Wenn dieser seitens der Nachfolge-Generationen oft und an zentralen Stellen rezitierte Satz Husserls ernst genommen werden soll, dann müssen wir ohnehin die Frage, was Phänomenologie bedeutet, von der Fokussierung auf die Autorschaft trennen. Wie

⁴ Denn es ist, wie Husserl in einem Brief an Arnold Metzger schreibt, »der Stolz, sogar das Recht der Phänomenologie, irren zu dürfen«. (Zitiert nach Elisabeth Ströcker: *Husserls transzendente Phänomenologie*, Frankfurt a. M., 1987, 67).

⁵ Heidegger, Martin, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1988, 90.

Waldenfels dies einmal angesichts eines Verfalls phänomenologischer Forschung scharf zum Ausdruck gebracht hatte: »Zu den Texten selbst bedeutet noch lange nicht zu den Sachen selbst.«⁶ Wir können zwar als akademische Forscher_innen begabte Kenner_innen und Archivare der *Husserliana* sein oder einer sonstigen Gesamtausgabe, was uns im universitären Betrieb auszeichnen mag, doch sagt diese Kenntnis wenig darüber aus, inwieweit wir tatsächlich die Phänomenologie im Sinne eines »phänomenologischen Sehens« vollziehen und praktizieren können (Hua 3/1, 43), inwieweit wir aufmerksam bei dem zu denkenden Phänomen zu verweilen vermögen – ohne all dem eine phänomenologische Deskription und Ausarbeitung der konstitutiven Momente schlichtweg nicht geschehen kann. Das aufmerkende »Sehen« als Freilegung des Phänomens geht jeglicher Deskription voraus.⁷ Bei allem Verständnis des Misstrauens gegenüber gewissen Tendenzen im Denken Heideggers: Es war keineswegs Mystifikation, sondern eben ein Ernstmachen mit der Sache, als er zum Ausdruck brachte: »Das [...] eigentümlich Systematische in der Phänomenologie [ist], daß sie, wenn sie echt betrieben wird, sich immer vollzieht im vorherigen Sehen der Sachen. Das Systematische ist nicht irgendein konstruierter Zusammenhang von Begriffen, der auf irgendeinen Bau und ein System hin orientiert ist, sondern das Systematische gründet in der vorherigen Erschließung der Sachen selbst« (GA 19, 560). Im Anschluss an solch eine Aussage drängt sich die provokante Frage auf, inwieweit sich der gegenwärtige Stand phänomenologischer Forschung, zunehmend vereinnahmt von der Universität à la Bologna, von solch einem primordialen »Sehen« entfernt

⁶ Ein Zitat, das unweigerlich an eine Passage Heideggers erinnert, in der es heißt: »Die Einführung in die Phänomenologie geschieht nicht dadurch, daß man phänomenologische Literatur liest und das, was da ausgemacht wird, sich merkt. Nicht Kenntnisse über Meinungen sind gefordert. So ist die Phänomenologie von vorneherein mißverstanden. Vielmehr muß konkrete Arbeit an den Sachen der Weg sein, auf dem ein Verständnis der Phänomenologie zu gewinnen ist. Es geht nicht darum, auf phänomenologische Richtungen und Diskussionen zurückzugehen, sondern darum, sich in der Arbeit des Durchsprechens der Sachen in die Position zu bringen, phänomenologisch zu sehen. Wenn das Verständnis der Sachen gewonnen ist, dann kann die Phänomenologie verschwinden.« (GA 19, 9 ff.)

⁷ Das »Sehen« steht hier freilich nicht (nur) für das Bemerken mit dem bloßen Auge, sondern meint als Metapher die ganze und untrennbare Sphäre des »sinnlichen« Erlebens. Gerade deswegen impliziert das hier gemeinte »Sehen« selbst noch die Möglichkeit der Beobachtung von Denkerfahrungen und reinen Bewusstseinsinhalten bzw. -strukturen.

hat? Gelingt es der Forschung überhaupt noch, jenseits der Verwaltung von Philosophiehistorie und schulischer Wissensvermittlung, einen gesammelten Blick auf die Dinge zu werfen; gelingt es ihr, sei es auch nur für wenige Minuten, unmittelbar in den Blick zu bekommen, in Erfahrung zu bringen, über was schließlich etwas ausgesagt werden möchte – sofern es jenseits von selbstreferenziellen Quellenangaben überhaupt noch etwas zu »sagen« gibt?⁸

Die Besonderheit und Attraktivität der Phänomenologie scheint jedenfalls auch heute noch – jenseits akademischer Philisterei – in der »Voraussetzungslosigkeit« (Hua 19, 24) ihrer Methode zu liegen, d. h. im Angebot, zunächst von theoretischen und metaphysischen Vorannahmen abzusehen, diese eben einzuklammern, damit das Zu-Denkende in der erlebten Erfahrung überhaupt erst frei gesichtet werden kann.⁹ Die Einstellung der Voraussetzungslosigkeit, welche erstmals mit der Ausbildung und Einübung der *Epoché* eingenommen war, fordert demnach den Mut, das Denken jedes Mal neu beginnen zu lassen, mit jeder phänomenologischen Untersuchung einen neuen Anfang zu markieren. Ohne die jedesmalig und voraussetzungslos neu beginnende Eigenheit der phänomenologischen Einstellung erfasst, ja ohne einen »rein phänomenologischen Boden sich wirklich zugeeignet zu haben, mag man zwar das Wort Phänomenologie gebrauchen, die Sache hat man nicht« (Hua 3, 179).¹⁰

Der methodologische Anspruch der »reinen« und »achtsamen« Schau der Phänomene in seinem jeweiligen Charakter und der jeweiligen Gegebenheitsweise, kurzum: die *Freilegung des Phänomens*, offenbart letztlich eine radikale Verbundenheit der Phänomenologie zu

⁸ Von dieser provokanten Kritik ist der vorliegende Text nicht ausgeschlossen.

