

Betrachtende Phänomenologie oder pragmatische Anthropologie.

Fundierung und Faktizität der gesellschaftlichen Verantwortung.

Michael Benedikt, Wien

I. Zuspätkommen der Philosophie angesichts zivilisatorischer Faktizität und wissenschaftlichen Fortschrittes. Angezeigt an Günther Anders' „Antiquiertheit des Menschen“.

Wiederholt schon Max Scheler das Schopenhauer-Wort, daß Theorie des Praktischen, also der abstrakten Geld-Wirtschaft, der institutionellen Pragmatik in der insolence of office, der wissenschaftsgerichteten Technik und Informatik, überhaupt der ganzen Bildung oder aber selbst unsere Gesinnung die Praxis nicht erreiche, so kann er sich im Zuge seiner materialen Wertethik mit wenigen Ausnahmen auch auf seinen Inaugurator, Edmund Husserl, berufen: Sowohl in den Wiener und Göttinger Lehrjahren als auch als Maître der Münchner Schule der Phänomenologie wie noch später in Freiburg schwankt Husserl zwischen den beiden Extremen einer Bolzano'schen Konzeption der Werte an sich als auch andererseits der bloßen Utilität einer morale par provision: letzterer gilt, wie wir aus Descartes' drittem Discours wissen, Aktionismus und Leistung über alles, die diversen Inhalte aber zwischen Opportunismus und Nonkonformismus beliebig.

Allerdings hat Husserl sehr bald, also noch in den Vorlesungen vor der „Philosophie als strenge Wissenschaft“ die Eidetik der Variationsrechnung seiner Wiener Dissertation auch auf die Werteschau, ihren Ursprung verwischend, für die Brentano'sche Präskription des Geltungsurteils teils des Guten und seines Gegenteils, teils sogar des Annehmlichen und Schönen ausgelegt und ihnen historische Konstrukte oder später, in den frühen zwanziger Jahren, nicht unähnlich der Brentano'schen Geschichtstypik, entsprechende Epochen untergeschoben.

Dieser Variation entspricht auch Schelers Primärfundierung vor allem der „Lebens-Werte“ als Steigerungs-Erhaltungsbedingungen der „quantitas perfectionis“ im Sinne Leibniz' zunächst in zentraler Monaden-Verleiblichung der Inhaltsverrichtung unserer endlichen Zwecksetzungen; im weiteren Verlauf wird aber Gott oder die Zentralmonade durch den Menschen kabbalistisch gar ersetzt, zuletzt jedoch – angesichts des Bruches unserer Lebensmächte sowohl gegenüber Realität als auch gegenüber idealen Steigerungsbedingungen – ist die ursprünglich naturalistische Zentralmonade zunächst geschichtliche Kontinuitätsbedingung, dann verzichtbar.

Jeder von uns wird zur Zentralmonade. Dies impliziert aber auch das Ende jenes hochgemuten Cartesianismus, der nach dem Scheitern seines ersten großen Entwurfes eines logischen Erfahrungsüberganges von der Gewißheit zur Wahrheit der *res ipsa* in den von Husserl wenig beachteten *Regulae* nun Subjektivismus, Rationalismus, Konstruktivismus an seine Zukunftsfahnen geheftet hatte und bis zum Erreichen dieses Zieles eben teils sein ontologisches Argument, teils seine genannte provisorische Moral mit variablen *passions*, hierzu in systematischer Entfaltung von Biowissenschaft zur Medizin, von Physik zur Technik seine *arbor Cartesiana* aufstellte: Inbegriff der Wurzel ist das ontologische Argument in dreifacher Ausgestaltung, der Stamm der zur Ethik vereinigten Krone jedoch die Psychophysik.

Zugleich mit Husserls und Heideggers gefährlichen Unterbestimmungen des Cartesischen ersten Entwurfes, also der *Regulae* und dem *Traité de l'homme*, hatte aber auch deren Schüler Günther Anders in seiner „Antiquiertheit des Menschen“ der Philosophie sowohl Fähigkeit zur positiven Diagnose der Gegenwart wie Prognose der Überwindung des Nihilismus als Basis künftiger Verantwortung abgesprochen. Derartige negative Anthropologie im Zeichen der bekannten drei industriellen Revolutionen erklärt, daß jeder Werte- oder Verantwortungsanspruch nur mehr den Status quo, die Selbstzerstörung des Gattungswesens Mensch, des Daseins, des Charakters der Gattung unserer Lebenswelt, affirmiere, womöglich fördere.

