

Hans
Blumenberg

Die
ontologische
Distanz

Suhrkamp

Hans
Blumenberg

Die
ontologische
Distanz

Suhrkamp

Hans Blumenberg

Die ontologische Distanz

Eine Untersuchung zur Krisis der philosophischen
Grundlagen der Neuzeit

Herausgegeben von Nicola Zambon

Suhrkamp

Zur optimalen Darstellung dieses eBook wird empfohlen, in den Einstellungen *Verlagsschrift* auszuwählen.

Die Wiedergabe von Gestaltungselementen, Farbigkeit sowie von Trennungen und Seitenumbrüchen ist abhängig vom jeweiligen Lesegerät und kann vom Verlag nicht beeinflusst werden.

Zur Gewährleistung der Zitierfähigkeit zeigen die grau gerahmten Ziffern die jeweiligen Seitenanfänge der Printausgabe an.

Um Fehlermeldungen auf den Lesegeräten zu vermeiden werden inaktive Hyperlinks deaktiviert.

eBook Suhrkamp Verlag Berlin 2022

Der vorliegende Text folgt der deutschen Erstausgabe, 2022

© Suhrkamp Verlag AG, Berlin, 2022

Der Inhalt dieses eBooks ist urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte vorbehalten. Wir behalten uns auch eine Nutzung des Werks für Text und Data Mining im Sinne von § 44b UrhG vor.

Für Inhalte von Webseiten Dritter, auf die in diesem Werk verwiesen wird, ist stets der jeweilige Anbieter oder Betreiber verantwortlich, wir übernehmen dafür keine Gewähr. Rechtswidrige Inhalte waren zum Zeitpunkt der Verlinkung nicht erkennbar. Eine Haftung des Verlags ist daher ausgeschlossen.

Umschlaggestaltung: Hermann Michels und Regina Göllner

eISBN 978-3-518-77409-0

www.suhrkamp.de

Inhalt

Cover

Titel

Impressum

Inhalt

Einleitung

Erster Teil Aufweisung und Entfaltung des Distanzproblems

§ 1. Die Infragestellung der Wissenschaftlichkeit der Philosophie

§ 2. Die Herkunft der wissenschaftlichen Selbstausslegung der Philosophie

§ 3. Die ontologische Entschiedenheit des wissenschaftlichen Gewißheitsentwurfes

§ 4. Die Radikalisierung des wissenschaftlichen Gewißheitsentwurfes in der Phänomenologie

§ 5. Das Distanzproblem der phänomenologischen Reduktion

§ 6. Die Umwendung des cartesisch-phänomenologischen Ansatzes

Zweiter Teil Durchblicke zur historischen Morphologie der ontologischen Distanz

§ 1. ›Mythos‹ und ›Logos‹

§ 2. Die sokratische Situation und der Logos

§ 3. Die metaphysische Festlegung der theoretischen Distanz

§ 4. Die Entmächtigung des kosmischen Logos

§ 5. ›Sehen‹ und ›Hören‹

§ 6. Die ›doppelte Wahrheit‹ und der Ursprung der Gewißheitskrise

§ 7. Die Selbstbehauptung der Vernunft vor der Gewißheitsfrage

§ 8. Die ontologische Entschiedenheit der ›Aufklärung‹ und das Erwachen des historischen Sinnes

Dritter Teil Gegenständigkeit und Inständigkeit als Termini der ontologischen Distanz

§ 1. Historische Vergangenheit und geschichtliche Gegenwart

§ 2. Die ursprüngliche Gestalt der philosophischen Frage

§ 3. Die Genesis des geschichtlichen Bewußtseins als originäre Gegenstandsbildung

§ 4. ›Welt‹ und Gegenstand

§ 5. Welt als geistige Leistung

§ 6. Die Grundlagen der phänomenologischen ›Welt‹wissenschaft in ihrer Ursprünglichkeitsproblematik

§ 7. Der Ertrag des phänomenologischen ›Horizont‹begriffes für die ›Welt‹thematik

§ 8. Die passive Genesis des Welthorizontes

Vierter Teil Die Endlichkeit des Denkens

§ 1. Der unendliche Entwurf der Phänomenologie als Anspruch geschichtlicher Unbefangenheit

§ 2. Der Zusammenbruch der universalen Vertrautheitsstruktur der Welt

§ 3. Die Destruktion der ontologischen Grundlagen des unendlichen Gewißheitsentwurfes

§ 4. Die Reduktion der Seinsvergessenheit und das neue Denken des Seins

Anhang

Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Strenge der Philosophie [Zwischenfassung von 1949]

Einleitung

Vierter Teil Die Endlichkeit der Philosophie

§ 1. Die ursprüngliche Fremdheit der ›Welt‹

§ 2. Die ›Reduktion‹ der Seinsvergessenheit und das Schicksal der Philosophie

§ 3. Dialogischer Vollzug als Krisis des andenkenden Denkens

§ 4. Die Strenge der Philosophie in ihrer Endlichkeit

Literatur

1. Werke Martin Heideggers

2. Werke Edmund Husserls

3. Weitere Literatur

Nachwort des Herausgebers

I.

II.

III.

IV.