⁹ Um auch hier einem alten Missverständnis vorzubeugen: Die Einklammerung meint keine Ausklammerung. Es geht nicht darum, so zu tun, als sollte bzw. könnte man die theoretischen und metaphysischen Vorannahmen/Setzungen eliminieren. Spätestens, wenn man sich wieder der Sprache bedient bzw. bedienen muss, um etwas über die (in der phänomenologischen Einstellung erfahrenen) Aspekte des Phänomens aussagen zu können, werden unvermeidbar jene theoretischen und metaphysischen Dispositive mitausgesprochen werden, die sich in den Tiefenstrukturen der Sprache und sprachlichen Artikulation eingenistet haben. Der wesentliche Unterschied liegt allein darin, dass die Methode nun erlaubt, von einem anderen Ausgangspunkt her zu sprechen, nämlich ein Sprechen, das nicht von Theorien, sondern vom gesichteten Phänomen ausgeht. Durch die Umstellung der Einstellung werden die eingeklammerten Dispositionen selbst zu Phänomenen.

¹⁰ Vgl. dazu nochmals das Zitat von Heidegger in der Fußnote 6.

einem bestimmten »Ursprung« der Philosophie.¹¹ Die Rede vom »phänomenologischen Sehen« als Metapher für die originär gegebene Anschauung versucht hier gerade eine Rückbesinnung auf die wohl getreueste Lesart des altgriechischen Verbs *θεωρεῖν* (*theorein*) bzw. des entsprechenden Substantivs *θεωρία* (*theoria*), das ursprünglich *Schau* bedeutete – das staunende Schauen angesichts dessen, was sich zeigt und in seinem Sich-Zeigen bedacht werden möchte.

* * *

Mit dem Wink zur Antike sei nun, ohne die Reflexion nach der Bedeutung der Phänomenologie aufzugeben, zur zweiten und dritten der eingangs gestellten Fragen übergegangen, nämlich: Was meint hier Metaphysik bzw. Metaphysikkritik? Und in welchem Verhältnis dazu steht die Phänomenologie?

Die Bezeichnung Meta-physik führt bekanntlich auf die recht willkürliche Bezeichnung des Andronikos von Rhodos zurück, der einer verschollenen Schriftensammlung des Aristoteles, die er im Bücherregal dem Werk zur Physik *nach*geordnet vorfand, eben deshalb den Titel *τὰ μετὰ τὰ φυσικά* (*tà metà tà physiká*), d.h. »nach der Physik« gab. Und doch scheint die Willkür des Archivars – zumindest in diesem Falle – die Intention des Autors nicht allzu sehr verfehlt zu haben. Gleich zu Beginn der Schriftensammlung bezeichnet Aristoteles selbst jene Wissenschaft, die darin besprochen werden soll, als die gebietende und bestimmende, welche die »ersten Prinzipien und

¹¹ Mit »Ursprung« bzw. »Anfang« ist hier das alte Griechenland gemeint, welches sich von den Vorsokratikern bis hin zu Platon und Aristoteles zieht, wobei letzteres (zumindest von Heidegger) bereits als das »anfängliche Ende« bezeichnet wird (GA 40, 197). Aus einer kultur- und nicht zuletzt eurozentristmuskritischen Sicht ist die Verortung des »Ursprungs« im alten Griechenland, sofern die Rede vom »Ursprung des Denkens« nicht ohnehin irreführend bzw. allzu sehr machtpolitisch motiviert ist, höchst fragwürdig. Weder das so genannte »alte Griechenland« noch irgendein ein anderer Moment in der Geschichte des Denkens kann als von der Welt isolierter Inzest gedacht werden. Es wäre darüber hinaus die Aufgabe einer inter»kulturellen« Phänomenologie, die noch aussteht, aufzuzeigen, dass der primäre Anspruch der phänomenologischen Methode als aufmerkendes Verweilen und Beschreiben der unmittelbar erlebten Phänomene (ihrer Intention nach) in unterschiedlichen Zeiträumen komparable Vorgänger hatte – wie dies etwa der späte Heidegger kurzfristig in der Auseinandersetzung mit dem Daoismus versucht hatte (Vgl. dazu u. a. Zeitschrift *Polylog*, *Heidegger Interkulturell?*, Ausgabe 31, Wien 2015; Parkes, Graham, *Heidegger and Asian Thought*, Hawai 1990; Stenger, Georg (Hrsg. u. a.): *Heidegger und das ostasiatische Denken* (Heidegger-Jahrbuch. Bd. 7), Freiburg 2013).

