

Karl Löwith

Mensch
und Menschenwelt

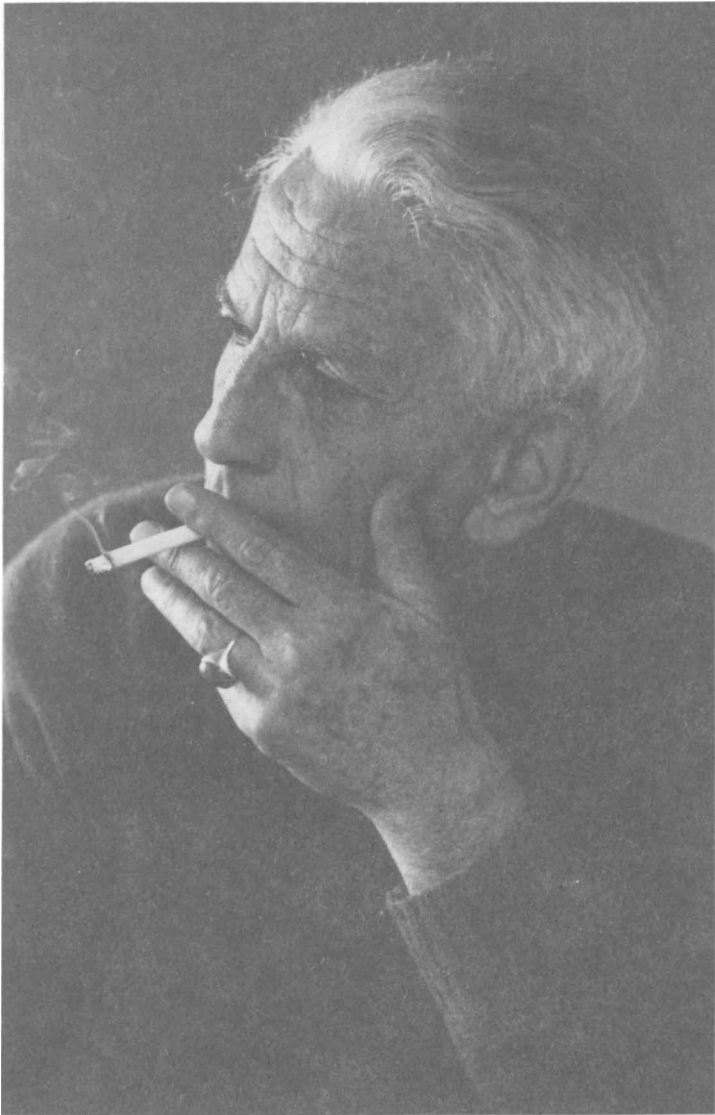
SÄMTLICHE SCHRIFTEN
BAND 1

SONDERAUSGABE



J.B. METZLER

Karl Löwith
Sämtliche Schriften 1
Mensch und Menschenwelt



Karl Löwith

Karl Löwith
Sämtliche Schriften

Herausgegeben von Klaus Stichweh
und Marc B. de Launay



J.B. METZLER

Karl Löwith
Mensch und Menschenwelt

Beiträge zur Anthropologie

Herausgegeben von Klaus Stichweh

Kartonierte Sonderausgabe



J. B. METZLER

Sämtliche Schriften von Karl Löwith

ISBN 978-3-662-65911-3 ISBN 978-3-662-65912-0 (eBook)
<https://doi.org/10.1007/978-3-662-65912-0>

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

J.B. Metzler

© Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature 2022

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jedermann benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des jeweiligen Zeicheninhabers sind zu beachten. Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

J.B. Metzler ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer-Verlag GmbH, DE und ist ein Teil von Springer Nature. Die Anschrift der Gesellschaft ist: Heidelberger Platz 3, 14197 Berlin, Germany

Typographie: Hans Peter Willberg, Eppstein

Ursprünglich erschienen bei J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und C.E. Poeschel Verlag GmbH in Stuttgart 1981

Inhalt

Seite	
9	Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen
198	Besprechung des Buches <i>Rasse und Seele</i> von Ludwig Ferdinand Clauss
208	Besprechung des Buches <i>Wilhelm von Humboldt und der Staat</i> von Siegfried A. Kaehler
216	Besprechung des Buches <i>Das Problem der Individualität</i> von Johannes Volkelt
219	Max Scheler und das Problem einer philosophischen Anthropologie
243	Die Einheit und die Verschiedenheit des Menschen
259	Natur und Humanität des Menschen
295	Welt und Menschenwelt
329	Zur Frage einer philosophischen Anthropologie
343	On Speech and Silence
349	Die Sprache als Vermittler von Mensch und Welt
373	Hegel und die Sprache
399	Töten, Mord und Selbstmord: Die Freiheit zum Tode
418	Die Freiheit zum Tode
426	Voltaire's Bemerkungen zu Pascals <i>Pensées</i>
450	Curriculum vitae
463	Ansprache zur Verleihung der Ehrendoktorwürde der Universität Bologna
467	Anhang
467	Zur Textgestaltung
469	Nachweise und Anmerkungen des Herausgebers
495	Zu diesem Band

Anmerkungen des Verfassers sind als Fußnoten gesetzt. Anmerkungen des Herausgebers stehen im Anhang; im Text wird auf sie in runden Klammern verwiesen.

Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen

1928

Seite

- 11 Vorbemerkung zur 1. Auflage
- 14 Vorwort zur Neuauflage
- 16 Einleitung
- I. Kapitel
- 20 Feuerbachs Grundsätze der Philosophie der Zukunft
- II. Kapitel
- 29 Strukturanalyse des Miteinanderseins
- III. Kapitel
- 143 Der eine und der andere in ihrer gegenseitigen Selbständigkeit
- IV. Kapitel
- 185 »Ich selbst« in meiner »Einzigkeit«

Vorbemerkung zur 1. Auflage (Anm. 1)

[XIII] Die Untersuchungsmethode des folgenden Beitrags ist die phänomenologische, wie sie dem Verfasser durch seinen Lehrer M. Heidegger zugänglich und vorbildlich wurde. Auf dessen Werk *Sein und Zeit* ist daher im ganzen zu verweisen. Der Lehrtätigkeit, welche M. Heidegger in Freiburg und Marburg entfaltete, verdankt der Verfasser seine philosophische Ausbildung. Streng phänomenologisch geht die Untersuchung aber doch nur insoweit vor, als Phänomenologie zunächst einen allgemeinen »Methodenbegriff«¹ bedeutet, nicht jedoch im engeren Sinn von »universaler phänomenologischer Ontologie«². Zur Abgrenzung gegen diesen rein ontologischen Begriff von Phänomenologie wird die »Grundlegung der ethischen Probleme« als eine *anthropologische* bezeichnet. Dennoch impliziert sie als Grundstück einer *philosophischen* Anthropologie so etwas wie »ontologische« Ansprüche, wenn auch besonderer Art, nämlich schon allein dadurch, daß sie an einem bestimmten Strukturzusammenhang des menschlichen Lebens – dem »Verhältnis« des einen zu einem andern, ihrem »Miteinander« – ein *ursprüngliches* oder *grundlegendes* Verständnis für den »Sinn« des menschlichen Daseins überhaupt zu gewinnen trachtet. Der unausdrückliche Leitfaden für dieses prinzipielle Verständnis ist die Möglichkeit und Notwendigkeit, ein-ander etwas zu sein und ein-ander zu verstehen, nämlich deshalb, weil die menschliche »In-dividualität« nur dadurch eine »menschliche« ist, daß sie an andern teilhat und sich im weitesten Sinne mit-teilen kann.