Editorische Notiz

Bildnachweise

Namenregister

Fußnoten

Informationen zum Buch

Hans B l u m e n b e r g

D i e o n t o l o g i s c h e D i s t a n z

Eine Untersuchung zur Krisis der
philosophischen Grundlagen der Neuzeit

K i e l 1950

9 | Einleitung

Daß die Philosophie von der Bedrängnis der je gegenwärtigen geistigen Situation in Atem gehalten wird und ihre Probleme aus der Not des geschichtlichen Selbstverständnisses des Menschen vorgeworfen erhält, ist ihr selbst über weiteste Strecken ihrer Geschichte hin durch den Schein der Zeitentzogenheit ihrer Grundthemen verborgen geblieben. Hatte das Denken nicht schon am Anfang der für uns deutlichen Geschichte seine großen Fragen aufgeworfen – oder besser: aufgefunden – und sie in der inneren Zwangsläufigkeit des entfaltenden Nacheinanders von Problem, Lösung, Aporie durchgetragen? Gab es in irgendeiner anderen Disziplin eine auch nur entfernt vergleichbare Kontinuität? Sollte dies aber Schein sein – wo sollte man einen Standort finden, von dem aus er als solcher durchschaubar würde, da doch die Philosophie schon der äußerste aller denkbaren Standorte war? Die Geschichtlichkeit der ›Geschichte‹ der Philosophie mußte das verborgenste, vielleicht letzte Thema der Philosophie sein. Zu ihm gab es keinen methodischen Zugang, keinen Hinweis aus den Leerstellen eines Systems, nicht den Stoß einer Aporie; denn nirgendwo sonst ließen sich historische Zusammenhänge größter Tiefenerstreckung so geradlinig ins Zulaufen auf die jeweilige Gegenwart einrichten, so bestätigend zur Vorläuferschaft dienstbar machen wie hier. Das ist gewiß nicht bloßer Zufall oder Folge besonderer Gewalttätigkeit; es deutet darauf hin, daß ›Geschichte‹ der Philosophie sich wirklich auf den Grund einer Einheit beruft. Daß aber diese Einheit gerade nicht das war, als was sie je von den Philosophien und Systemen in Anspruch genommen wurde, nämlich der bloße Vorlauf auf die je aktuelle Gegenwart des Denkens – diese Einsicht konnte nur selbst als Erfahrung eines geschichtlichen Geschicks durchbrechen.

Die Geschichtlichkeit der Geschichte des Denkens konnte also nicht als Gegenstand unter Gegenständen des Denkens gedacht werden. In

welchem Stand sollte das Denken seine Geschichtlichkeit zum Gegen-
10 Stand vor sich bringen? Das ist etwas Grundverschiedenes von der historischen Besinnung und Berufung, in der sich ein Denken auf seine vergangenheitliche Herkunft bezieht. H e g e l s Philosophie der Geschichte der Philosophie war der letzte und der geschlossenste Versuch, die innere und wesentliche, gleichsam substantiale Einheit der Philosophiegeschichte als notwendigen Weg des Geistes zu sich selbst, d. h. in seine aktuelle Gegenwart, zu | S. 4 | begreifen, seit zuerst die griechischen Sophisten sich ausdrücklich in einen Vorlauf des Denkens eingerichtet, vielmehr diesen auf sich gerichtet hatten und Aristoteles im ersten Buch der »Metaphysik« den Bestand der Probleme als vorgegeben dargetan hatte. Immer war seither die Auffassung der Geschichte der Philosophie beherrscht von dem fraglosen Grundverständnis des Seins, das in ihr zur Sprache, zu seinem Logos kam, als des Letztbeständigen, ewig in sich Beruhenden, ehern Notwendigen. Und wenn schließlich im deutschen Idealismus Denken und Sein nur noch die Aspekte des Absoluten waren, dann mußte das Denken in seiner Geschichte den ehernen Notwendigkeitscharakter des Seins vollends in sich aufnehmen: Denken und Wesen waren eins.

Die Geschichtlichkeit seiner Geschichte konnte dem Denken, über dessen Sinn und Möglichkeit solcherart entschieden war, nur w i d e r f a h r e n . Dieses Widerfahrnis hat nicht die Art der Aporie, in der das Denken vor diesem oder jenem nicht weiter weiß und die es als Problem eines Noch-nicht des Wissens aufnimmt, sondern radikaler die der V e r l e g e n h e i t um sich selbst. Das Denken sucht solche Verlegenheit ins Gegenständliche abzuschieben und dadurch in den vertrauten Raum geübter Bewältigung zu versetzen. Diese Situation ist sehr deutlich an dem Versuch D i l t h e y s abzulesen, durch eine Kritik der historischen Vernunft die im Historismus unabweisbar gewordene Frag-»Würdigkeit« der Geschichte der Philosophie darin aufzufangen, daß zwar nicht mehr eine durchgängige Einheit im Gange des Geistes als notwendige Struktur aufrechterhalten, statt dessen aber die Notwendigkeit in archetypische Grundkategorien möglicher

Geistesgeschichte überhaupt verlegt wurde. Der Dienst, den Kant der Rettung der Notwendigkeitsstruktur der Realität geleistet hatte, sollte derart auf die Geschichte übertragen werden. Daß dieses Unternehmen nicht fundamental genug angesetzt und im Absehen verfehlt war, wurde durch Heidegger zu ¹¹ voller Klarheit gebracht. Bei ihm wird die Geschichtlichkeit des Denkens gerade darin als Widerfahrnis angenommen, daß das Denken selbst hinsichtlich seiner bis dahin fraglosen Zulassung als letzter ›Träger‹ seiner Geschichte in Frage gestellt wird. Notwendig fällt damit die Frage auf das Sein zurück; die Radikalisierung der Verlegenheit des Denkens geht auf die Frage nach dem ›Sinn von Sein‹ zurück. Diesen Rückgang zu ermöglichen, ist der Dienst, den die Existentialanalyse zu leisten hat: Sie durchbricht an der Phänomenologie des Daseins die traditionelle Festlegung des Seins auf Wesensnotwendigkeit, auf in sich beruhenden | S. 5 | Bestand.

Dieser Durchbruch durch die traditionelle Ontologie vollzieht sich nicht in der Inanspruchnahme methodischer Freiheit, in dem Beziehen einer neuen Einstellung des Denkens. Er läßt sich vielmehr charakterisieren als das Durchhalten einer geschichtlichen Situation bis in ihre Auslegung hinein. Diese Situation ist die der kritischen Wendung, die es mit dem Seinsverständnis der Neuzeit im ganzen genommen hat. Die Wendung ist prägnant markiert durch die Krisis der Phänomenologie Edmund Husserls, aus der das Denken Martin Heideggers entspringt. Darstellung, Einordnung und Auslegung dieser Krisis ist das vornehmliche Thema der ansetzenden Untersuchung. Die Einleitung hat anzuzeigen, mit welchem Recht und mit welcher Anwartschaft auf sachliche Vertiefung solches Ansetzen erfolgt.