Ursachen zu untersuchen hat« (Met., 982b5f.). Die später als Metaphysik bezeichnete Wissenschaft ist somit für Aristoteles das, was für Platon die Ideenlehre ist, nämlich in der Tat eine Meta-Lehre, *μετά* im Sinne seiner altgriechischen Bedeutung als »Inmitten« und »Darüber hinaus«. Metaphysik geht demnach inmitten des Physischen über dieses hinweg – und zwar in der Überzeugung, dass von dieser jenseitigen Sphäre das Physische allererst ursächlich bestimmt und prinzipiell begründet werde. Weil sie der Erfahrung und dem Denken vorausgehe, indem sie jene allgemein bestimmenden Prinzipien und Ursachen (bzw. bei Platon die ursächlichen Ideen) zum Thema hat, kann Metaphysik von sich behaupten *πρώτη φιλοσοφία*, d.h. »erste Wissenschaft« zu sein (Met. I 10, 993a15; VI 1, 1026a24; Cael. I 8, 277b10; Phys. I 9, 192a35).

In gewisser Hinsicht, so könnte man sagen, trifft dieses Verständnis von Metaphysik auch auf die Phänomenologie zu, insofern diese etwa die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis in einem transzendentalen Ego sucht oder eine Fundamentalontologie der (menschlichen) Existenz betreibt oder nach dem Sinn von Sein fragt usw., betrachtet sie sich selbst gewissermaßen als erste (und zudem »strenge«) Wissenschaft. Die Präention, in diesem Sinne erste Wissenschaft zu sein, scheint jedenfalls bei der Phänomenologie keine Berührungspunkte gegenüber möglichen Fragen der Metaphysik auszulösen. Wenn für die Phänomenologie das Problem der Metaphysik offensichtlich nicht im Ansprechen von grundlegenden Themenfeldern besteht, die sie als Phänomene (zumindest als Phänomene der Denkerfahrung) durchaus zu betrachten und zu thematisieren vermag, worin äußert sich dann jenes Dilemma, das bereits in der frühen Schaffensperiode Husserls zu einer antagonistischen Haltung gegenüber der Metaphysik führte? So lesen wir etwa in den *Ideen I* unmissverständlich: »Phänomenologische Auslegung ist [...] weder offen noch versteckt, ein Theoretisieren mit übernommenen Voraussetzungen oder Hilfsgedanken aus der historisch metaphysischen Tradition. Sie steht zu all dem in schärfsten Gegensatz« (Hua 1, 177). Die voraussetzungslose Freilegung der Phänomene, wie oben ausgeführt, versteht sich hier nicht nur als eine Einklammerung metaphysischer Suppositionen, sondern im »schärfsten Gegensatz« zu diesen. Der deutlich ausformulierte Antagonismus gründet, wie bereits angedeutet, weniger in den Themenstellungen der Metaphysik, welche im Gegenteil selbst Sache der Phänomenologie sein können, sondern vielmehr in der Art und Weise wie die Metaphysik verfährt, operiert

und in die Erfahrung abalinierend einwirkt. Der Vorwurf gegenüber der Metaphysik wird insbesondere darin bestehen, dass sie methodisch bzw. dass sie *als Methode* eine immense Verhüllung der erlebten Phänomene produziere, während die Phänomenologie gerade ihre Freilegung beabsichtige. Sie steht solcherart nicht nur im Gegensatz zu ihr, sondern darüber hinaus hat die Freilegung des erlebten Phänomens unweigerlich eine De(kon)struktion metaphysischer Annahmen zu bedeuten. Es ist dies eine Dekonstruktion mindestens in zweierlei Hinsicht: Einerseits durch die aktuell an der jeweiligen Sache durchgeführten phänomenologischen Untersuchung, indem sie Kraft der *Epoché* das Phänomen vom theoretischen und metaphysischen Ballast befreiend zur Sicht bekommt und andererseits, indem Phänomenologie eine Destruktion der Geschichte des Denkens in Bezug auf jene Vorannahmen und Konditionierungen verfolgt. Das doppelte Verfahren zeigt auf, dass die gegenwärtigen Verschüttungen zugleich geschichtliche Sedimente sind. Der aktuell vollzogene Rückgang zu einem »rein phänomenologischen Boden« muss daher in geschichtlicher Hinsicht – radikal gedacht – einen Anfang *vor* der Metaphysik finden.¹² Wenn vorhin gesagt wurde, dass Phänomenologie eine Rückbesinnung zum »Anfang« der Philosophie im Sinne der stauenden Schau bedeute und sie sich im Bereich dieser ursprünglichen Aufgabe als strenge Universalwissenschaft verorte, dann hat solch eine Rückbesinnung eben zugleich eine dekonstruktivistische Kritik an der Überlieferung, einen »kritischen Abbau« vorzunehmen (GA 24, 31), ohne dabei die Bedeutung der Inhalte und Fragestellungen dieser Geschichte eliminieren zu wollen.¹³

In seiner Vorlesung *Einführung in die Metaphysik* setzt Heidegger jene Kritik unmittelbar beim Anfang (einer bestimmten Ausrichtung) der Metaphysik an, der er eine verhängnisvolle Auswirkung auf spätere Ablagerungen »abendländischer« Philosophie (und aufgrund ihrer weltweiten Vorherrschaft überhaupt auf die Lebenswelt des Menschen) unterstellt. Um die Vorgehensweise einer geschichtlichen Destruktion – einer Dekonstruktion der geschichtlichen Verschleierungen der Phänomene durch die Metaphysik, die zugleich

¹² Vgl. dazu GA 7, 69 f.; GA 44, 230; GA 47, 319; GA 39, 1; GA 65, 422 sowie GA 45, 127, 135, 190.