Als vorläufiges Ergebnis der Analysen kann bezeichnet werden, daß das menschliche *Individuum* ein Individuum in der Seinsart der [XIV] »persona« ist, d. h. wesentlich in bestimmten mitweltlichen »Rollen« (z. B. als Sohn, nämlich seiner Eltern; als Mann, nämlich einer Frau; als Vater, nämlich von Kindern; aber auch als Schüler, nämlich seiner Lehrer; als Dozent, nämlich möglicher Zuhörer; als Schriftsteller, nämlich möglicher Leser usw.) existiert, d. h. überhaupt von Grund auf an ihm selbst durch entsprechende Andere und formal fixiert: als Ich eines Du, als Individuum in erster »Person«, nämlich

1 S. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, I. Hälfte, Halle 1927, S. 27 ff.

2 S. ebenda, S. 34 ff. [vor allem S. 38].

einer möglichen zweiten Person und somit *als Mitmensch* – durch diese prinzipielle »Rolle« – bestimmt ist. Im Hinblick darauf bedeutet auch schon »Welt« *primär* »Mitwelt«³.

Obgleich sich die nachstehenden Analysen also ihren ontologischen Konsequenzen weder entziehen können noch wollen, sind sie doch anthropologisch gedacht und dies in zweifacher Rücksicht, methodisch und inhaltlich. Anthropologisch sind sie erstens bezüglich der »Ursprünglichkeit« oder »Gründlichkeit« ihrer Verständnisquelle und ihres Verständnisweges, weil sie – mit einem Grundsatz Feuerbachs gesagt: »Philosophie« – aber »auf dem Standpunkt der Anthropologie« zur Absicht haben – im Unterschied und Gegensatz zur Intention der »klassischen« Philosophie, welche eine Philosophie [XV] auf dem Standpunkt der Philosophie sein wollte. Und es wird demgemäß dieser Standpunkt von jenem her verstanden, weil nur das anthropologische »Fundament« der Philosophie als das wahrhaft

3 Terminologisch sei im voraus bemerkt, daß im folgenden die Ausdrücke: »Welt«, »Dasein«, »Existenz«, »Miteinandersein«, »Freisein«, aber auch »ursprünglich«, »primär« u. dergl. ihrem Sinn nach nicht identisch sind mit den gleichlautenden Ausdrücken in Heideggers *Sein und Zeit*, wo sie in einem ganz bestimmten, obschon universalen Sinne begriffen sind. Zur Abgrenzung gegen den dort fixierten Begriff von »Dasein« halten wir mit Absicht fest an dem populären Ausdruck: »menschliches« Dasein bzw. Leben, obgleich dessen ontologisch-existenziale Bedeutung vorläufig noch nicht die erforderliche Bestimmtheit hat.

Unter »Mitwelt« wird im folgenden nicht die »Welt« verstanden, sofern sie mit anderen im gemeinsamen Besorgen geteilt wird (s. *Sein und Zeit*, S. 118), sondern die Mitmenschen als solche und genauer: das In-der-Welt-sein *als Miteinandersein*. Und dieses baut sich nicht bezugsmäßig auf aus dem Mitsein des »je eigenen« Daseins und dem Mitdasein des »je eigenen« Daseins anderer, sondern ist zu verstehen als ein ursprüngliches Miteinandersein, worin es dem einen je um den andern und mit dem andern zugleich um sich selbst geht. Durch Besorgen unvermittelt, in »zweckfreiem Füreinandersein« (s. u. §§ 11, 17 und 40 d), ist der eine mit dem andern aber nur dann verbunden, wenn er weder als ein anderes Selbst noch als ein alius, sondern als »alter« oder »secundus«, als der andere meiner selbst verstanden wird. Dieser »andere« und nur dieser ist die wahrhaft »andere Seite« des eigenen Daseins, welche den Idealismus der einseitig konstituierenden Intentionalität durch eine ursprüngliche Gegenseitigkeit im Ansatz unterbindet. Dieser so verstandene andere kann und muß in gewisser Weise mit der »Welt« (der ersten Person) »identifiziert« werden; wogegen alle andern in dritter Person faktisch zumeist nur als ein solches Dasein, das »auch« »mit« da ist, aus der umweltlich besorgten Mitwelt begegnen.

glaubwürdige, als das fundierende oder grundlegende, verständliche und fragwürdige zu gelten hat. Und anthropologisch sind die Analysen zweitens in einem engeren, thematischen Sinn, weil sie die zur Diskussion stehenden Phänomene des Miteinanderseins aus den *faktischen* Fragwürdigkeiten *alltäglicher* Erscheinungen *menschlichen Lebens* entwickeln. Sie gehen, um anthropologisch Grund zu legen, auf elementarste Strukturzusammenhänge des menschlichen Lebens zurück – auf Trivialitäten. Diese Grundelemente (irgend einer und irgend etwas; der eine und der andere; der andere in zweiter und dritter Person, als »alter« und »alius«; Einander; Verhältnis; Wechselseitigkeit usw.) werden von der Ethik, Anthropologie, Ontologie und Logik zumeist wie etwas Selbstverständliches übergangen, und es entstehen dadurch Scheinprobleme, welche die wirklichen Fragwürdigkeiten verdecken. Die Analyse dieser Trivialitäten soll zeigen, wie die ganze Komplikation menschlicher Lebensverhältnisse auf primitivste Grundstrukturen zurückführt.

Daraus ergibt sich auch unmittelbar, inwiefern die »anthropologische Grundlegung« eine solche von »ethischen« Problemen ist, denn die Struktur der menschlichen *Lebensverhältnisse* bildet sich dadurch aus, daß sich die Menschen zueinander *verhalten*, und dieses Verhalten impliziert eine menschliche *Grund-Haltung*, d. i. ein »Ethos«, welches das ursprüngliche Thema der Ethik ist und das seinerseits nur dadurch zur Geltung kommt, daß sich der Mensch verhält, nämlich als Mitmensch zu seinen Mitmenschen. Das Ethos der Menschen bestimmt den Sinn und die Gesinnung der menschlichen *Lebensverhältnisse*, mag es ein ausgesprochen »verbindliches« oder auch »unverbindliches«, ein moralisches oder auch immoralistisches sein. Ein solches den Menschen als Menschen und d. h. zugleich als Mitmenschen bestimmendes Ethos hat jede Philosophie, auch wenn sie gar nicht von Moral und Ethik redet und diese Worte vermeidet. Ihre Begriffsbestimmungen sind – soweit sie menschliches Dasein betreffen, aber auch noch darüber hinaus – so wenig rein begrifflicher Natur, daß sie vielmehr einen bestimmten Begriff von der »Bestimmung des Menschen« voraussetzen und ihm Ausdruck geben. So handelt auch das folgende zwar weder von ethischen »Werten« noch von einer »Genealogie der Moral« und von »Gut und [XVI] Böse«, sondern von der formalen Struktur des Miteinanderseins, aber dieser von jeder Ethik vorausgesetzte Boden ist als ein anthropologischer eo ipso ein ethisch relevanter Boden.

Vorwort zur Neuauflage

[IX] So erfreulich es für den Verfasser ist, seine erste Veröffentlichung – es war seine Habilitationsschrift – nach vierunddreißig Jahren neu aufgelegt zu sehen, so peinlich ist doch der Wiederabdruck einer Schrift, deren Mängel ihm seither deutlich geworden sind. Würde er das Thema heute von neuem bedenken, so geschähe es nicht mehr in der Vereinzelung auf die formale Struktur des Verhältnisses von »Ich« und »Du«, sondern in dem weiteren Zusammenhang mit der umfassenden Frage nach dem Verhältnis von Mensch und Welt, innerhalb dessen *Mitwelt* und *Umwelt* nur relative Welten sind. Der Leser möge deshalb zur Korrektur der Fragestellung die letzte der *Gesammelten Abhandlungen* (1960) über *Welt und Menschenwelt* berücksichtigen, um die Frage nach dem Menschen als Mitmenschen in der ihr zukommenden Proportion zu sehen. Die von Natur aus bestehende eine und ganze Welt ist nicht eine Welt für den Menschen, und der vergängliche Mensch ist nicht das Ziel der gesamten, immerwährenden Schöpfung.