Vom mehr oder weniger deutlichen Bewußtsein, in der Krisis der Neuzeit zu stehen, ist die Gegenwart erfüllt. Was bedeutet hier der Begriff der ›Krisis‹? Er bedeutet, daß das fraglos Selbstverständliche, auf dem eine ganze Epoche aufruhte, sich nicht mehr von selbst versteht. Es wird aber nicht nur problematisch, gegenständlich für Zweifel und Diskussion, dem Versuch der Korrektur ausgesetzt, sondern es entzieht sich radikal, wird nichtig. Diese Ver›nichtung‹ trifft der Name des Nihilismus.

Anfänglich nur auf den Verfall der religiösen Bindungen und der moralischen Werte gewendet,^[1] erwies er sich alsbald für ein viel umfassenderes Phänomen als zutreffend: für die *annihilatio* des Wirklichkeitsbodens der Neuzeit im ganzen. Die Depotenzierung der Bindungen und Normen zeigt nur an, daß der Grund von Wirklichkeit, auf den ihre Verbindlichkeit bezogen ist, entzogen wurde. Nur Wirklichkeit kann den Menschen auf ein Sollen hinstellen, nur in der Dichte und Unaufhebbarkeit ihrer Selbstbezeugung können Werte, Ziele, Sinngehalte als verpflichtend erfahren werden. Wenn Nietzsche die Überwindung des Nihilismus in der Idee der ewigen Wiederkunft des Gleichen ermöglicht sieht, die der Verflüchtigung aller Sinngehalte des Lebens ein ›neues Schwergewicht‹ entgegensetzt, so ist in dieser Konzeption zwar die Einsicht in das ontologische Fundament von Verbindlichkeit wirksam, ebenso aber ist noch die Geschichtlichkeit des Geschickes der Neuzeit darin unterschätzt, daß ein hypothetischer Rückgang auf das kyklische Verständnis des Seinsgeschehens, wie es der Antike eigen war, als mächtig genug angesehen wird, | S. 6 | ihm Einhalt zu gebieten.^[2] Die Krisis der Neuzeit kann nur verstanden werden aus dem Rückgang auf den Ursprung der Neuzeit; zugleich damit aber gibt erst die Krisis den Ursprung in seiner Geschichtlichkeit frei. Wie ist das zu verstehen?

Es hat lange zu den Selbstverständlichkeiten gehört, die sich keinem Bedenken mehr anboten, daß wir in der ›Neuzeit‹ leben und daß dieser Name den Anspruch einer Endgültigkeit birgt, die ein Zeitalter danach gar nicht mehr zu denken offen läßt. Von dieser Perspektive aus sind zwar noch ›Altertum‹ und ›Mittelalter‹ Epochen, aber das Epochale ist eben nur das Vorläufige der Geschichte, das auf die ›moderne‹ Zeit – nämlich die nach dem Modus, dem endgültigen Maß geartete Zeit – verläuft und sich in ihr aufhebt. Es ist kein bloßer perspektivischer Umstand, daß eine neue Epoche schon hinsichtlich der Benennung in Verlegenheit kommen müßte; es darf sie gar nicht geben, wenn das hier waltende Selbstbewußtsein nicht *ad absurdum* geführt werden soll. ›Epochen‹ sind das der Geschichte nur Zufällige, das

sich in nicht endende Einheit aufhebt, wenn die Geschichte zu ihrem Wesen gefunden hat. Wie es aus der Gewißheitsnot des zerfallenden Mittelalters ¹³ zur Bildung dieses Geschichtsbewußtseins und dieses unbedingten Anspruches gekommen ist, wird ein entscheidendes Thema des zu gebenden historischen Durchblickes sein müssen. Hier ist nur anzudeuten, welche ver›nichtende‹ Enttäuschung des ›modernen‹ Selbstverständnisses aufbrechen mußte, wenn auch nur Anrücken oder Möglichkeit einer Endigung der Neuzeit sichtbar wurden. Die Vehemenz des Nihilismus, die unsere Gegenwart bedrängt, bezeugt das Offenbarwerden ebendieses enttäuschend-vernichtenden Faktums, daß auch die Neuzeit nur Epoche ist. Ebendies ist das Widerfahrnis, das das Denken inmitten seiner Fraglosigkeiten in Frage stellt: die Endlichkeit des ins Unendliche Entworfenen, der Abbruch des Absoluten, die Epoche des End-gültigen, mit einem Wort: die Geschichtlichkeit der Geschichte. Hier, am Fraglosen, muß die Frage angenommen werden; und es kommt nicht zuletzt darauf an, hier in den Blick zu bekommen, was ›Frage‹ denn im ursprünglichen Sinne heißt. Daran darf die Untersuchung nicht vorbeigehen.

Aber ist dies alles nicht schon bestens aufgehoben in der philosophischen Disziplin, die ›Geschichtsphilosophie‹ genannt wird? Nun, dieser Name enthält, daß wir es hier mit einer ausgegrenzten ›Region‹ des Wirklichen zu tun hätten, wie die Naturphilosophie mit der Natur, die Anthropologie mit dem Menschen usw. | S. 7 | Ontologie ist hier immer nur regionale Ontologie. Das Widerfahrnis der Geschichtlichkeit der Geschichte aber soll die Radikalisierung auf eine ›Fundamentalontologie‹, wie Heidegger sagt, herausgefordert haben? Das ließe sich nur dann rechtfertigen, wenn ›Geschichte‹ und Sein mehr, ja entscheidend mehr miteinander zu tun hätten als etwa ›Natur‹ und Sein, wenn Geschichtlichkeit in das ›Wesen‹ des Seins selbst gehörte, es als Sein des Seienden im ganzen bestimmte oder gar der rechte Name dieses Ganzen wäre. Und das ist in der Tat der Grundzug des Denkens, das sich dem Widerfahrnis der Krisis der Neuzeit zu stellen sucht; Heidegger hat dies neuestens formuliert als die Notwendigkeit, das *Wesen der*

Geschichte... aus dem Sein selbst zu denken.^[3] Diesem Anspruch unterzieht sich die vorliegende Untersuchung; aber nicht, indem sie sich einer These unterwirft, sondern indem sie den Anspruch selbst aus seinem Ursprung nachzudenken versucht.