¹³ Auch in geschichtlicher Hinsicht gilt der Satz, dass die Einklammerung keine Ausklammerung im Sinne der Elimination bedeutet, sondern zuallererst ermöglicht, das Eingeklammerte in seiner Bedeutsamkeit in die Sicht zu bekommen. Vgl. dazu Fußnote 9.

ihre gegenwärtige Verschüttung sedimentiert – veranschaulichen zu können, möchte ich in aller Kürze aus jener Vorlesung zwei ausschlaggebende Momente in Erinnerung rufen, in denen wir die Problemschilderung klar vorfinden: Nämlich erstens wie in der Antike die Wandlung der *φύσις* (*physis*) zur *ἰδέα* (*idea*) und zweitens die des *λόγος* (*logos*) zum *κατηγορεῖν* (*katagorein*) vollzogen wird. Beide Wandlungen kennzeichnen in der Einstellung zur Welt einen folgenschweren Umbruch, welcher ein Davor und Danach markiert. Jene Zäsur, so Heidegger, soll sich dabei in die Tiefen-Semantik des Wortes lesbar eingraviert haben und aus diesem Grunde müsse geschichtliche Freilegung eine Etymologie des Wortverstehens praktizieren. Jener Etymologie folgend stellt Heidegger zunächst die Frage, wie der im Diskurs der Antike als zentral geltende Ausdruck der *φύσις* vor dem besagten Umbruch, vor dem Einbruch der *μετά-φύσις* verstanden wurde. Es ist auffällig und bezeichnend zugleich, dass Heidegger die *φύσις* in ihrer ursprünglichen, also prä-metaphysischen Bedeutung bis zur Fungibilität in die Nähe des *φαινόμενον* (*phainomenon*) rückt. Ausgehend vom Verb *φύειν* (*phuein*), zu Deutsch: das Aufgehen und Wachsen, versteht Heidegger die *φύσις* als »das Aufgehende [...], das sich eröffnende Entfalten, das in solcher Entfaltung in die Erscheinung-Treten und in ihr sich Halten und Verbleiben« (GA 40, 16). Was die *φύσις* auszeichnet, ist die in jedem Moment der Erscheinung waltende *Kraft der Sammlung*, durch welche die jeweilige Erscheinung aufgeht und sich in der Erscheinung hält. Die Sammlung ist der *φύσις* immanent. Als Aufgehen in die fließende Ständigkeit, als Erscheinen und Sich-in-der-veränderlichen-Erscheinung-halten, gibt die *φύσις*, so Heidegger weiter, von sich je einen Anblick, hat je nach Perspektive des Betrachtens ein bestimmtes *Aussehen*, für das die altgriechische Bezeichnung *εἶδος* (*eidos*) steht (welches heute gewöhnlich mit »Form« übersetzt wird). *Ἰδέα* und in Übereinstimmung dazu *εἶδος* bezeichnen also in dem vergänglichen Augenblick einer dynamischen Erfahrung jeweils das metabolische »Gesicht«, das von einem Phänomen gesichtet und (für) wahrgenommen wird. Der eruptiv augenblickliche *Anblick* (die *ἰδέα*), welche die *φύσις* der Sichtung anbietet, ist selbst vergänglich und überdies allein eine *Eigenschaft*; »im wort-wörtlichen Sinne die Vorderfläche und Oberfläche der *φύσις*« (GA 40, 191).¹⁴ Was sich nun im ge-

¹⁴ Gerade deswegen wird *εἶδος* später die Gestalt und Form einer Sache meinen können. Jedoch wird auch heute noch im Sprachgebrauch etwa die Aussage gemacht:

schichtlichen Umbruch der Antike ereignet, ist erstens die rigide Verselbstständigung des Attributs *ἰδέα* zur absoluten und vollkommenen *Idee*, d. h. ihre Verselbstständigung in eine jenseitige, unberührbare und statisch-verharrende Sphäre absoluter Idealität, von wo aus sie (zweitens) in scheinbar unveränderlich souveräner Eigenständigkeit und getrennt von ihrem unmittelbaren Bezug zur Erscheinung sich behaupten kann. Drittens, und darin liegt schließlich die eigentliche »Gewalt-tat« der Metaphysik, geschieht in jener geschichtlichen Zäsur eine Verschiebung, eine hierarchische Umkehrung der Sachlage: Was einst die (in ständiger Veränderung befindliche) Eigenschaft des Phänomens gewesen ist – die *ἰδέα* – erhebt sich nun von der Oberfläche, von der bloßen Eigenschaft zum Wesentlichen empor, okkupiert das Wesen der *φύσις* und verdeckt damit zugleich die Sicht auf die Erscheinung selbst. »Das Sein als *ἰδέα* wird zum eigentlich Seienden hinaufgesteigert, und das Seiende selbst, das vormals Waltende [die *φύσις*], sinkt herab zu dem, was von Platon *μη ὄν* genannt wird, was eigentlich nicht sein sollte und eigentlich auch nicht ist, weil es die Idee, das reine Aussehen [...] immer verunstaltet, indem es dieses in den Stoff hineinbildet« (GA 40, 193). Die *φύσις* wird so zum Unvollkommenen, zum Mangelhaften, zum unreinen Stoff und sinkt bis zur Nichtigkeit eines insuffizienten Abbilds der Idee herab, das nur noch mittels Anteil am unbefleckten Musterbild, dem *παράδειγμα*, Relevanz hat. Während die makellos vollkommene Idee als transzendentes Ideal die erlebte Erscheinung verdeckt, beherrscht und (zu) richtet, kommt der Erscheinung selbst die unendliche und unmögliche Aufgabe zu, ihren Mangel und ihre Nichtigkeit am herrschenden Ideal zu überwinden.¹⁵