Der fotomechanische Neudruck gestattete es nicht, größere Veränderungen und Ergänzungen im Text vorzunehmen. Es sei deshalb nur auf einige weitere Schriften zum Thema verwiesen. Martin Buber, *Ich und Du*. Leipzig: Insel, 1923, um ein Nachwort erweiterte Neuausgabe Heidelberg: L. Schneider, 1958; *Die Schriften über das dialogische Prinzip*. Heidelberg: L. Schneider, 1954 (Anm. 2); Rudolf Bultmann, *Das christliche Gebot der Nächstenliebe* (1930), in: R. B., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Bd. I, Tübingen: Mohr, 1933, 2. unveränd. Aufl. 1952, S.229–244; John Cullberg, *Das Du und die Wirklichkeit*. Zum ontologischen Hintergrund der Gemeinschaftskategorie. Uppsala: Lundequist, 1933; Karl Barth, *Mensch und Mitmensch. Die Grundform der Menschlichkeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Kl. Vand.-Reihe, 2), 1954 = Auszug aus: *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. III/2. Zollikon-Zürich: Evang. Verlag, 1948, S. 264–329; Paul Christian, *Wesen und Formen der Bipersonalität. Grundlagen für eine medizinische Soziologie*. Stuttgart: Enke, 1949; Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943, S. 85–93 (*Mauvaise foi et mensonge*) und 484–503 (*L'»être-avec«* (*Mitsein*) *et le »nous«*) (Anm. 3); Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine*

Einleitung in die verstehende Soziologie. Wien: Springer, 1932, 2. unveränd. Aufl. 1960 [Frankfurt: Suhrkamp (stw 92), 1974]; Ders., *Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl*, in: *Philosophische Rundschau* 5 (1957), S. 81–107 (Anm. 4); F. J. J. Buytendijk, *Das Menschliche. Wege zu seinem Verständnis.* Stuttgart: F. E. Koehler, 1958, insbes. S. 6–100 über »Begegnung«.

Zu beachten ist auch das reichhaltige Schrifttum zur Tiefenpsychologie und zur medizinischen Anthropologie, deren psychologische Einsichten in das unbewußte Zusammenspiel von Mensch und Mitmensch noch keineswegs philosophisch verarbeitet worden sind.

Einleitung

[1] »Wir erwachen durch *Reflexion*, d. h. durch abgenötigte Rückkehr zu uns selbst. Aber ohne Widerstand ist keine Rückkehr, ohne *Objekt* keine Reflexion denkbar«¹. Zu sich selbst zurück kehrt der Mensch aber zumeist nicht von »Objekten«, sondern von Subjekten, d. h. von Seinesgleichen; denn die »Welt«, an die er sich vorzüglich kehrt, ist die ihm entsprechende Mitwelt. Durch das Dasein Anderer ist das eigene schon allein dadurch von Grund aus und ohne sein Zutun ein für allemal bestimmt, daß es ohne das Dagewesensein bestimmter Anderer überhaupt nicht *da* und nicht *so* wäre wie es ist und – indem es so da ist – je eines, aber nicht zugleich des andern Geschlechts ist. Wenn wir also nach den Andern oder der Mitwelt fragen, so impliziert diese Frage diejenige nach dem einen, für den die andern »andre« und eine »Welt« sind, d. h. es wird nach ihrem *Miteinandersein* gefragt.

Diese Welt des Miteinanderseins hatte Dilthey primär im Blick, wenn er vom »Lebenszusammenhang« als einem »Wirkungszusammenhang« und von der »Welt« als einer »Menschenwelt« spricht. Kraft deren Anspruch verwirklicht sich das je eigene Dasein des Einzelnen »menschlich«. Inwiefern und inwieweit der *Mitmensch* das Leben des sogenannten »*Individuums*« konstituiert – es sei in zuträglicher oder auch abträglicher Weise, praktisch und theoretisch – dies aufzuweisen ist die Absicht der phänomenologischen Strukturanalyse des *Miteinanderseins*.

Eine indirekte Bewährung findet die prinzipielle Bedeutung der Mitwelt, wenn gezeigt werden kann, daß und wie die Mitwelt auch dort bestimmend ist, wo sie zunächst unausdrücklich bleibt: in der »Welt«, in der »Umwelt« und in der Vereinzelung des Menschen auf sich selbst als »Selbst«.

Die zeitgenössische Philosophie fragt zwar unter dem Titel »Du« oder »Fremd-Ich« (Volkelt, Scheler) nach der Mitwelt, aber nicht grundsätzlich. Im äußersten Fall fragt sie danach in der Absicht auf eine Grundlegung der »Geisteswissenschaften« (Dilthey). [2] Zumeist ist der Ort, an dem sie so etwas wie Mitwelt zur Sprache bringt, eine

1 Schelling, *Sämtliche Werke*, 1856–61, Abt. I, Bd. I, S. 325. (Anm. 5)

trotz Kant sekundär gewordene Disziplin der Philosophie, die »Ethik«². Früge sie philosophisch-grundsätzlich nach der Mitwelt, so müßte diese in derjenigen Disziplin zu Worte kommen, welche ihr als Grunddisziplin gilt, also in der Metaphysik oder in der Logik, und für diese ist sie gerade kein Problem. Noch peripherer als in der Ethik ist die Frage dort gefaßt, wo sie als Teilproblem personalistischer Philosophie, Charakterologie, Anthropologie usw. gestellt wird.

Diese peripherische Zersplitterung der Frage nach der Mitwelt in ihrer zentralen Bedeutung ist geistesgeschichtlich zu verstehen als die privative Auswirkung desjenigen Problems, welches in der Geschichte des deutschen Idealismus positiv ins Zentrum rückte. Die Hauptquellen des deutschen Idealismus sind Renaissance und Reformation³. Beide wirkten darauf hin, die *Selbständigkeit des Individuums* – gegenüber der Natur (Umwelt) und der Gesellschaft (Mitwelt) zu entwickeln. Diese Entdeckung der humanen und religiösen Autonomie durch Renaissance und Reformation motivierte den philosophiegeschichtlichen Primat des »Ich bin« und »Ich denke«. Ob dabei das Wesen der selbständigen Subjektivität als das »sum« des »cogitare« (Descartes) oder als »reines Bewußtsein« (Husserl), als moralische »Autonomie« (Kant) oder als »Geist« (Hegel) oder auch als Existenz des »Einzelnen« (Kierkegaard) begründet wird, ist von sekundärer Bedeutung gegenüber dem einheitlichen Ausgang aller dieser Positionen von einem mehr oder minder abstrakt gefaßten *Selbstbewußtsein*⁴, als dessen Korrelat dann ein sogenanntes Gegenstandsbewußtsein fungiert. Die Mannigfaltigkeit [3] der einem einheitlichen Ich

2 Zentral ist die Ethik als »Logik der Geisteswissenschaften« für das System Hermann Cohens (s.: *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Gießen 1915). Ihr Inhalt »ist der Mensch und sein Zubehör« [S. 49]. Am Begriff des »Guten« als der Bestimmung der »Menschen« gewann nach Cohen die Antike überhaupt erst den »Begriff« als »Idee« [S. 34]. Das Christentum habe dann den »Nebemenschen« als »Mitmenschen« entdeckt, indem es mit seinem »Leiden« »Mitleid« hatte [S. 49, 53–55, 93]. Denn »der Mensch ist dem Menschen nicht ein Fremder [. . .], sondern er gehört in mein Selbstbewußtsein« [S. 76], wogegen die »Einzigkeit« das religiöse Selbstbewußtsein bestimme, nämlich durch seine Beziehung auf Gott, als den Einzigen [S. 61].