¹⁴ Mit dem Titel der ›Geschichtsphilosophie‹ war dem traditionellen Komplex der philosophischen Thematik ein zweifelhafter Bereich zugefallen. Noch das Denken der Aufklärung hatte *cognitio historica* und *cognitio philosophica* streng geschieden und der ersten die Sphäre des nur Faktischen, des den Rang wahren Seins Verfehlenden zugeordnet. Das Seinsverständnis, das überhaupt den Hinblick auf Geschichte im Kern des philosophischen Fragens zulassen konnte, erweist sich schon darin als ein radikal gewandeltes. Diese Wandlung des Seinsverständnisses gründet sich auf die Wendung, die es mit der Neuzeit genommen hat. Die Wendung, obwohl sie mit der unverstandenen Härte des Faktums widerfährt und sich ableitender Begründung, wissenschaftlicher *demonstratio per causas* versagt, dennoch im Denken auszuhalten, das heißt: ihren Seinsgrund aufzuweisen, erfordert, aus der traditionellen Fixierung der *cognitio philosophica* entschlossen auszubrechen. Als philosophisches Vorgehen aber wird dies ein rechtfertigendes sein müssen, das heißt: Jene Fixierung der *cognitio philosophica*, die Sein und Geschichte ineins zu denken ausschloß, muß selbst zunächst auf ihren Seinsgrund zurückgedacht werden. Ursprung und Krisis der Neuzeit sind e i n Thema; in ihm wird die Neuzeit als geschichtliche Epoche gesehen. Darin aber ist wieder freigegeben, Geschichte wesentlich von der Epoche her zu verstehen, die Geschichtlichkeit in der W e n d e jeweils eines Ganzen von Sinn zu begreifen. Damit greift die Untersuchung, vom Geschick der Neuzeit, ihrem Ursprung und ihrer Krisis herkommend, auf das Thema ›Geschichte‹ als ganzes über; | S. 8 | die vorbereitend aufgewiesenen und entfalteten Kategorien der Interpretation geschichtlichen Ursprungs und geschichtlicher Wende haben sich in einem umfassenderen Horizont auf ihre ontologische Triftigkeit hin zu bewähren. Die Deskription der ›Epoche‹ als Einheit eines Sinnganzen führt auf das Problem der ›Welt‹; unter diesem Titel gewinnt die zuvor

nur angekündigte Einheit ›geschichtsphilosophischer‹ und fundamentalontologischer Fragestellung erst ihre volle Deutlichkeit. ›Deutlichkeit‹ besagt in philosophischer Absicht: Herausbildung der zureichenden kategorialen Mittel der Interpretation. In dieser Richtung versucht die vorliegende Untersuchung Boden zu gewinnen; inwiefern das Wesen der Geschichte aus dem Sein selbst gedacht werden kann, soll mit dem Organon der ›ontologischen Distanz‹ profiliert werden¹⁵. Wenn dabei von den ›Termini‹ dieser ontologischen Distanz als Gegenständigkeit und Inständigkeit die Rede ist, so soll darin keine neue ›Typologie‹ der Geschichte aufgemacht werden. So weit sich im voraus andeuten läßt, was die Untersuchung an diesen Namen gewinnen kann, wäre etwa zu sagen: Die Geschichte ereignet sich ›im‹ Sein – also nicht nur in wechselnden und kausal erklärbaren Konstellationen von Seiendem –, aber dies derart, daß das Sein weder nur das Umgreifende der Geschichte wäre noch aber sich in ihr je als es selbst preisgibt und erschöpft. Dies zu bedenken, liegen Metaphern des Raumes am nächsten; bewußt werden daher Gegenständigkeit und Inständigkeit als ›Termini‹ der ontologischen Distanz gefaßt, und ebenso bewußt wird die Mehrdeutigkeit des Distanzbegriffes selbst der Justierung durch den jeweiligen Zusammenhang überlassen. Mißverständlichkeiten der Namen könnten vor allem durch den Gang der Untersuchung nahegelegt werden, die sich von der Bedrängnis des kritischen Verfalls der neuzeitlichen Gewißheit auf den Weg bringen läßt, deren Absehen aber doch darauf geht zu verstehen, welches das Wesen der Geschichte vom Sein her ist, um dann von diesem Verständnis aus die Krisis der Neuzeit am Paradigma der Phänomenologie Husserls begründeter zur Sprache bringen zu können. ›Gegenstand‹, zum Beispiel, ist daher nicht von vornherein in die Subjekt-Objekt-Vorstellung der Neuzeit einzuordnen, auch wenn der Begriff aus diesem Bezirk entfaltet wird.

Was die Untersuchung will, mag sich noch bestimmter abheben, wenn sie in den Zusammenhang des philosophischen Bemühens der Gegenwart hineingestellt wird. Die Kernstücke der Arbeit waren bereits abgeschlossen, als Heidegger in den »Holzwegen« wesentliche

Weiterführungen des bisher nur sporadisch Angedeuteten vorlegte. | S. 9 | Man kann sagen, daß der Begriff der ›Seinsgeschichte‹ geradezu den roten Faden ausmacht, der durch die in dem Buch zusammengefaßten und thematisch sehr divergenten Einzelstücke hindurchläuft. Vor allem dem Stück »Die Zeit des Weltbildes« steht die Absicht dieser Untersuchung nahe, indem auch sie sich dem Anspruch unterwirft, die *Wahrheit der eigenen Voraussetzungen* in die nur irgend mögliche Schärfe der Fragwürdigkeit zu rücken.^[4] Heidegger sucht die auf den ersten Blick diffu¹⁶sen Phänomene der Neuzeit aus der Einheit eines Sinnganzen, und das heißt: als geschichtliche Epoche zu begreifen. Die Epoche aber entsteht nicht aus dem ›nächsten Schritt‹ eines linearen Geschichtsverlaufes, in gradueller Differenz zum Vorhergegangenen, sondern sie entspringt aus der Wende, die das Ganze des Seienden in seinem Sein nimmt. Diese Wende gilt es zu begreifen; sie wird nicht vom Denken heraufgerufen, sondern das von ihr herausgeforderte Denken hat sich in ihr ›einzurichten‹. Solches Sich-einrichten hat die Gestalt des ›Entwurfes‹. *Der Entwurf zeichnet vor, in welcher Weise das erkennende Vorgehen sich an den eröffneten Bezirk zu binden hat.*^[5] Dieses Sich-binden an das je geschichtlich Eröffnete, innerhalb dessen Erkenntnis verwirklicht werden kann, nennt Heidegger die *S t r e n g e der Forschung*; Strenge ist der Begriff für das Verhältnis von Geschichte und Erkenntnis, ein Begriff, der sich unter historisch wechselnden Namen verbirgt. Strenge als Bindung an den Entwurf des sich in seinem geschichtlich eröffneten ›Raum‹ einrichtenden Denkens wird mit dem Einrücken der Geschichte in den Kern ontologischer Problematik notwendig zur erstrangigen Fragwürdigkeit des philosophischen Fragens selbst, die zunächst den Begriff der neuzeitlichen Fixierung auf szientifische ›Exaktheit‹ zu entreißen hat. Die Infragestellung des Charakters der Philosophie als ›strenger Wissenschaft‹, von der als einem vorgefundenen Faktum unsere Untersuchung ihren Ausgang nimmt und ihr Problem entfaltet, wird von diesen Zusammenhängen her weiter erhellt und in ihrer Unumgänglichkeit tiefer begründet.