Diese Erzählung Heideggers von einer Sinnverschiebung der *φύσις* zur *ἰδέα*, welche an dieser Stelle kurz und in komprimierter Weise wiedergegeben wurde, kann freilich selbst einer genaueren Kritik un-

»Das ist eine reine Formalität« bzw.: »Dies geschieht nur formhalber« und man meint damit, es handle sich dabei um einen rein oberflächlichen Vorgang, der im Grunde nichts zur Sache tut.

¹⁵ In dieser vehementen Umkehrung der lebensweltlichen Erfahrung, in der die Abstraktion zum Eigentlichen und die unmittelbare Erfahrung zum *Nichtigen* erklärt wird, gründet schließlich der Anfang und Ursprung des Nihilismus. Jedes Mal, wenn Metaphysik zur Erfahrung zurückkehren möchte, findet sie lediglich das sinnlose Nichts vor, zu dem sie selbst die erlebte Erfahrung erniedrigt hat.

terzogen werden, insbesondere wenn man die Frage danach aufwirft, ob das Verfahren einer Archäologie der Wortsemantik tatsächlich valide ist oder ob hier die Etymologie über ihre Möglichkeiten hinaus strapaziert oder gar missbraucht wird, um einen Gedankengang zu beweisen, dessen Ausgang im Grunde genommen schon im Vorhinein feststand. Was abseits etwaiger Mängel und Probleme heideggerischer Etymologie für die Leser_in dieses Sammelbandes interessant sein dürfte, ist der ausgesprochene Gedankengang selbst, in dem sich ein unvereinbar antagonistisches Verhältnis zwischen dem Anspruch der Phänomenologie und der anfänglichen Metaphysik ausbreitet. Während der Metaphysik die erlebte Gegenwart der Phänomene geradezu als das Unerträgliche erscheint (sie vor ihr fluchtartig in ein Jenseits zu entkommen versucht und das Wenige, was sie dabei mitnimmt – nämlich die Oberfläche der Erscheinung – bei der Rückkehr zur Erfahrung als das Wesentliche behauptet), habe die Phänomenologie gerade das Gegenteilige zur Aufgabe: Wie bereits ausgeführt, besteht die Aufgabe darin, beim Phänomen bzw. (entsprechend der heideggerischen Gleichsetzung) bei der $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ zu verweilen, selbst wenn es sich dabei im husserlschen Sinne um einen (in der Epoché erlebten) reinen Bewusstseinsinhalt handeln möge. Durch den hier beschriebenen metaphysischen Zugang verlieren hingegen die Phänomene den selbstgebenden und selbstevidenten Sinn ihrer Erscheinung und gelangen erst durch theoretische Identifizierungen zur Positivität. Die Identifizierung ermöglicht nicht zuletzt das Festhalten einer an sich fluiden Erfahrung von Welt und deren Verwandlung zu einer nur noch theoretisch vorhandenen Gegenständlichkeit. Darin kündigt sich schließlich das zweite zentrale Problem an, welches in den Anfängen der Metaphysik gründet, nämlich der Wille zur völligen Theoretisierung der Erfahrung von Welt. Es ist dies die Herrschaft des $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ (*logos*) – eines $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, der im antiken Umbruch der Metaphysik ebenfalls eine wesentliche Wandlung seiner Semantik durchlaufen haben soll. Um den vormetaphysischen Sinn von $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ zu klären, interpretiert Heidegger (wir befinden uns weiterhin in der Vorlesung *Einführung in die Metaphysik*) diesen gemäß einer altgriechischen Bedeutung von $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\iota\nu$ (*legein*), dem Sprechen. Sprechend verleiht der Mensch seinem Erleben Ausdruck, umschreibt, verdichtet und verständigt er sich über das Erlebte. Das Sprechen (bzw. Schreiben) aus solch einem $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ heraus wird als eine Art Performance, als eine performative Sammlung des Phänomens in der Sprache verstanden, welche im Gespräch das Phänomen in seiner Un-