3 Die führenden Philosophen des deutschen Idealismus sind über Hegel hinaus bis zu Feuerbach – Dilthey – Nietzsche in ihrem existenziellen Bildungsgang von der protestantischen Theologie bestimmt.

4 Vgl. zur Genesis des »Selbstbewußtseins«: Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, Nr. 354.

bewußten Gegenstände gilt als »Welt« und das Verhältnis des Subjekts zu den Objekten, des Ich zur Welt, ist das formale Grundproblem auf dem Standpunkt des Idealismus und des von ihm gegenbestimmten Realismus. Ihren typischen Ausdruck fand die Herrschaft dieser Fragestellung zuletzt in Simmels *Hauptproblemen der Philosophie*. (Anm. 6) Das 3. Kapitel handelt »vom Subjekt und Objekt« und beginnt: »Wenn man eine Grundtatsache sucht, die als die allgemeinste Voraussetzung gelten könnte, so wäre sie zu formulieren: Ich und die Welt.« Und Simmel fährt fort: »Das Dasein, von dem wir überhaupt sprechen können, kann sich gar nicht anders vollziehen, als daß einem Subjekt ein Reichtum von Objekten gegenübersteht, den es lieben oder hassen, den es erkennen und bearbeiten kann, von dem es gefördert oder gehemmt wird« [S. 86]. Diese Auflösung der »Welt« in einen »Reichtum von Objekten« war Simmel aber nur möglich durch den unausdrücklichen Ausgang von der *Umwelt*, und zwar abgesehen von ihrem natürlichen Um-charakter. Die *Mitwelt* kommt in dem ganzen Kapitel überhaupt nicht zur Sprache. Der »andere Mensch« ist auch ein »Objekt, gegen das sich das Subjekt fremd fühlt« [S. 88]. Nur nebenbei fragt sich Simmel, ob die Herrschaft dieses ganzen dualistischen Grundschemas von Subjekten und Objekten nicht etwa auf die anthropologische Tatsache der Zweigeschlechtlichkeit des Menschen zurückzuführen sei [S. 98].

Stirners *Der Einzige und sein Eigentum* ist nur eine letzte, destruktive Konsequenz dieses Ansatzes. Der letzte Sinn aller Objekte, also auch anderer Subjekte, ist für Stirner: dem jeweils Einzigen zu eigen zu sein, vom Ich verbraucht zu werden. Gleichzeitig mit derjenigen Kritik, welche das letzte System des deutschen Idealismus durch Stirners »Einzigen« und Kierkegaards »Einzeln« erfuhr, hat aber Feuerbach in seinen *Grundsätzen der Philosophie der Zukunft* den programmatischen Versuch unternommen, das formale Grundproblem des Idealismus (Subjekt – Objekt) auf einen neuen Boden zu stellen. Seine ebenso elementare wie primitive These lautet: »Das Wesen des Menschen ist nur in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten – eine Einheit, die sich aber auf die Realität des Unterschieds von *Ich* und *Du* stützt.« »Ich bin auch im Denken, auch als Philosoph Mensch mit Menschen.« »Die wahre Dialektik ist kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst, sie ist ein Dialog zwischen Ich und Du.« [§§ 59, 61, 62] – Die [4] offizielle Geschichte der Philosophie blieb von Feuerbachs *Grundsätzen* völlig unberührt.

Insbesondere in ihrer erkenntnistheoretischen Verflachung blieb sie so sehr im Subjekt-Objekt-Problem befangen, daß eine historische Hinführung auf das Problem der Mitwelt ein künstliches Unternehmen wäre. Was an direkter und indirekter⁵ Vorarbeit zu einer prinzipiellen Analyse des Miteinanderseins vor allem durch Kant, ferner durch Feuerbach und neuerdings durch Dilthey und Scheler, sowie durch F. Ebner geleistet worden ist, kann daher nicht in der Form einer geschlossenen historischen Einführung, sondern muß unter rein sachlichen Gesichtspunkten an den einschlägigen Stellen zur Erörterung kommen.

Die ungewöhnliche Bedeutung, welche Feuerbach und nur er in seinen *Grundsätzen der Philosophie der Zukunft* der Mitwelt unter dem Titel »Du« einräumt, rechtfertigt deren vorgängige und gesonderte Darstellung⁶. Diese Schrift ist wie keine andere geeignet, den Blick auf unser Thema zu lenken. Erst auf dem Boden seiner Grundsätze treten wir dann in die phänomenologische Strukturanalyse der Mitwelt ein, welche als eine Ausarbeitung von Feuerbachs konstruktiven Thesen diesen gegenüber zunächst nicht anders als destruktiv sein kann, aber gerade auf solche Weise seine *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* konkret *ver-gegenwärtigt*.

5 Eine deskriptive Behandlung erfährt das Problem in Aloys Fischers *Psychologie der Gesellschaft*, 4. Abt. (S. 339–456) in: Handbuch der vergleichenden Psychologie, hrsg. v. Gustav Kafka, Bd. II, 4, München 1922; vgl. bes. S. 352 ff. *Psychologie der Wechselwirkung*.

6 Ein prägnantes Referat über Feuerbachs Anthropologie der *Theologie* gibt Karl Barth: *Ludwig Feuerbach*, in: *Zwischen den Zeiten* 5 (1927), S. 11–40 [ohne das polemische Nachwort S. 33–40 auch in: K. Barth, *Die Theologie und die Kirche. Ges. Vorträge*, Bd. II. München: Kaiser, 1928, S. 212–239].

I. Kapitel

Feuerbachs Grundsätze der Philosophie der Zukunft¹

a) Feuerbachs Begriff von »Philosophie« überhaupt²

[5] Die Philosophie sei derzeit in einem »universalen *Selbsttäuschungsakt*« [II, S. 265] begriffen. Sie »muß das im Menschen, was *nicht* philosophiert, was vielmehr *gegen* die Philosophie ist, dem abstrakten Denken *opponiert*, das also, was bei Hegel nur zur *Anmerkung* herabgesetzt ist³, in den *Text* der Philosophie aufnehmen. Nur so wird die Philosophie zu einer *universalen, unwiderleglichen, unwiderstehlichen Macht*. Die Philosophie hat daher nicht *mit sich*, sondern mit der *Nichtphilosophie* zu beginnen⁴. Dieses vom Denken unterschiedene, unphilosophische, absolut *antischolastische* Wesen in uns ist das Prinzip des *Sensualismus*« [II, S. 257 f.]. Demgemäß versucht Feuerbach, die »Dialektik der sinnlichen Gewißheit« bei Hegel zu widerlegen (II, S. 213 ff. und Grs. 28)⁵.

[6] »Der Anfang der Philosophie ist nicht das Sein als *Prädikat* des Absoluten [. . .] – der Anfang der Philosophie ist das [im Sinne der ›absoluten‹ Philosophie] Endliche, das Bestimmte, das *Wirkliche*« [II,

1 Wir zitieren nach der Ausgabe von 1846, die *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* [II, S. 269–346] nach ihrer Numerierung (Anm. 7).

2 S. *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* (1842), Bd. II, S. 344 ff.

3 Vgl. Kierkegaards Polemik gegen Hegel, [*Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift* 2. Teil. 2. Abschnitt, Kap. III, §2] in: *Gesammelte Werke*, Jena: Diederichs, Bd. 7, 1910, S. 30 ff. [GW, 16. Abt., S. 35 ff].