Das Sich-einrichten des Entwurfes ist zugleich ein Standfassen gegen das Widerfahrnis der geschichtlichen Wende; diesem Standfassen entspringen *S e l b s t s t a n d* der Vernunft und *G e g e n s t a n d* des Seienden. Heidegger nennt dies das ›Ausmachen‹ dessen, was für das entworfene Erkennen überhaupt als gewisse Gegebenheit zugelassen werden kann; in diesen *Grundriß* der Gegenständlichkeit wird das Seiende gleichsam *hineingesehen*.^[6]

| S. 10 | Diesem Phänomen der originären Gegenstandsbildung, des ansetzenden Standfassens zu der Distanz von Selbststand und Gegen¹⁷stand sind wesentliche Analysen des dritten Teils dieser Arbeit gewidmet. Wenn dabei der Ausdruck ›Z u r ü c k w e r f u n g‹ bevorzugt gebraucht wird, so geschieht dies in bewußter Gegenstellung zu dem phänomenologischen Generalbegriff ›R e d u k t i o n‹, der den methodischen Willen, die Freiheit der Einstellung, die Technik des Ansetzens und Vorgehens impliziert; wogegen unser Begriff geltend machen soll, daß ursprüngliche Gegenstandsbildung als Phänomen der ontologischen Distanz zwar ›Methode‹ und ›Einstellung‹ als zu sichtende und adäquat auszubildende, zur ›Strenge‹ zu perfizierende Möglichkeiten *e r ö f f n e t*, aber gerade darum nicht selbst als schon methodisches Geschehen gedeutet werden darf. Exemplarisch wird dies abgelesen an dem Fundierungsverhältnis von Geschichte und Historie; auch dafür findet sich nun der programmatische Satz bei Heidegger: *Gegenständlich kann die Geschichte nur werden, wenn sie vergangen ist*.^[7] In der Thematik ›Welt und Gegenstand‹ finden diese Analysen ihre ontologische Verwurzelung. Darin, daß schließlich nur *i s t*, was Gegenstand sein kann, vollendet sich die ontologische Distanz als Gegenständigkeit. Heidegger hat den Begriff des ›Weltbildes‹ als Paradigma der neuzeitlichen Gegenständigkeit gewählt, und in der Tat repräsentiert sich hierin ein äußerster Terminus ontologischer Distanz: ›Welt‹ als das Worin der Inständigkeit wird als ›Bild‹ zu dem, was man vor sich stellen, ›vorstellen‹ und worüber man derart verfügen kann.^[8] Schärfer noch hinsichtlich des Charakters der Verfügbarkeit, des Konstruktiven mag

diese Signatur der Neuzeit im Begriff des ›S y s t e m s ‹ ausgeprägt sein, in dem sich die *omnitude entis* befassen läßt.

Die Herausarbeitung des Ursprungs der Neuzeit als Epoche und die Abtragung des Selbstverständnisses, das Denken habe sich in dieser Wende aus der Metaphysik in sein endgültiges Wesen befreit, ist vorangetrieben worden durch eine Untersuchung von Karl U l m e r , die die Bewegungslehren von Aristoteles und Galilei konfrontiert.^[9] Dabei kommt es Ulmer darauf an, über die bloße Darstellung der neuen Na¹⁸turansicht und ihrer Erkenntnismethoden hinaus diese selbst wiederum auf die *grundlegenden Begriffe von Wahrheit, Wissen und Sein* zurückzuführen. Es ist für Ulmer ganz fraglos, daß die geschichtliche Wende als Wandlung des D e n k e n s sich radikal begreifen läßt und daß der Beweggrund dafür nur im Denken selbst liegen kann, dessen Epochen nichts anderes | S. 10 a | als sein Zu-sich-selbst-kommen sind.^[10] Obwohl also Ulmer selbst deutlich macht, daß die Selbstausslegung des neuzeitlichen Geistes als Freiheit von der Metaphysik für die Wissenschaft nicht standhält, daß das neue Denken im Bereich der Metaphysik – wenn auch einer gewandelten – verbleibt, das heißt: in seiner vermeintlichen Autarkie des Wissens doch auf ein grundgebendes Seinsverständnis bezogen und an dieses gebunden bleibt, trotz dieser Ergebnisse seiner eigenen Untersuchung ist für ihn die *Idee von Sein* nichts weiter als das *logische Mittel, um sicheres und damit wahres Wissen zu gewinnen*.^[11] Das Ergebnis, daß der Ursprung der Neuzeit keine Evolution, sondern eine Metakinese des ›Denkens im ganzen‹ sei, bleibt so lange nur eine historisch-geistesgeschichtliche Feststellung, wie nicht an die das Problem erst ins Philosophische übersetzende Frage herangegangen wird, was denn diese ›Ganzheit‹ des Denkens, das doch immer nur das je meinige und kein ›epochales‹ ist, bedeute, und wie dieses Ganze dazu komme, sich selbst umzuwerfen in eine radikal gewandelte Epoche seiner selbst. Worin denn ist das Denken mehr als ein Inbegriff der Gedanken je eines ›Subjekts‹ und woher ist es als ›Denken im ganzen‹ geschichtlich? Läßt man mit Ulmer den Wandel des Denkens die Idee des Seins jeweils ›bestimmen‹, so unterwirft man sich von vornherein im Auslegen der