verborgenheit – der ἀλήθεια (*aletheia*) – auszusprechen und somit in eine verstehende Sicht zu bringen vermag. Der metaphysische Umbruch zeichnet sich laut Heidegger nun dadurch aus, dass der λόγος sich nicht mehr als ein solch freilegendes Vermögen ereignet, sondern nunmehr mit der Sprache gleichgesetzt und schließlich auf bloße Aussagen und Meinungen der Sprache reduziert wird. Die selbstreferenziellen Aussagen sind nicht mehr in das Vernehmen und den Vollzug des Seins rückgebunden, sondern wie ein Kreditsystem leiht die eine Behauptung von der anderen ihren Sinn aus, ohne je ihre Schuld an der erlebten Erfahrung einlösen zu müssen. Die bezugslosen Aussagen können das Sein des Seienden nicht (mehr) sichten, bewahren, ausdrücken und verlieren sich solcherart in bloßen Meinungen, in einem weltfremden Gerede (Vgl. dazu auch: GA 2, §35). Statt der Freilegung und Sammlung bezwecke das Gerede nun die Verdrängung des Erlebten, »statt Eröffnung des Seins dessen Verdeckung« (GA 40,181). Das Ausmaß dieser anfänglichen Problematik erschöpft sich jedoch nicht in jenem zerstreuen und verhüllenden Gebrauch der Sprache, sondern in einer metaphysischen Steigerung, die sich insbesondere im Wandel des λόγος zum κατηγορεῖν (*kategorēin*) vollziehe. Der λόγος als κατηγορεῖν bedeutet jetzt nicht nur ein Verdecken, sondern im Wesentlichen ein Anklagen und so rückt bzw. erhebt sich der λόγος zur Judikation, zur Rechtsprechung und Justizgewalt. Als »Gerichtshof« (ebd., 210) bringt der λόγος die Aussagen und Meinungen zur Anklage, prüft und urteilt, ob sie »wahr oder falsch« (ebd., 195), d. h. ob sie richtig oder nichtig sind. Die Wahrheit der Aussage hat sich dabei nicht an der lebensweltlichen Relevanz, sondern allein an dem souveränen Urteilsspruch des Logos zu richten, der sich wiederum an den Idealitäten, der idealen Seinsweise der ἰδέα orientiert. Der Logos als »Ort der Wahrheit im Sinne der Richtigkeit« (ebd., 194) ist nun der Richter über das Sein des Seienden schlechthin, entscheidet über ihre »Wahrheit«. ¹⁶ Es ist dies schließlich die Aufrichtung einer allmächtigen Rationalität, einer »Herrschaft des Denkens als ratio (als Verstand sowohl wie als Vernunft) über das Sein des Seienden« (ebd., 187). Unter dieser Vernunft und

¹⁶ Die ἀλήθεια (Wahrheit) erfährt somit im antiken Umbruch selbst eine fundamentale Sinnverschiebung, wie alles andere unterliege auch sie der »Gewalt-tat« anfänglicher Metaphysik: »Der Wandel von φύσις und λόγος zu Idee und Aussage hat seinen inneren Grund in einem Wandel des Wesens der Wahrheit als Unverborgenheit zur Wahrheit als Richtigkeit« (GA 40, 198).

ihrer präsupponiert vorausgehenden Seinsvergessenheit werden laut Heidegger die ganzen Machenschaften einer Geschichte abendländischen Daseins stehen und sich bis zum vollendeten Nihilismus der Moderne steigern.

* * *

Ohne an dieser Stelle genauer auf die heideggersche Auseinandersetzung mit der Geschichte des *λόγος* qua *ratio* eingehen zu können, dürfte es dennoch ersichtlich geworden sein, dass die Vernunftkritik in das Zentrum einer phänomenologisch verfahrenen Metaphysikkritik rückt. Es ist dies nicht unbedingt nur die Kritik an einer (metaphysischen) Vernunft, welche von der erlebten Erfahrung absieht, abstrahiert, das Abstrahierte formalisiert und zu idealen Normen und Begriffen kategorisiert; und selbst die Manipulation und Machbarkeit des Seienden unter den Möglichkeiten einer solchen Vernunft scheint hier nicht das zentrale Motiv der Kritik zu sein, sondern das primäre Problem zeigt sich vielmehr im alleinigen Herrschaftsanspruch jener Rationalität und den Auswirkungen auf die Lebenswelt, welche durch ihre absolute Metaphysik (Nihilismus) etabliert wird. In letzter Konsequenz impliziert dies schließlich die nivellierende Reduktion der vielseitigen Erscheinungsweisen des Phänomens auf eine bestimmte Ansicht, durch welche die Beherrschbarkeit alles Seienden garantiert werden soll. Vielleicht kann, als letzter Punkt dieser kleinen Einführung, die angedeutete Problematik nochmals mit Husserl verdeutlicht werden, der seine Vernunftkritik nicht wie Heidegger in der Antike, sondern in der Renaissance ansetzt. Gemeint ist hierbei vor allem die bahnbrechende galileische Physik, durch die sich eine für die Neuzeit und die nachfolgende Geschichtsentwicklung verhängnisvolle Sedimentation ereignet habe. Mit der galileischen Einstellung zum Physischen konnte, so Husserl, die völlige Idealisierung und Objektivierung der phänomenalen Erfahrung dank einer präzise ausgebildeten Geometrie forciert werden, welche nunmehr die Körper »in absoluter Identität zu bestimmen, sie als Substrate absolut identischer und methodisch-eindeutig bestimmbarer Beschaffenheit« (Hua 6, 24) festzusetzen vermochte. Jene Verfügbarmachung als einem »geistigen Hantieren in der geometrischen Welt idealer Gegenständlichkeiten« (ebd.) konnte letztlich nur kraft einer berechnenden Vernunft ermöglicht und perfektioniert werden, die sich weniger an Kategorien und Begriffen als vielmehr am Kalkül