4 Gleichsinnig damit heißt es in der *Kritik der Hegelschen Philosophie* (1839): »Die Hegelsche Philosophie trifft derselbe Vorwurf, der die ganze neuere Philosophie von Cartesius an trifft: der Vorwurf . . . eines *unvermittelten* Bruchs mit der sinnlichen Anschauung (sc. und der »natürlichen Logik«), der Vorwurf der *unmittelbaren* Voraussetzung der Philosophie. [. . .] Es gibt freilich einen unvermeidlichen Bruch, der in der Natur der Wissenschaft überhaupt liegt; aber daß er ein unvermittelter ist, ist nicht notwendig. Die Philosophie vermittelt ihn dadurch, daß sie sich aus der Nichtphilosophie erzeugt« [II, S. 211 und Anm.].

5 »Hegel ist ein sich im Denken *überbietender* Denker« (Grs. 30). »Derselbe Widerspruch, der uns im Anfang der Logik begegnet (nämlich dies: daß Hegel

S. 252 f.]. »Das Wirkliche in seiner Wirklichkeit« (aber nicht in seiner Gedachtheit) ist der wahre Gegenstand der Philosophie (s. Grs. 50). Sie ist »Erkenntnis dessen, *was ist*«, »*so wie es ist*« [II, S. 254]. Sie »ist die *Negation aller Schulphilosophie*, ob sie gleich das Wahre derselben in sich enthält. [...] Sie hat [...] keine *besondere* Sprache, keinen *besonderen* Namen, kein *besonderes* Prinzip; sie ist der *denkende Mensch* selbst – der Mensch, der *ist* und *sich weiß*« [II, S. 264].

»Alle Spekulation über das Recht, den Willen, die Freiheit, die Persönlichkeit ohne den Menschen ist eine Spekulation *ohne Notwendigkeit*, ohne Grund, ohne Realität. *Der Mensch* ist die Existenz der Freiheit, die Existenz der Persönlichkeit, die Existenz des Rechts. Nur der Mensch ist der *Grund und Boden* des Fichteschen Ichs, der Leibnitzschen Monade, des Absoluten« [II, S. 267]. »Die Philosophie zur *Sache der Menschheit* zu machen, das war mein erstes Bestreben. Aber wer einmal diesen Weg einschlägt, kommt notwendig dahin, den Menschen zur Sache der Philosophie zu machen« [II, S. 413].

b) Das Doppelprinzip seiner Philosophie

»Philosophie« besagt daher für Feuerbach soviel wie: Philosophie *auf dem Standpunkt der Anthropologie*. Anthropologisch oder menschlich philosophieren, das bedeutet für Feuerbach: 1. Rücksichtnehmen auf die das abstrakte Denken allererst bewährende *Sinnlichkeit* und 2. Rücksichtnehmen auf den das eigene Denken allererst bewährenden *Mitmenschen*. In der Berücksichtigung beider bewährt sich die Wahrheit des seiner Verfallstendenz nach eigenständigen philosophischen Denkens »objektiv«. Die innere Wahrheit des Gedankens erweist sich nur äußerlich, durch ein Aus-sich-Heraustrreten des selbstgenügsamen Denkers und seines Denkens aus sich selbst. Existenziell wird also

Bestimmungen »*verselbständigt*[...] die *für sich* keine Realität haben,« denn »was ist denn . . . der Begriff des Seins *im Unterschied* vom Begriffe des Daseins [...]? Allerdings *Nichts*, aber ist denn *diese Absonderung* und Unterscheidung Erwas?« (II, S. 203 Anm.), derselbe tritt uns hier im Anfang der Phänomenologie vor die Augen – der Zwiespalt zwischen dem Sein, wie es hier Gegenstand ist und dem Sein, wie es Gegenstand des sinnlichen Bewußtseins ist« (II, S. 213 f.) »Der [wahre] *Gegensatz* des [reinen] Seins . . . ist *nicht das Nichts*, sondern das *konkrete Sein*« [II, S. 207], weil mit dem Sein das Etwas unzertrennlich verbunden ist (II, S. 206).

nach Feuerbach der denkende Mensch durch ein wörtlich zu verstehendes Existenz-werden, d. h. durch sein »Sein bei . . .«, nämlich dem, was gegenständlich außer ihm ist, bei Außenwelt und Mitwelt. Aus ihnen her wird der Mensch in dem offenbar, was er selbst ist, tut und leidet. »Wir benennen daher auch die Wesen nach ihren Gegenständen. Wer den Boden bebaut, ist ein Bauer, wer Fische fängt, ein Fischer, usw.« [II, S. 274]. Wer Schüler hat, ist selbst ein [7] Lehrer, wer andere zu Freunden hat, ist selbst deren Freund. »Das Wesen des Lebens ist die *Lebens-Äußerung*« [II, S. 363]. (Vgl. II, S. 365 f, die »Seele« des Menschen sei nichts anderes als das, woran sich einer ausgibt.)

Das Doppelprinzip der existenziellen Veräußerlichung ist somit bei Feuerbach ein methodisch zu verstehender »Sensualismus« (»Sinnfälligkeit« des Denkens) und »Altruismus« (Du-Bezogenheit des Denkers). Mit dieser im Prinzip der Veräußerlichung geeinten Doppelthese hat Feuerbach vorzeitig formuliert, was nach dem Zusammenbruch des deutschen Idealismus in seiner letzten Gestalt (Hegel) die philosophische Problematik unter den verschiedensten Titeln positiv erneuert hat. Entwickelt hat sich die Frage nach der natürlichen Verwurzelung des »Geistes« und des »Ich«, nach dem »sinnlich gegebenen Du« (Feuerbach) gegen den traditionellen Ausgang vom geistigen Ich der Philosophie des »Geistes« als einer Philosophie des »Ich«. Diese Frage beherrscht die faktische Problematik des menschlichen Lebens als eines Lebens in sinnlich-sittlichen Lebensverhältnissen. Dieses Thema zur Sprache zu bringen, kann kein Privileg von Romanen sein, wenn anders die Schöpfer der großen Literatur auf ihre Weise »Seher der Menschheit« (Dilthey)⁶ waren.

Die kritische Explikation seines Doppelprinzips gewinnt Feuerbach in der Auseinandersetzung mit der idealistischen Philosophie, insbesondere Hegels. Deren Grundmangel sei, daß sie die Frage nach der Subjektivität oder Objektivität 1. von einem rein *theoretischen* Standpunkt aus stellt, »während doch die Welt ursprünglich [. . .] ein Objekt [. . .] des sein und haben wollens ist« und erst auf Grund dessen

6 »Unter Seher verstehe ich den Dichter, sofern er auf eine [. . .] nicht am Gängelband der Logik fortgehende Weise den Menschen, die Individuation, den Zusammenhang, den wir Leben nennen und der aus Umständen, Relationen der Menschen, individueller Tiefe, Schicksal gewebt ist, darstellt.« *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877–1897*. Halle; Niemeyer, 1923, S. 183.

ein Gegenstand des Nachdenkens wird, und 2. den *andern Menschen* als das wesentlichste Objekt übersieht (X, S. 189 und S. 180, Anm. 9). Ihr traditioneller Ausgang ist das *Ich*. Und es kommt nun Feuerbach darauf an zu zeigen, daß darin eine zweifache aber sinneinheitlich motivierte Abstraktion vorliege: erstens ein Absehen von der *Sinnlichkeit* des denkenden Ich (vgl. IV, S. 188 ff. Feuerbachs Darstellung der Philosophie des Cartesius), durch die [8] allein menschliches Denken sinnvoll wird, und zweitens ein Absehen vom *Du*, an dem ich allererst zu einem wirklichen »Ich« werde.