Angesichts des wissenschaftlichen Fortschrittes und seiner Technologie der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, ihrer Aufhebung in der *invisible hand* ungeteilter Gewalt sowie der Anonymität

des Kapitals in unseren harmlosen Tauschhandlungen werde der Anspruch der Humanität zugleich mit deren universalem Bogen der Telekommunikation erstickt: Philosophie komme im Dechiffrieren der Ursachen dieser Verengung, namentlich der wissenschaftlichen, zu spät. Sie ist unzeitgemäß, als und gegenüber Wissenschaft eben in Krise.

Ist also Verantwortung des Einzel- und Mitmenschlichen, auch gegenüber Vor- und Nachwelt, geschweige denn der lebendigen Umwelt, noch philosophisch relevant? Bleibt nicht Phänomenologie in ihrer Distanz zur Gesinnungshandlung, ihre transzendente Begründung der Pragmatik nicht im Notstand ihrer Exekutivschwäche auf die unterdessen pervertierte Lebenswelt stecken?

II. Eine integrative Ethik zur Überwindung des Bruches von „Faktizität und Geltung“, von „Lebenswelt und Gelehrtenrepublik“.

Jürgen Habermas hat seit seinem „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ bis zu der monumentalen Apologie seiner Diskursethik in „Faktizität und Geltung“ keinen Zweifel darüber lassen, welchen Positionen sein Antagonismus gilt: Ist es zunächst gemäß seinem Vorgänger Horkheimer der autoritäre Fehlgang des Marxismus zum realen Sozialismus, so in weiterer Abfolge der zum bloßen Historismus, zuletzt Historizismus herabgesunkene Traditionalismus der durch den linguistic turn ungebrochenen Philosopheme der ontologischen Wende vom Mythos und der mentalistischen Wende von szientistischer Aufklärungsontologie.

Gleichermaßen wendet er sich jedoch — wie seit dem Soziologenstreit eindeutig — gegen die Neopositivisten hier und die verkappten Naturalisten des trial-and-error-Systems da. Zuletzt geht es dem seinem Ursprung nach verlegenen Schellingianer um die ästhetisierend abgeschwächte Antipodik zu jenem Positivismus, auch linguistischer Prägung, also dem Heidegger'schen späten Sprachmonophysitismus (gegenüber dessen früherem pelagianischen Expressionismus), nämlich um eine Form derjenigen Überwindung der Heidegger'schen romantischen Phase, welche seiner und Apels Meinung nach vor allem der amerikanische Pragmatismus zuwege gebracht hatte. Habermas'

Distanz zu Rorty hier, besonders aber zu Derrida da muß hier beiseite gelassen bleiben.

Ohne Zweifel ist Habermas einer der pointiertesten Kritiker und konstitutiven Theoretiker der transzendental-pragmatischen Philosophie in Deutschland, zumindest ebenso verbindlich wie sein ästhetisierend-hermeneutischer Gegenspieler aus letzter Generation, Gadamer. Was aber, meiner Ansicht nach, seinen unübertrefflichen geltungstheoretischen Betrachtungen, auch in Auseinandersetzung mit Max Weber, mangelt, ist einerseits die Unterbestimmung von Geltung als Generalitas: Diese ist nicht nur eingebettet in Universalitas, wie bei Aristoteles' Übernahme der Ideen als wesentliche Leitwährungen des Faktischen, vielmehr der Universitas des transzendentalen Ideals bei Kant: So hat Habermas seit seinem § 13 aus dem „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ die berühmte Stelle der Kritik der reinen Vernunft, B 596, daß das Ideal — auch im Kontrast zu den Ideen und den Kategorien — am weitesten von der Realität entfernt ist, anstatt, wie recht zitiert, nur zu sein **scheint**, nicht korrigiert. Deshalb muß aus diesem verkehrt interpretierten Naturalismus in seiner Engführung ein sogenannter „Kontext“ der Idealsprache gemacht werden. Die Realität jedoch wird nach vielerlei Hinsichten — nur nicht der pragmatischen, also der modalen und relationalen Mannigfaltigkeit des empirischen Charakters — nur als bloß **sprachpragmatisch** orientierter Sprachgebrauch enggeführt. Diese clandestine Manier erst mache jenes Sprachideal angeblich realitätsgriffig. Nun wird das genannte Ideal solange nicht realitätsgriffig, als es nicht — abgesehen von den naturalistischen anthropologisch-Piaget'schen Eder-Kohlbergstufen — eben modal und relational konkret wird: Eingelassen also vielmehr in modale, also temporale, und relationale, nämlich dem existentialen Lebensraum entsprechende, also dem Charakter der Gattung entsprechende Momente der Beziehungen zu Mit- und Umwelt. Relationen dieser Art sind aber primär pragmatisch manifest in Tausch und seinen **Täuschungsmöglichkeiten**, in Arbeitsteilung und seiner **insolenten Gewalt der Behauptung** und deren barefaced Teilung, zuletzt in der **permanenten Verwechslung** von Besitz und Eigentum.