exakter Mathematik orientierte. Um die Vormachtstellung einer berechnenden Vernunft gewährleisten zu können, musste zuallererst eine Mathematisierung der Welt vorangetrieben werden, wonach sich die »ganze konkrete Welt [...] als mathematisierbar-objektive [zu] erweisen« hatte (Hua 6, 37).¹⁷ Die Schwierigkeit bzw. das »Übel« (Hua 6, 338), wie Husserl an einer Stelle drastisch formuliert, liegt an diesem Wendepunkt jedoch nicht darin beschlossen, dass die Welt solcherart geometrisch ideal abstrahiert und mathematisch-objektiv betrachtet werden kann. Im Gegenteil scheint die geometrisch-mathematische Betrachtung bzw. Erscheinungsweise beim Phänomen selbst angesiedelt zu sein und kann als solch eine mögliche Eigenschaft des Phänomens eben selbst auch Thema einer phänomenologischen Untersuchung werden. Das Verhängnisvolle am geschichtlichen Sediment der »Neustiftung« drückt sich vielmehr und abermals durch eine drastische Verschiebung aus, nämlich durch eine »bei Galilei sich vollziehende Unterschiebung der mathematisch substruierten Welt der Idealitäten für die einzig wirkliche, die wirklich wahrnehmungsmäßig gegebene, die je erfahrene und erfahrbare Welt« (Hua 6, 49). Seit Beginn der Renaissance werde die unmittelbar phänomenale Erfahrung von Lebenswelt durch eine mathematisch-objektive Welt »erneuert«, d. h. *ersetzt*, sodass man es im Laufe der Entwicklung nur noch mit einem »Kleid der Symbole, der symbolisch-mathematischen Theorien« zu tun habe, welche »als die »objektiv wirkliche und wahre« Natur die Lebenswelt *vertritt*, sie *verkleidet*« (Hua 6, 52). Am Ende dieser Entwicklung konstatiert Husserl bekanntlich eine fundamentale »Krisis«, die sich auch hier durch jene entfremdende Haltung auszeichnet, die nicht nur irreversibel in die lebensweltliche Erfahrung eingreift, sondern sich vor ihr aufbaut, sie verdeckt und schließlich ihre Stelle einnimmt bzw. einzunehmen versucht. Indem die neuzeitliche Welteinstellung jene ideale Welt zur »eigentlichen«, die Lebenswelt hingegen zur »nichtigen« erklärt,

¹⁷ Mit Bezugnahme auf die soeben dargelegten Ausführungen Heideggers könnte man an dieser Stelle vielleicht sagen, dass sich mit der Renaissance die *ιδέα* (als Anblick und Aussehen der *φύσις*) zu einem *exakten εἶδος* qua geometrische Form, d. h. durch die mathematische Geometrie weiter perfektioniert und idealisiert hat. Auf der anderen Seite bleibt das Urteilen des *λόγος* nicht mehr beim *κατηγορεῖν* stehen, sondern die herrschende Vernunft beruft sich vielmehr auf die Logik der Mathematik, sodass es nun ihre Berechnung ist, welche als letzte Instanz über die Wahrheit der Dinge entscheidet.

»gründet« die moderne »Krisis«, so könnte man sagen, letztendlich in einer nihilistischen »Weltlosigkeit«.¹⁸

Ohne mich durch eine detaillierte Lektüre der Krisis-Schrift aufhalten zu lassen, möchte ich an dieser Stelle die Gelegenheit wahrnehmen, um eine besondere Dimension jener husserlschen Geschichtsdekonstruktion zu betonen. Was in den bemerkenswerten Analysen zu einer Verschüttung und Krise der Lebenswelt zum Ausdruck kommt, ist das Eingeständnis einer fundamentalen Metaphy-

¹⁸ Die Paradoxie in Husserls Ausführung besteht jedoch darin, dass die Lebenswelt im Grunde nicht tilgbar ist, sie kann als das eigentlich Erlebte, als das Substrat der Erfahrung nicht ausgelöscht werden. Selbst die abstrakteste Wissenschaft findet in einer Lebenswelt statt. Wenn hier also die Rede von »Weltlosigkeit« ist, dann meint dies nicht, die Welt wäre verschwunden, sondern sie verschwindet nur scheinbar aus dem Horizont der neuzeitlich konditionierten Welteinstellung – indem sie eben »verdeckt«, »verschüttet«, »entstellt« ist. Unter den Verdeckungen der Oberflächlichkeit bleibt sie weiterhin aktiv. Gerade weil sie trotz der Verschüttungen in tiefer gelegenen Schichten fortwährend aktiv ist, können die Lebenswelt und ihre Phänomene, so zumindest der Anspruch der Phänomenologie, durch eine Art Dekonstruktion der Verdeckung wieder entdeckt, *freigelegt* und neu in Erfahrung gebracht werden.