1. Das Prinzip des »Sensualismus«

Feuerbachs These ist: Ich denke nicht als Denker, sondern als denkender Mensch. Der »kategorische Imperativ« sei: »Wolle nicht Philosoph sein *im Unterschied vom Menschen*. Denke nicht *als Denker*, das heißt in einer für sich isolierten Fakultät«. (Grs. 51; ferner II, S. 371 ff.).

Hegels Identität von Denken und Sein drückt nur aus die Identität des Denkens mit sich selbst. Das absolute Denken kommt nicht aus sich heraus zum Sein, denn die Unmittelbarkeit des Seins bedeutet ihm nur ein Nochnicht an Vermittelt-sein (nämlich durch Denken). »Das Sein als Gegensatz des Denkens *im Denken*« ist aber selbst nur Gedachtes, ausgedachtes Sein (Grs. 24). Wirklich denkend ist der Mensch aber nicht bei sich, sondern außer sich. »Der Beweis, daß Etwas *ist*, hat keinen anderen Sinn, als daß Etwas *nicht nur Gedachtes* ist. Dieser Beweis kann aber *nicht aus dem Denken selbst* geschöpft werden. Im Denken, da bin ich Richter und Partei zugleich, da ist kein kritischer Unterschied zwischen dem Gegenstande [sc. wie er *an sich* ist] und meinem Gedanken von ihm [sc. wie er *für mich* ist].« »Sein« heißt aber gerade dies: an sich selbst etwas für sich sein, nicht bloßer Gegenstand für mich zu sein. Und nur die sinnliche Anschauung vergewissert mich, zugleich mit der Gewißheit eines Andern, der Objektivität seines Fürsichseins. (Grs. 25)

Das *Sinnliche* ist aber »*nicht* das Unmittelbare im Sinn der spekulativen Philosophie, das auf platter Hand Liegende, Gedankenlose, das sich von selbst Verstehende.« Die sinnlich objektive Anschauung ist vielmehr später als die subjektive Vorstellung und Phantasie. Die Vorstellung liegt dem ungebildeten, subjektiven Menschen *näher* als

die Anschauung; denn in der Anschauung wird er *aus sich heraus* gerissen, in der Vorstellung bleibt er *bei sich* (Grs. 43).

»Das vollkommenste Wissen ist das *allersinnlichste* Wissen, das Wissen der allergrößten Kleinigkeiten und unmerklichsten Einzelheiten, das Wissen, welches die Haare am Haupte des Menschen nicht in *einen* Schopf zusammenfaßt, sondern sie Haar für Haar kennt.« (Grs. 12; II, S. 282)

[9] »Nur das durch die sinnliche Anschauung sich *rektifizierende* Denken ist *reales, objektives* Denken.« »Für sich allein bringt es das Denken zu keinem *positiven Unterschied* von sich« und hat daher »kein anderes Kriterium der Wahrheit, als daß etwas nicht dem *Denken* widerspricht – also ein formales, subjektives Kriterium.« Die Regel ist die Sache des Denkens, die Ausnahme von der Regel die Sache der Anschauung. Das bloße Denken bewegt sich im Kreis geschlossener, bloßer Folgerichtigkeit (Konsequenz); rektifiziert, erweitert und aufgeschlossen wird es durch die das Denken unterbrechende sinnliche Anschauung, die es sachgemäß determiniert. (Grs. 48)

Feuerbach kennt drei Stufen der »Sinnlichkeit«: die theoretische *Anschauung*, die sinnliche *Empfindung* – deren ursprünglichste die Geschlechtsempfindung ist – und die sinnliche *Liebe*. Nicht dadurch unterscheidet sich der Mensch vom Tier, daß er nicht durch Sinnlichkeit, sondern durch Denken bestimmt sei, sondern dadurch, daß auch seine Sinnlichkeit als eine menschliche bestimmt ist. Er ist sogar »das allersinnlichste und allerempfindlichste Wesen.« (II, S. 371)

Als Wesen der Sinnlichkeit gilt ihm gerade nicht deren sogenannte »Subjektivität«, sondern ihre Objektivität. Sofern z. B. eine Lichtempfindung bloß subjektiv ist, ist sie unwahr, denn sie gibt sich zunächst als Empfindung im Sinne der Objektivität des Empfindenen. Ihrem Wesen nach ist die Empfindung stets *aufser sich*, objektssüchtig (X, S. 192 f.). So ist z. B. der Sinn des Hungers der Genuß der Speise, aber nicht die Hungerempfindung als solche. Zwar empfindet man »Geschlechtsreize auch ohne das andere Geschlecht, aber gleichwohl beziehen doch all diese Reize auch ohne Anwesenheit und Berührung des anderen Geschlechts sich nur auf dasselbe. Keine Empfindung ist subjektiver als die geschlechtliche, und doch verkündet keine lebhafter und energischer das Dasein des ihr entsprechenden Gegenstandes, denn jeder einseitige geschlechtliche Reiz ist ja eigentlich nur ein das andere Geschlecht vertretender Reiz« (X, S. 198 f.). In der Liebe und in den alltäglichen Empfindungen liegt der wahre ontologische Beweis

für die Realität dessen, was außer mir ist. Nur der außer sich seienden Leidenschaft erschließt sich das Geheimnis des »Seins«, weil es nur ihr darauf ankommt, daß etwas *ist* und nicht nicht ist. (Grs. 33)

2. Das Prinzip des »Altruismus«

[10] Die Erkenntnis der sinnlichen Grundlage des gegenständlichen oder objektiven Denkens führt Feuerbach auf die Sinnlichkeit des denkenden Ich, die ihrem eigensten Sinne nach wiederum nach außen, auf ein entsprechendes *Du* verweist. Damit stehen wir bei dem zweiten Grundsatz seines anthropologischen Prinzips, welches sich nun nicht mehr gegen die idealistische Abstraktion von der ihrer Natur nach »weltgeöffneten« *Sinnen* richtet, sondern gegen die Abstraktion des *Ich* vom *Du*.

Das *wirkliche* Ich ist »kein geschlechtsloses Das«, sondern »a priori« entweder weibliches oder männliches Dasein. Abstrahieren dürfte die Philosophie vom Geschlechtsunterschied des menschlichen Daseins nur, wofern er auf die Geschlechtsteile beschränkt wäre; er durchdringt aber den ganzen Menschen bis in sein spezifisch weibliches oder männliches Empfinden und seine Denkungsart (X, S. 188).

Feuerbach stimmt zwar (X, S. 186) dem Idealismus darin bei, daß man vom Ich ausgehen müsse, denn man könne von der Welt nichts aussagen, abgesehen davon »wie sie für mich da ist, unbeschadet ihrer Selbständigkeit.« »Aber ich behaupte, daß das Ich, wovon der Idealist ausgeht, selbst keine Existenz hat. Das wirkliche Ich ist nur das Ich, dem ein Du gegenübersteht und das selbst einem anderen Ich gegenüber Du ist; aber für das idealistische Ich existiert, wie kein (sc. objektives) Objekt, so auch kein Du.« Jedes »ich denke« setzt aber schon ein Du, überhaupt ein Objekt voraus, – nämlich so, wie der Mann ein Weib voraussetzt – a priori synthetisch. Mich als Mann wissend, anerkenne ich schon die Existenz eines von mir unterschiedenen Wesens, eines Weibes, als eines zu mir gehörenden und mein eigenes Dasein bestimmenden Daseins. Zu fragen, wie einer zur Gewißheit des anderen Geschlechts komme, das sei die Frage der Blattlaus, wie sie zur Annahme eines außer ihr seienden Blattes komme [X, S. 192]. Das menschliche Dasein ist *wesentlich* an ihm selbst angewiesen auf »das Dasein einer Welt oder eines Du«⁷ außer-

7 Vgl. u. §§1 (Ende) u. 11.

halb seiner selbst. Mit dem ersten Schrei, mit dem der Mensch sein Dasein verkündet, kündigt er zugleich – wenn auch ihm selbst noch gar nicht bewußt – das Dasein einer von ihm unterschiedenen Welt an [ebd.]. Und mit der Äußerung seiner Empfindungen beweist er [11] schon das Außer-ihm. So bin ich auch schon, bevor ich mich selbst verstehe, von Natur aus, unbewußt, im Dasein anderer begründet. Und denkend mache ich mir nur bewußt, was ich schon bin: ein auf anderes Dasein gegründetes Wesen, aber kein grundloses Wesen. Nicht »Ich«, sondern *Ich und Du* ist das wahre Prinzip des Lebens und Denkens. (X, S. 198) Die Sprache ist die Vermittlung des Ich mit dem Du. Als das reellste Verhältnis von Ich und Du gilt Feuerbach die Liebe. »Die Liebe des Anderen sagt Dir, was Du bist.« »Aus dem andern, nicht aus unserm eigenen in sich befangenen Selbst spricht die Wahrheit zu uns« (II, S. 393).