Neuzeit selbst derselben, indem man notwendig die idealistische Konsequenz übernimmt. Eine ›neue Metaphysik‹ als Ursprung, Wesen und innerer Zusammenhang des modernen wissenschaftlichen Denkens ist zwar der ›Entwurf‹, behilfs dessen sich das Denken in dem ihm ›eröffneten‹ Bereich einrichtet, aber doch nur in Erwiderung darauf, daß es sich in dieser Offenheit und den durch sie erschlossenen Möglichkeiten vorfindet, selbst durch sie ›bestimmt‹ wird, im Sich-einrichten Stand zu fassen. Schon hier deutet 19 sich an, was wir immer wieder zu berühren haben werden, daß es nicht nur eine alternative Position der Auslegung (etwa nach dem Schema ›Idealismus – Realismus‹), sondern eine wirkliche Radikalisierung ist, das Wesen der Geschichte ontologisch zu denken, also *das Wesen des Zeitalters aus der in ihm waltenden Wahrheit des Seins zu begreifen*.^[12]

Im Freiwerden dieser Radikalisierung konzentriert sich das Verständnis der Krisis der Husserlschen Phänomenologie. Denn die Metaphysik, auf die Husserls Philosophieren zuläuft, ist gerade der vielleicht letzte und kühnste Versuch, im Denken haltmachend dennoch das Ganze des Seins zu begründen. Zwar erkennt auch Husserl die Neuzeit als Epoche, und er sieht das Problem, sie als | S. 10b | ein Ganzes des Denkens zu erklären. Seine Lösung ist eindeutig, indem sie die Bestimmung der Epoche aus dem Wandel des Denkens in ihre letzte Konsequenz führt: der Ursprung der Epoche ist *universale Sinnverwandlung* als *Urstiftung* der transzendentalen Subjektivität.^[13] Es zeichnet sich hier die wesentliche Aufgabe dieser Untersuchung ab: die Krisis der Grundkonzeption der Phänomenologie, die wir als ›Haltmachen im Denken‹ vor dem Problem der Geschichte charakterisieren könnten, als Kritik nachzuvollziehen, zugleich aber zu versuchen, dies nicht als Ende, sondern kraft der schon angebrochenen Wende geschehend zu erhellen. Der Begriff der ›ontologischen Distanz‹ steckt gleichsam den Raum ab, auf den der Name der Wende doch bezogen ist und von dem her er deshalb interpretiert werden kann.

Der Sinngehalt von ›Geschichtlichkeit‹ ist mit dem ontologischen Schema des Gegensatzes von Sein und Werden, wie es die Metaphysik der Antike ausgebildet hat, nicht zureichend zu fassen. Durch die Aufhebung

des klassischen Begriffes von ›W e s e n ‹ als unverwandtem konstitutiven ›Bestand‹ des Seienden fällt ›Geschichte‹ noch nicht *eo ipso* dem ›W e r d e n ‹ und den ›übrigen Kategorien‹ außerhalb der Substanz zu; sie ist weder bloßer ›Fluß‹ des Faktischen noch ein morphogenetisch-entelechiabler ›Prozeß‹. Sie liegt als ontologisches Thema überhaupt nicht in Reichweite der klassischen Kategorien der Metaphysik. Des²⁰halb kann auch der Begriff der Z e i t , der ohne Bruch auf dem Boden dieser Metaphysik entwickelt ist, keinen Ansatz zum Problem der Geschichtlichkeit enthalten. Diese Überlegung war bestimmend dafür, die ganze hier zu führende Erörterung aus dem Bereich der Begrifflichkeit von *essentia* und *existentia* herauszunehmen, obwohl Untersuchungen zu diesen beiden Begriffen zuerst auf die jetzt andringenden Fragen hingeführt hatten. Wir glauben auch nicht, daß sich das Neue in Heideggers Denken aus dem Schema des Gegensatzes von Essentialontologie und Existentialontologie bestimmen läßt, wie eine Darstellung von Max M ü l l e r es unternimmt.^[14] Freilich steht dieses Schema in einem engen Zusammenhang zur Problematik der ontologischen Distanz, aber in einem Fundierungszusammenhang. Diese Differenz wird auch bei Müller deutlich in der Unterscheidung von ›Existenz‹ und ›Ek-sistenz‹ im Anschluß an Heidegger: *Existenzialismus ist Wesensphilosophie mit negativen Vorzeichen und daher nur von ihr aus und in ihr begreifbar... Ek-sistenzphilosophie aber als der Versuch des Vollzuges neuer Erfahrung ist positiv, überhaupt nicht formal widerlegbar, sondern nur durch tiefere* | S. 10 c | *Erfahrung überholbar.*^[15] Was hier als ›neue Erfahrung‹ bezeichnet wird, gilt es auszulegen, und zwar dahingehend, daß das ›Neue‹ der E r f a h r u n g doch als das ›Alte‹ des S e i n s , nämlich als seine Geschichtlichkeit, denkbar wird. Daß dies ›Alte‹ j e t z t in seiner Neuheit der Erfahrung so andringlich-unausweichlich auftritt, daß selbst die Philosophie um seine Auslegung nicht herumkommt, ja, um diese überhaupt leisten zu können, sich des beharrlichsten Erbes an Kontinuität und Tradition zu entäußern gezwungen ist, bedeutet nicht zugleich schon, daß es überhaupt noch nicht erfahren worden sei; geschichtliche E r f a h r u n g und