Hierin liegt Sprachursprung teils der pragmatischen, teils sogar der propositionalen Form; liegt auch der Ursprung angeblich rein formaler und zweckbestimmt-materialer Konsequenz. Solang also

die Sphäre des „Transzendentalen“ oder „Idealen“ sowohl ihrem Umfang als auch ihrer Basis nach auf bloße naturanalytische oder -wissenschaftliche Erkenntnis- oder Sprachbegründung **enggeführt** ist, wird sich die Auseinandersetzung etwa der beiden Begriffe von Legalität und Legitimität nicht auf eine Wiederherstellung von Moral und sanktionierbarem Rechtsformalismus beziehen können. Die pragmatische Konzeption wird also als verkappter Naturalismus gegen den den Naturalismus der Variationsformalität nur ein Wortgefecht, innerhalb der Kommunikationsgemeinschaft der Gelehrtenrepublik führen.

Ein Wort noch zu Gelehrtenrepublik und Lebenswelt: Aus dem Briefwechsel Alfred Schützens mit Parsons, mit Gurwitsch und Voegelin entnehmen wir folgendes: Die scharfe Pointierung der transzendentalen Intersubjektivität geht nicht bloß auf die naturontologische Basis im Rückgang Husserls auf Leibniz, von da auf Aristoteles' Aporie der Fundierung der Polit-Ethik teils in Naturphilosophie, teils in Handlungsaxiomatik zurück: im Neobarock bürgerlicher Leibniz-Rezeption Husserls ist ja jeder seine Zentralmonade und Metasubjekt, welches den Evolutionsfortschritt (wie im Briefwechsel mit Varignon), sogar den gesellschaftlichen Zusammenhalt und Geschichtsverlauf ermögliche; vielmehr sei hierfür die Intersubjektivität durch Alfred Schützens „Vom sinnhaften Aufbau der sozialen Welt“, welche dieser Husserl 1932 vorgelegt hatte, jetzt als Anstoß neuer philosophischer Methode, derjenigen der Metatheorie der Wechselbeziehung in der Lebenswelt, neu einzuführen.

Allerdings ist weder bei Husserl scharf genug die Intersubjektivität Schützens als Abfolge von Kulturwerten zu Zivilisationsrelevanzen, und von da womöglich zur Konfiguration eines verantwortbaren, also der Würde entsprechenden ethischen Gemeinwesens angegangen; noch auch hat Husserl scharf genug auf die Funktion des Fremden, des Sündenbocks, des Ausgestoßenen, als Vorformen des Einsamen geachtet, der nach Husserl allein die Übergabe der Intersubjektivität an ein metahistorisches Universal-Subjekt gestatte; eine gleichsam „**quantitative**“ Dimension, die Schütz wohl kennt, weil sie allein Individuelles gegenüber Allgemeinem, Einzelnes gegenüber der Masse und Partikulares gegenüber Gemeinschaftlichem oder Gesellschaftlichem gestatte, wie es der Mises-

Kreis schon in den frühen zwanziger Jahren vorgeschlagen hatte.