[Allerdings wurde auch Husserl oftmals vorgeworfen, dies sei hier in eckiger Parenthese kurz angesprochen, dass seine (transzendente) Phänomenologie ebenso weltlos sei, weil sie auf einen weltlosen Subjekt-Idealismus hinauslaufe: und zwar an jenem Punkt, an dem die Methode der *Epoché* beabsichtige, man solle die Generalthese einer natürlichen Einstellung verlassen und stattdessen einen fluchtartigen Rückzug in das transzendente »Innenleben« vollziehen. In der Tat verfolgt Husserls *Epoché* in gewisser Weise einen Rückzug »in« das Subjekt, um dabei das »Bewusstseinsleben im Inneren« betrachten und verstehen zu können (Hua 6, 156); doch dies geschieht keineswegs weltfremd. Jene (in der Subjektivität beobachteten) intentionalen Akte, Erscheinungsweisen/-regionen usw. stehen immer in Korrelation zur erlebten Welt. Die Einklammerung der Generalthese bedeutet daher nicht ihre Ausklammerung, sie bedeutet keineswegs eine Negation der Welt. So stellt Husserl unmissverständlich klar: »Alle Bezweiflung und Verwerfung von Gegebenheiten der natürlichen Welt ändert nichts an der Generalthese der natürlichen Einstellung. ›Die Welt ist als Wirklichkeit immer da« (Hua 3/1, 61). Durch die *Epoché* wird die reale Welt nicht »geleugnet, sondern eine widersinnige Deutung derselben, die ihrem eigenen, einsichtig geklärten Sinne widerspricht, beseitigt« (Hua 3/1, 120). Indem die *Epoché* und Reduktion die objektivierende Annahme (wonach eine Welt existiert, die von der Erfahrung und dem Bewusstseinsleben unabhängig sei) ausschaltet, ermöglicht sie einerseits die Beseitigung jener theoretisch-metaphysischen Voraussetzungen einer objektivierten Welt der Objekte und andererseits ermöglicht sie die Freilegung der Phänomene, so wie sie in der lebensweltlichen Erfahrung je erscheinen. Um zur oben erwähnten Problematik zurückzukehren, bedeutet dies, dass die phänomenologische Einstellung eben nicht die Welt negiert, sondern sie dekonstruiert allein die Konstruktion einer Welt der mathematisch-objektiven Idealitäten, die sich an die Stelle der erlebten Welt gesetzt hat und diese dabei verdeckt.]

sikkritik, die weder bei einer Erkenntnis- und Vernunftkritik noch bei einer Wissenschaftskritik stehen bleiben kann, sondern dazu gedrängt ist, deren lebensweltliche Relevanz für das menschliche Dasein aufzuzeigen. Die Krisis der Wissenschaft meint immer auch eine »Krisis des Menschentums« – nicht nur, weil moderne Wissenschaft sowohl durch Bildung(sanstalten) als auch den ihr entwachsenen technischen Möglichkeiten den Bezug des Menschen zur Welt unmittelbar produziert und reglementiert, sondern auch – weil die technokratische Naturbeherrschung und Welteinstellung vor dem Menschen selbst nicht haltmacht, d.h. letztlich auch den Menschen in seinem Wesen zu einer berechenbaren Objektivität reduziert. Dort, wo die Praktiken kategorisch-idealer Objektivierung, identifizierender Vergegenständlichung und exakter Berechenbarkeit unaufhaltsam die zwischenmenschliche Alltäglichkeit erreichen, schlägt die Haltung des theoretischen Menschen auf ihn und seine Mitwelt zurück. Der Mensch, die Vitalität seiner Leiblichkeit und Sozialität, werden gleichermaßen verdinglicht und zu einem mathematischen Faktor der Kalkulierbarkeit erniedrigt. Das nutzorientierte Kalkül wird zur gewöhnlichen Praxis. Angesichts dessen schreibt Heidegger in einer geradezu pessimistischen Intonation: »Die Alltäglichkeit nimmt das Dasein [des Menschen] als ein Zuhandenes, das besorgt, das heißt verwaltet und verrechnet wird. Das ›Leben‹ ist ein ›Geschäft‹, gleichviel ob es seine Kosten deckt oder nicht¹⁹; »die Anderen [werden darin] lediglich noch als ›Nummer‹ behandelt [...]. Dieses ›rücksichtslose‹ Mitsein rechnet mit den Anderen, ohne daß es ernsthaft ›auf sie zählt‹ oder auch nur mit ihnen ›zu tun haben‹ möchte«. ²⁰

Spätestens in diesen Beschreibungen einer Entfremdung zwischenmenschlicher Beziehungen, darin der Andere – in den Worten von Emmanuel Levinas – vom Du zum Es, zu einem besorgbaren und verfügbaren Gegenstand wird und dadurch eine Begegnung von Angesicht zu Angesicht (*dans le face-à-face avec autrui*) ausbleibt²¹, wird Phänomenologie unweigerlich politisch. Damit möchte ich zu einem Abschluss dieser Einführung und zugleich zu einem letzten Anliegen kommen, welches in all den hier aufgeworfenen Problem-

¹⁹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993, 289.

²⁰ Ebd., 125.

²¹ Vgl. Levinas, Emmanuel, *Die Spur des Anderen. Untersuchung zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg 2007, 116 f.