kategoriale A u s l e g u n g klaffen gerade in der gründigsten Dimension weit auseinander. Der historische Durchblick hat nicht zuletzt auch die Funktion, hierfür wenigstens Anzeichen aufzuführen. Stellt man nun aber die Auslegung dieser ›neuen Erfahrung‹ als Ontologie der Ek-sistenz jener klassischen Ontologie der Essenz entgegen, so drohen solche Zusammenhänge un²¹terzugehen vor dem Schein, den die Namen erwecken, daß sich ›die Geschichte‹ hier t e i l t . Die E i n h e i t ihres G r u n d e s , auf den zu kommen letztes Anliegen des Denkens sein muß, nämlich das S e i n in seiner geschichtlichen W a h r h e i t , zerfällt. Es entsteht der Anschein, man könne auf ein und derselben Ebene, wenn auch in zeitlicher Differenz, Ontologie auf zwei Weisen treiben, gleichsam von zwei Aspekten aus; von da ist es nur ein Schritt, diese beiden Weisen als ›methodische‹ und damit wählbare Möglichkeiten mißzuverstehen. Diesen Mißverständlichkeiten sucht der Begriff der ›ontologischen Distanz‹ zu entgehen, indem er die Einheit des Grundes der Geschichte nicht außer acht läßt. Freilich muß auch dieser Begriff sich immer wieder dagegen wehren, daß ›Distanz‹ nicht als methodische ›Einstellung‹ verdeutet wird, die sich auf das erkennende Subjekt bezieht, ebenso wie dagegen, daß der Begriff mit Bezug auf seine entfaltende Herleitung aus den Strukturen des neuzeitlichen Denkens von vornherein als geistesgeschichtliche Kategorie für ebendieses, also namentlich für die Subjekt-Objekt-Konzeption, beschlagnahmt wird. Das Verständnis und der kategoriale Wert des Begriffes gehen verloren, wenn diesem von Anfang an seine ›Plastizität‹ genommen wird, die erst nach und nach in bestimmtere Form übergehen soll. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Ontologie des Wesens und Ontologie der Ek-sistenz wohl in den ›Termini‹ der ontologischen Distanz fundiert sind, daß aber diese Namen nicht ausreichen, die Kategorie des Verstehens herzugeben, die solche extremen ontologischen | S. 10 d | Positionen in ihrer Gegenstellung als a u c h in ihrer gründigeren Einheit erfassen läßt. Erst eine solche Einheit des geschichtlichen Grundes erlaubt, etwa einen solchen Begriff wie den des ›Verfallens‹ als ›ontologischen B e w e g u n g s begriff‹ nachzuvollziehen. Die räumliche Metaphorik der Fassung dieses Grundes

ist dabei vorausgesetzt; man könnte vergröbernd sagen, daß die klassische Ontologie als Wesensontologie die Gestalt des Seienden, als Existenzontologie die innere ›Motorik‹ des menschlichen Daseins im Blick hat, daß das Sein und Geschichte einende Denken aber sich dem ›Spielraum‹ hierfür zuwendet und seine ›Räumlichkeit‹ als Dimension geschichtlicher Metakinetik abzusehen und zu terminieren sucht.

Diese Metaphorik, die seit Parmenides der Philosophie nicht fremd ist, darf freilich nicht zu einer Art ›Mechanik‹ der Seinsgeschichte gepreßt 22 werden, die in Gesetzen aufgeht und Antizipationen zuläßt. Was das Sein je geschichtlich sein läßt, welcher Sinn je das Seiende beherrscht, dafür ist *I n t e r p r e t a t i o n* der einzige Ausweis. Deshalb gilt ein letzter Vorbehalt der Einleitung dem Mißverständnis, das die ›Termini‹ der ontologischen Distanz, die in den Namen ›Inständigkeit‹ und ›Gegenständigkeit‹ gefaßt werden, als *I d e e n* der Geschichte nehmen könnte; das Vorstellungsmäßige in diesen Namen hat nicht das Recht des Bezuges auf ›Gestalt‹, sondern auf Grenze, die jenen ›Spielraum‹ terminiert und so verstehen läßt, was ›ontologische Bewegung‹ überhaupt heißen kann. Es kommt also nicht darauf an, ob es so etwas ›gibt‹; denn diese Fragestellung bewegt sich schon unter Seiendem und beachtet nicht den ›Spielraum‹ des Seins, in dem solches möglich ist. Wenn z.B. Heidegger neuestens davon spricht, daß die neuzeitliche Steigerung des Bewußtseins in eins ein ›Steigen‹ des Standes und des Gegenstehens der Gegenstände bedeutet, so daß *der Mensch der Welt gegenüber steht*,^[16] so glauben wir, daß in solcher Deutung die Kategorie der ontologischen Distanz schon im Spiele ist, zumal wenn die ›Benommenheit‹ als Gegenbegriff für ›Bewußtsein‹ und damit Gegenständigkeit auftritt und darin die Inständigkeit impliziert.

Die einleitenden Ausführungen mußten manches vorwegnehmen, was hier den Charakter unvermittelter Plötzlichkeit und Gewaltsamkeit zu haben scheint. Die nun ansetzende Untersuchung wird all diesem den Platz anzuweisen suchen müssen, wo es im ungebrochenen Nachvollzug angetroffen werden kann. | S. 11 |

23 Erster Teil

Aufweisung und Entfaltung des Distanzproblems

25 § 1. Die Infragestellung der Wissenschaftlichkeit der Philosophie

Der Anspruch der Philosophie, als ›Wissenschaft‹ vollzogen und anerkannt zu werden, ist nicht nur von außen, das heißt: von den Positionen der Wissenschaften und ihres je exemplarischen Ideals wissenschaftlicher ›Strenge‹ her, umstritten und bestritten. Das wäre schon nach dem, was einleitend umrissen worden ist, keine legitime Anfechtung. Aber auch in der philosophischen Besinnung selbst ist die fraglose Geltung dieses Anspruches erschüttert. Darin gibt sich zweifellos die Durchbrechung einer Faszination kund, die von der Philosophie nicht ›aus eigener Kraft‹ geleistet worden ist, sondern erst mit der Enttäuschung der Zeit am Gesamt›werk‹ der Wissenschaft möglich wurde. Sicher ist der letzte Grund jener Faszination der Philosophie durch die ›exakten‹ Wissenschaften darin zu suchen, daß in diesen der Grundantrieb der neuzeitlichen Philosophie sich so überwältigend und so endgültig zu bewähren und zu verwirklichen schien, daß jene selbst von dem aus ihr Entsprungenen gleichsam aufgesogen und entrechtet wurde. Denn wo war je der Philosophie in ihrer Geschichte eine so glänzende Bestätigung zuteil geworden, wo hatte sie je über so starke Mittel, zur Anerkennung ihrer Ideen zu zwingen, verfügen können? So kam es zu jener wahrhaften ›Ausraubung‹ der Philosophie, deren ureigenste Bereiche sich nach und nach verselbständigten und unter das Ideal exakter Wissenschaftlichkeit stellten, wie z. B. die Psychologie.