Nur durch Mitteilung, nur durch Konversation des Menschen mit dem Menschen entspringen auch die Ideen. Zwei Menschen gehören zur Erzeugung des Menschen, des geistigen sowohl wie des physischen. Die Einheit des Menschen mit dem Menschen ist das erste und letzte Prinzip der Philosophie, der Wahrheit und Allgemeinheit (als einer wesentlichen Bestimmung der Wahrheit). Denn das Wesen des Menschen ist nur in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten, eine Einheit, die sich aber auf die Realität des Unterschieds von Ich und Du stützt. Auch im Denken und als Philosoph bin ich Mensch mit Menschen. Die wahre Dialektik ist kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst, sie ist ein Dialog zwischen Ich und Du (Grs. 41, 59, 61, 62, 63).

c) Die erkenntnistheoretischen Konsequenzen dieses Prinzips

Feuerbach geht aber noch weiter. Er zieht aus dem Vorrang der Mitwelt vor der Umwelt ganz analoge Konsequenzen, wie sie uns später noch bei Diltheys Fragestellung⁸ gegenüber der Realität der Außenwelt begegnen werden.

Sofern die *Wahrheit* der *Erkenntnis* darin besteht, daß sie ihren Gegenstand so erfaßt, wie er *an sich* ist, ergibt sich aus dem prinzipiellen Vorrang des mitweltlichen Verhältnisses zweierlei:

8 S. u. §7.

1. Nur Gegenstände von der Seinsart des Menschen gewähren eine solche wahrhaft »objektive« Erkenntnis, das heißt eine Erkenntnis, welche den Gegenstand in seinem »An-sich« erschließen kann – weil nur Menschen, aber nicht Sachen, sich selbst zu uns verhalten und spontan erschließen können.

2. Die »Wahrheit« des objektiven Erkennens bewährt sich in ihrer [12] »Allgemeinheit«, das heißt darin, daß sie nicht nur für mich, sondern auch für andere Wahrheit ist.

ad. 1. »Ein Objekt wird mir nur da [objektiv] gegeben, wo meine Selbsttätigkeit an der Tätigkeit eines anderen Wesens ihre *Grenze* – [ihren] Widerstand findet« (Grs. 32).

Als Gegenstand an sich selbst kann aber nur ein *ebenbürtiges* Wesen Gegenstand des Menschen werden. Es allein kann gegen meine »Vorstellung« von ihm Einspruch erheben, mir bezeugen oder bestreiten, daß es »an sich« so oder anders ist, wie es mir zu sein scheint (Grs. 7 und 25).

»Der Begriff des Objekts ist ursprünglich der Begriff eines *andern Ich*«, er ist »vermittelt durch den Begriff des Du« (Grs. 32). »Die Gewißheit von dem [objektiven] Dasein anderer Dinge außer mir ist für mich vermittelt durch die Gewißheit von dem Dasein eines andern Menschen außer mir« (Grs. 41).

ad. 2. Was ich allein sehe, daran zweifle ich; was auch der Andere sieht, das wird mir gewiß (Grs. 41).

»Deine Gedanken sind nur wahr, wenn sie die Probe der Objektivität bestehen, wenn sie der Andere *außer Dir* auch anerkennt« (Grs. 51).

Die Bewährung eines Gedankens durch die ihn verallgemeinernde Mitteilung an einen andern liegt auch bereits im ursprünglichen Sinn seiner expliziten »Demonstration«. In seiner Kritik der Hegelschen Philosophie (II, S. 196–203) führt Feuerbach den Gedanken aus, daß die Wahrheit der Dialektik im Dialogischen des Denkens liege. Zwar gelte: *satis mihi pauci lectores, satis est unus, satis est nullus*. Der Mensch könne sich also selbst genügen – aber doch nur, weil er sich schon mit sich selbst »wie mit einem anderen« besprechen kann und weiß, daß sein Gedanke wenigstens der Möglichkeit nach, sofern er wahr ist, auch der Gedanke eines andern sein könnte. Diese gegen andere gleichgültige Selbstgenügsamkeit ist aber nur eine partikuläre Erscheinung. Denn an sich ist der Trieb zur Mitteilung ein Urtrieb und der Trieb zur Wahrheit. Wir werden nur durch einen andern, wenn

auch nicht durch einen x-beliebigen, unserer eigenen Sache gewiß. Was wahr ist, ist weder ausschließlich mein noch dein, sondern allgemein. Der Gedanke, in dem sich Ich und Du vereinigen, ist ein wahrer. Sofern ich mir selbst einen Gedanken klar mache, tue ich es in der bewußten oder auch unbewußten Absicht: ihm die Form der bloßen Meinheit zu nehmen, ihn allgemein und mitteilbar zu machen.

[13] Aber die ihn mitteilende Darstellung ist nur Mittel zum Zweck, sie vermittelt ihn nicht materiell teilend oder übertragend, weil sich der Gedanke, der Sinn eines Wortes überhaupt nicht wörtlich oder buchstäblich fixieren läßt. Dies wollte aber Hegels wissenschaftlicher Kunstsinn erzwingen, indem er den Gedanken so sehr in das Wort terminologisch zu komprimieren versuchte, daß er den Verstand des Lesers antizipiert und kaptiviert [S. 201 f]. Hegel sah von der Präexistenz sowohl seines eigenen Denkens – vor dem formulierenden Schreiben – wie vom Denken des andern, für den er doch schrieb, ab. Alles sollte in die Form der Darstellung ein- und aufgehen und sich auf diese Weise gleichsam selbst mitteilen, demonstrieren und beweisen. Wirkliches Beweisen, Demonstrieren und Widerlegen rechnet aber seinem Sinne nach mit der selbständigen Denkungsart der andern, um deretwillen etwas demonstriert wird. – In dieser Weise verfolgte Feuerbach seinen »Grundsatz«, daß sich das »Ich« ursprünglich nicht von einem »Objekt«, sondern von einem »Du« unterscheidet, in den Begriff der Wahrheit, Erkenntnis und Demonstration hinein.

Es kommt uns nun darauf an, Feuerbachs Grundsätze durch phänomenologische Analyse von dem Satzmäßigen, das sie an sich haben, zu befreien und sie durch eben jene »sinnliche Anschauung«, auf die er sich beruft, zu rektifizieren und zu erweitern. Wir beschränken uns dabei auf seine These vom »Du« und fragen dreierlei:

- I. Wie begegnet einem ein »Du« unter den *andern*?
- II. Bist »Du« wirklich nur Du *eines Ich*?
- III. Bin »Ich« wirklich nur Ich *eines Du*?