Schütz war allerdings so anti-transzendental (im Sinne einer Engführung auf die bloß regressive Methode im Zeichen des Primates der Naturwissenschaften) eingestellt, daß er, der James'schen Pragmatik folgend, die treffliche Verbindlichkeit eher der Interdependenz von Zivilisationen als dem abstrakt-distanten Vorreitertum von Kulturwerten und deren Kern einer neuen retrosiv-kompositiven, also transzendental begründenden und ausgewiesenen Gesellschaftslehre zusprach. Eher ging es Schütz also um das moderne Idiom von Verengung versus Erweiterung von Gesellschaftsformen.

Diesem und jenem zweifachen Gang, vor allem der Wiedervereinigung von Moral und Rechtsnorm in anthropologisch vollauf veränderte Umstände, hat Hans Krämer in seiner Integrativen Ethik, Frankfurt am Main 1992, auch mit Blick jetzt auf die Würde des ethischen Gemeinwesens, welche die „neutraleren Relevanzen“ ablöst, zu entsprechen gesucht. Der gegenläufigen „**realen**“ Richtung von Individual-Gruppen-Staatsethik (ohne die Friedenskonzepte der Staaten untereinander auszuschöpfen) gegenüber Staatsethik, Gruppen- und Partikularethik (ohne auf die weiten Pflichten gegen andere genügend einzugehen) entspräche demnach ein ausgearbeitetes Konzept **modaler**, also anthropologisch-temporaler und existential oder gattungscharakteristisch „räumlicher“ Dimensionierung, wie sie oben schon **relational** skizziert worden ist.

Demnach wäre zunächst sowohl auf den Begriff von Dasein und Gattungswesen zugunsten des Begriffes vom Charakter der Gattung zu verzichten, wenn es nämlich um zweierlei geht: Einerseits um die Konkretisierung der Normenverbindlichkeit im Übergang von Relevanzen zu menschenwürdigen Anerkennnisverhältnissen, welche nicht mehr in zwanghafte Kulturwerte zurückfallen. Dies würde auch andererseits die Prägung des Naturells (was Natur, auch Geschichte aus uns gemacht) mit Bezug auf gesellschaftliche Zuträglichkeit in eine um den intelligiblen Freiheitscharakter erweiterte Transzendentalpragmatik einbringen. Kant hat dieses Idiom nicht nur in seiner Logik und pragmatischen Anthropologie, vielmehr auch in seiner Refl. XV/1903 auf den

Begriff „anthropologia transcendentalis“ gebracht: Das zweite Auge zu aller Wissenschaftskompetenz, sei sie mathematisch-physikalisch, also analytisch, normenverbindlich und ethisch-juridisch, somit dialektisch, oder aber geisteswissenschaftlich-hermeneutisch, als Geschichtsteologie, Philologie oder Theologie: allen diesen diversifizierbaren Perspektiven fehle das zweite, eben transzendental-anthropologische Auge.

Die Engführung des Transzendentalen ist über den Kanon der Vernunft, den wir zuletzt noch antinomisch anmerken wollen, von den Grenzen des Wissenkönnens auf diejenigen der Handlungsverbindlichkeit und das Hoffendürfen auf den Primat auch gegenüber der ästhetisch-teleologischen Anthropologie hin auszuweiten. Diese Erweiterung schafft hinreichend Analogie, um nicht in den Bruch zwischen Faktizität und Geltung zu fallen. Sie gibt uns allerdings auch die schwierige Aufgabe, zwischen Anthropomorphismus gegenüber Gott und der Welt und andererseits kabbalistischer Zuweisung der Natur-Geschichte an die Ambitionen des Gattungswesens Mensch zurechtzukommen.

III. Eine Interpretation des Kant'schen Ansatzes aus der Sichtweise Husserls

Sowohl die Vorträge Phänomenologie und Anthropologie von 1931 (Aufsätze und Vorträge 1932–1937, Hua XXVII, Dordrecht 1989, Vortrag Juni 1931) als auch der Aufsatz „Die anthropologische Welt“ (Hua XXIX Zusätze zu: Die Krisis der europäischen Wissenschaften... 1934–1937, Hg. R. N. Smid, Dordrecht 1993 (Aug. 1936), S. 321 ff.) haben mehrerlei miteinander gemeinsam: Sie verstehen Anthropologie teils im Zusammenhang der Enzyklopädie Hegels als noch nicht zur Wissenschaft gelangten subjektiven Geist, teils in Auseinandersetzung mit Heideggers Daseinsanalyse; hier und dort wird dem anthropologischen Moment die fundierende Valenz — wie sie Kant beansprucht — abgesprochen, vielmehr wird das anthropologische Idiom in die wie immer herausragende „Elementarlehre“ der Einzelwissenschaft der Psychologie abgedrängt. Als solche ist sie kaum bei Hegel, eher noch in dem Zweig empiristischen Philosophierens in der Nachfolge Descartes', etwa bei John Locke oder in weiten Partien David

Humes, anzutreffen.