Man darf also nicht ohne weiteres und auf Grund des bloßen Faktums die Infragestellung der Wissenschaftlichkeit der Philosophie schon als eine Wiedergewinnung ihres ›Selbstbewußtseins‹ werten. Die Flucht in die

Unwissenschaftlichkeit hat ja auch auf breiter Front eingesetzt und ist alles andere als eine Bekundung von sicherem Selbstbewußtsein. Aber wenn irgendwo überhaupt ein Fußfassen erkennbar werden soll, so müßte es sich im Raume des philosophischen Denkens anzeigen. Die Abwerfung der | S. 12 | szientifischen Faszination k a n n die Freigabe dieser Möglichkeit bedeuten. In welcher Weise, das ist zu untersuchen.

²⁶ Daß also die Infragestellung der Wissenschaftlichkeit der Philosophie nicht einfachhin als unfruchtbarer Skeptizismus oder Agnostizismus abgetan werden kann, daß hier mit echter Vor-Sicht der freiwerdenden Möglichkeit geurteilt werden muß, ergibt sich aus dem Gesagten. Daß solche Infragestellung der szientifischen Faszination der Philosophie gerade dort ihren ersten Ansatz erfahren hat, wo die Forderung der ›Philosophie als strenge Wissenschaft‹ mit einzigartiger Prägnanz in unserem Jahrhundert wieder gestellt worden ist, das verweist nicht nur auf die philosophische Legitimität dieser Problematik abseits aller literarischen Leichtfertigkeit, sondern auch auf die Verführungen zu vorschnellem Urteilen und Festlegen, die hier mit der Vieldeutigkeit der Namen gegeben sind. Es gibt freilich einen Sinn von ›Wissenschaftlichkeit‹, der so originär philosophisch ist, daß ihn die Philosophie vielleicht gar nicht verleugnen kann; wenn aber hier von der Faszination der ›Wissenschaftlichkeit‹ gesprochen wird, so ist die Unterwerfung der Philosophie unter das Ideal der wissenschaftlichen Methoden, der Erkenntnischaraktere, der Exaktheit und Strenge gemeint, die sich faktisch und aus dem sachlichen Bedürfnis und den materialen Möglichkeiten der modernen Wissenschaftsdisziplinen, zumal der naturwissenschaftlichen, herausgebildet haben. Insofern freilich die Philosophie in diesen Wissenschaften die Bestätigung und Vollstreckung ihres eigenen Entwurfes von absoluter Gewißheit gesehen und beansprucht hat, greift die Faszination auf jenen ursprünglichen Wissenschaftsbegriff über, damit aber auch ihre Erschütterung. Es wird darauf ankommen, den Zusammenhang, das Fundierungsverhältnis von philosophischem Entwurf der ›Wissenschaft‹ und faktischer Entwicklung

der ›Wissenschaften‹ zu untersuchen, um hier die Prägnanz der Begriffe wiederzugewinnen.

Erst dann wird man absehen können, was die Forderung an das philosophische Denken, *die ungemäße Absicht auf ›Wissenschaft‹ und ›Forschung‹ fallen zu lassen*,^[17] bedeuten kann. Und ob es nur eine bestimmte Selbstausslegung des Denkens, nämlich die *technische* ist, wodurch die Philosophie in die *ständige Notlage* geraten ist, *vor den ›Wissenschaften‹* 27 *ihre Existenz ... rechtfertigen zu müssen*.^[18] Was sie dadurch am sichersten vollziehen zu können meine, *daß sie sich selbst zum Range einer Wissenschaft erhebt. Dieses Bemühen aber ist die Preisgabe des Wesens | S. 13 | des Denkens. Die Philosophie wird von der Furcht gejagt, an Ansehen und Geltung zu verlieren, wenn sie nicht Wissenschaft sei*.^[19] Es ist hier deutlich jene Prätention der ›Philosophie als Wissenschaft‹ abgewiesen, die nichts anderes als sich bergende *E i n o r d n u n g* des philosophischen Denkens in eine vorgefundene Sphäre und unter ein vorgegebenes Ideal ist, also Flucht vor radikaler Selbstverantwortung durch Übernahme eines fremden Ernstes.

Insofern also kann die Philosophie nicht ›eine‹ Wissenschaft sein, wie irgendeine andere akademische Disziplin ›eine‹ Wissenschaft ist. Diese zwar auch dadurch, daß sie ihre je sachgeforderten Methoden ausbildet, prüft und bewährt, aber letztlich doch unter Übernahme ihres Seinsollens *a l s* Wissenschaft aus einem Entwurf und unter einer Idee, die sie selbst erst zur Existenz bringen, denn *daß Wissenschaft überhaupt sein soll, ist niemals unbedingt notwendig*,^[20] ist vielmehr einem originären und in der Philosophie sich zuerst Ausdruck bildenden Selbstverständnis des Gewißheitswillens in seiner Möglichkeit verdankt. Die Wissenschaften stehen immer schon ›in‹ der Notwendigkeit ihres Wissenschaftlichseins und haben in dieser den zureichenden Grund und das Recht ihrer Existenz; die Philosophie dagegen ist wesentlich *selbstaufstellend*.^[21] Sie konstituiert erst in ihrem Selbstvollzug, *w a s* sie ist und zu sein hat, und mit diesem zugleich, ob Wissenschaft zu Recht und notwendig die Gestalt der Verwirklichung des Gewißheitswillens sein kann. Sie hat, sofern sie ursprünglich zu denken unternimmt, die Idee der Wissenschaftlichkeit