Gemäß diesen drei Fragen gliedert sich die Untersuchung folgendermaßen:

Kap. II (§§ 1–32; insbes. §§ 10–11): Strukturanalyse des *Miteinanderseins*.

Kap. III. (§§ 33–41): Der eine und der andere in ihrer *gegenseitigen Selbständigkeit*.

Kap. IV. (§§ 42–45): »Ich selbst« in meiner *Einzigkeit*.

II. Kapitel

Strukturanalyse des Miteinanderseins

I. TEIL: DAS VERHÄLTNIS DER MITWELT ZU »WELT« UND »UMWELT«

§ 1. *Die Mitmenschen begegnen einem zunächst in der Welt als Mitwelt*

[14] Die Mitmenschen begegnen ursprünglich nicht als freischwebende, personenhafte Objekte einer theoretischen Betrachtung, sondern im *Verhältnis* des Menschen zur *Welt* und insofern »innerweltlich«, als *Mitwelt*, in umweltlicher Orientierung. Ein jeder ist jederzeit irgendwo, aber nicht weil es zum »Wesen« eines »Wahrnehmungsdinges« gehört, »hic et nunc« zu sein, sondern weil menschliches Dasein als »In-der-Welt-sein« nie nirgends, sondern stets irgendwo ist, räumlich existiert¹. In dieser Räumlichkeit der menschlichen Existenz gründet die von W. v. Humboldt angezeigte sprachliche Verwandtschaft der Personalpronomina und Ortsadverbien (ich – hier; du – dort). Soweit mir die *Welt* zugänglich ist, aber auch *nur* soweit, können mir *darin* auch *Menschen* begegnen. Aber diese Menschen begegnen nicht als etwas, was »an sich« nicht zur *Welt* gehört (und nur zufällig darin vorkommt), vielmehr gehören sie so sehr zur »Welt«, daß sie deren Charakter wesentlich bestimmen.

Mit der Übersiedlung in eine andere »Stadt« oder ins »Ausland« wird man in eine andere »Welt« im Sinne der *mitweltlich* artikulierten Umwelt versetzt. Eine Stadt und ein Land sind wesentlich charakterisiert durch ihr Belebtheit, und das heißt nicht, durch ein Vorhandensein von Lebewesen in Stadt und Land, sondern »belebt« ist ein Wohnhaus, eine Straße, eine Stadt und ein Land durch seine Inwohner, Einwohner und Bewohner. Die Inwohner bestimmen den Charakter eines Wohnhauses als eines Hauses, welches zum Wohnen oder Hausen da ist. Wohnräume gibt es nur, sofern es wohnhafte

1 S. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 119 u. § 24.

Menschen gibt. Die Bewohner einer Stadt charakterisieren als Einwohner ihre »Stadt«, bestimmen das Stadtbild und Stadtleben.

[15] Nicht zufällig können daher mit Städte- und Ländernamen deren Bewohner bezeichnet werden und umgekehrt (die Deutschen und Deutschland; Berlin und die Berliner. Ferner die Benennung von Straßen nach den sie bewohnenden Menschen und deren Gewerbe, z. B. Schustergasse, Judengasse). Auch als un-bewohnte Wohnung, als un-belebte Stadt und als un-bewohntes Land ist die Umwelt mitweltlich charakterisiert im Sinne der Privation, die als solche aber nicht ausdrücklich zu sein braucht; so, wenn wir von einer »einsamen und stillen« Gegend sprechen und damit eine Gegend meinen, in der man »keinen Menschen trifft«. Entsprechend der Vermenschlichung der Natur, welche im Umgang mit ihr (Anbau, Kultivierung usw.) zur eigentlichen Um-welt wird, besagt die Natürlichkeit der Natur zugleich deren Unberührtheit durch menschlichen Umgang.

In dieser mehr oder minder menschlich bestimmten »Welt« begegnet man alltäglich ferner- und näher-Bekanntem. Und der Ausgedehntheit menschlicher »Verbindungen« entspricht genau die Ausgedehntheit der jeweiligen Weltverbindungen. Diese mir zugängliche Welt ist aber nicht nur eine menschlich artikulierte Welt im Sinne der Mitmenschen, sondern sie ist zugleich bestimmt als *meine* Welt. Nur rücksichtlich meiner selbst hat die Mitwelt den spezifischen Charakter der *Mit-welt*. Die mitweltlich artikulierte Umwelt ist unausweichlich mehr oder minder an einem selbst orientiert, und sei es auch nur in dem Sinne, daß meine Mitmenschen »die andern« sind. Am ausdrücklichsten auf *meine* Welt bezogen ist die Mitwelt dann, wenn sie sich in *einem* bestimmten Andern, einem »Du« zusammenfaßt, ein Du die ganze Welt für mich in sich befaßt. Nur dann kann man mit Feuerbach sagen: »Die Welt *oder* Du«. »Du« repräsentiert mir dann nicht nur die ganze Mitwelt, sondern die ganze Welt. Die Mitwelt, bzw. die Welt in dieser konzentrierten Bedeutung des Du (eines Ich), muß aber zunächst verstanden werden aus der diffusen Bedeutung von Welt im Sinne der Mitwelt.

§ 2. Die humane Bedeutung von »Welt« und »Leben«

In der natürlichen Logik der Sprache kommt diese Bedeutung der Welt klar zum Ausdruck. Die faktische Bedeutung von »Welt« ist eine wesentlich humane oder anthropologische.

Ein Mann »von Welt« ist einer, der sich in der *Gesellschaft* zu benehmen weiß, »welt«-kundig, wer mit der Welt im Sinne der *Mitmenschen* vertraut ist, »welt«-fremd, wer damit unvertraut ist; [16] »welt«-flüchtig, wer die *Menschen* flieht; »weltlich« gesinnt, wer sein Leben im Miteinandersein genießt; ein »Welt«-verächter, wer die Wertschätzung seiner *Mitmenschen* verachtet; wer darauf hört, was die »Welt« dazu sagen wird, der hört auf die *Mitmenschen*. Alle Welt (= jedermann), Weltgeschichte, die Männerwelt, die Frauenwelt, die vornehme Welt, die Halbwelt – alle diese Ausdrücke, welche sich beliebig vermehren ließen – weisen sachgemäß darauf hin, daß die »Welt« weder ein dingfestes Objekt des Menschen, noch ein leeres und dem Menschen fremdartiges Worin seines Aufenthaltes ist, sondern die das Leben des Einzelnen bestimmende und ihm gleichartige und ebenbürtige Mitwelt.

Weil das menschliche Dasein durch sein »In-der-Welt-sein«, das In-der-Welt-sein aber durch »Mitsein« bestimmt ist, eigentliches Mitsein jedoch Mit-einander-sein bedeutet, das Miteinandersein aber gleichbedeutend ist mit »Zusammenleben«, ist von vornherein zu erwarten, daß ebenso wie die allgemeine »Welt« schon eo ipso *Mitwelt* anzeigt, so auch das allgemeine »Leben« schon eo ipso *Zusammenleben* meint.

§ 3. Vier Grundbedeutungen von »Leben« und deren Zusammenhang

Wir fragen daher, welcher Begriff von »Leben« so etwas wie *Mitwelt* anzeigt und woran die sachliche Verweisung auf *Mitwelt* sprachlich ablesbar ist. Die Beantwortung dieser Frage erfordert eine vorläufige Auseinanderlegung der wichtigsten Bedeutungsrichtungen von »Leben«.

»Leben« artikuliert sich in vierfacher Richtung:

1. Leben bedeutet zunächst das Lebendige im Sinne des nur überhaupt Belebten, im Unterschied zum Unbelebten oder Toten. Wir fixieren diese Bedeutungsrichtung mit dem Terminus: *biologisches*