Allerdings wird Phänomenologie als ganze, so wie in Hegels Enzyklopädie auch nicht zu einer belanglosen **Kant'schen Episode** abgewertet, welche eben nicht zu den Sachen käme sondern nur — wie infam — schamanenhaft um das Ding selbst Erscheinungen tanze. Gemeinsam weiters sind beiden Arbeiten, den Vorträgen von 1931 und dem Aufsatz von 1936, vier verschiedene Momente, an die es zu erinnern gilt:

Einmal die scharfe Distanzierung Heideggers: (1) „Im Menschen allein, und zwar in einer Wesenslehre konkret-weltlichen Daseins, soll das wahre Fundament der Philosophie liegen. Man sieht darin eine notwendige Reform der ursprünglich konstitutiven Phänomenologie, eine Reform, durch die sie allererst die eigentliche philosophische Dimension erreicht. Eine völlige Umkehrung der philosophischen Stellungnahme wird also vollzogen“ (1931).

(2) „Während die ursprüngliche Phänomenologie, als transzendente ausgereift, jeder wie immer gearteten Wissenschaft vom Menschen die Beteiligung an der Fundamentierung der Philosophie versagt und alle darauf bezüglichen Versuche als Anthropologismus oder Psychologismus bekämpft, soll jetzt das strikte Gegenteil gelten: Die phänomenologische Philosophie soll völlig neu vom menschlichen Dasein aufgebaut werden.“ (a.a.O. S. 164).

Hier wie im späteren Aufsatz oder auch in den Wiener Vorträgen zur Krisis, besonders aber im Prager Vortragstext zum 14. bzw. 15. Nov. 1935 führt nun Husserl (3) eine seit Descartes vorwaltende Zweideutigkeit in Anthropologie (oder „Psychologie“) und deren formaler Logik hier und in Transzendentalphilosophie und deren Logik da vor: Erst in vollständiger Durcharbeitung würde sich jene Psychologie (bzw. Naturwissenschaft) und diese Transzendentalphilosophie wieder vereinigen können, dies der optimistische Grundtenor der Wiener und Prager Vorträge. Die Hauptarbeit läge aber bei den Wissenschaften in Krise, die Bereitschaft an der Phänomenologie.

(4) Demgegenüber ist das Verlassen der „apodiktische(n) Subjektivität als Voraussetzung der Lebenswelt“, wozu auch die „transzendente Intersubjektivität in Selbstobjektivierung als offen

unendliche Menschheit und damit eine Objektivität der Geltung dieser Welt für alle transszendentalen Subjekte und für alle Menschen als Menschen“ (XXIX, 1936; S. 331) gehöre.

Husserl scheint hier allerdings dies zu übersehen: Während der Neukantianismus, von dem sich neben Cassirer Ebbinghaus ordentlich kantisch distanzierte, immer eine bloß subjektiv-apperzeptive Engführung des Transzendentalen wählte, funktioniert diese nicht einmal für die Antinomie der Kausalität der Freiheit in ihren zwei Formulierungen: **Durch** Freiheit in freier Hypothesenbildung vornehmlich naturwissenschaftlichen Erreichens analysierbarer Axiome; und **aus** Freiheit mit Bezug auf die durch Gesinnungen hervorgerufenen Handlungsfolgen im Zeichen der **praktischen** Bestimmung und Verantwortung, angesichts von **je Anderen** im Horizont des individuierenden **transzendentalen Ideals**.

Kants Lebenswelt ist also viel reicher, als dies Husserl und auch Heidegger wahrhaben wollen. Ausgehend von dem nicht aufs Psychologische reduzierbare Pragmatische, weil dies ja erst im Übergang aus Kultur- in Zivilisationsgeschichte seinen ausdrücklichen Ursprung nimmt, ist entsprechend Kants Entwurf vielmehr die Unterschiede der **Verengung** und **Erweiterung** unserer menschlichen Lebensperspektive festzuhalten. Auf dem Boden der Grenze des Wissenskönnens, der Sollensverbindlichkeit, des Hoffendürfens erwächst uns erst diejenige Frage nach dem Menschen, dessen symbolische Formentwicklung der Charakter der Gattung, deren Materie hingegen das Weltbürgerliche ist, und zwar spezifiziert in Religionen, Ethnien, Sprachgemeinschaften, technisch-wirtschaftlichen Lebensformen, Nationen, Generationen, Geschlechtsbeziehungen, Personen. Und erst im Übergang aus dem Zivilisationsstatus, im Verlust nationeller Enge, gelingt uns die Zusammenbindung und Spezifizierung der maßgeblichen Relationen, die wir oben differenzierten: Tausch und Arbeitsteilung, Werkbindung und Eigentumszuteilung im Besitzerwerb ermöglichen erst jene konkrete Verbindlichkeit der Zuwendung zu Um- und Mitwelt, welche längst als kategorischer Imperativ der weiten Pflichten bekannt ist. Wir werden uns angewöhnen müssen, den kategorischen Imperativ nicht nur von beliebigen geistigen Wesen, auf unsere triebhafte Sinnlichkeit spezifiziert, anzusehen, vielmehr

diesen auch und gerade auf die gemeinschafts- und gesellschaftsbildenden Relationen prinzipiell pragmatischer Art im Sinne des Schwergewichts weiter Pflichten gegen andere auszurichten.

Ist es ein Charakteristikum des Überganges des Kulturstatus in den der Zivilisation, andere zu täuschen, unverschämt darüber in institutioneller Zuteilung diese zu verdrehen, selbst Erworbenes nach Besitz und Eigentum zu verwechseln, also uns und andere einzuengen, so ist es gerade die Auseinandersetzung mit der dynamischen Form des kategorischen Imperativs, diese Pragmatik in ihrer Gefährdung im Zeichen sich zerstörender Zivilisation gemäß den genannten Relationen, selbst in ihrer abstrakten Abhebung von unserer Lebenswelt aufzuschließen. Erst aus diesem offenen Horizont her ist aber dasjenige Kategorialgerüst zur verbindlichen wissenschaftlichen Weltbegegnung gemäß der nach Hypothesenverifizierung und deren Funktionalisierung durch freie Handlungsentwürfe, d. h. aber durch differenzierte Kausalität der Freiheit, zu gewährleisten. Und zwar gegen allen Relativismus und Historismus, gegen Naturalismus und Positivismus der Philosophie, zugunsten des durch Phänomenologie aufgerufenen „Menschentums“, selbst gegen die sich in Krisis verschlingende Phänomenologie.

IV. Husserls Auseinandersetzung mit Heideggers transzendentaler Phänomenologie.

Dies also gehöre aber zunächst auch für Husserl, abgesehen von dem wissenschaftsgeblendeten Positivismus, in psychologischer oder naturalistischer Spielart dem „Widersinn“ des historischen Relativismus an: „Es ist ein verantwortungsloser Widersinn oder eine Philosophie aus Verantwortungslosigkeit, während wir eine Philosophie versuchen aus wirklicher Verantwortung, die nur meine eigene sein kann und erst von mir aus ‚unsere‘, eine objektive“ (Hua XXIX 331 f.). Da diese Welt „Zeitwelt als Generativität“ ausmacht, ist den verführerischen Umkehrungen quasi einzelwissenschaftlicher als fundamentalwissenschaftlicher Betrachtung kein Gehör zu geben. Husserl bekämpft Heidegger hier auf drei Ebenen, der subjektiv-daseinsmäßigen, der gesellschaftlich-geschichtlichen, aus der auch die Relevanz der Kunst nicht auszuschließen ist, und derjenigen der Kontinuität der europäischen Vernunft- oder Seinsgeschichte.

Zunächst zur Daseinsanalyse: „Die blendend, tiefsinnigen Weisen, in denen Heidegger mit dem Tode umspringt, wird sich der Tod schwerlich gefallen lassen. In der echten, der in der transzendentalen Reduktion begründeten Phänomenologie, in der Phänomenologie aus den absoluten Evidenzquellen (in denen alle Evidenzen zu Gegenständen absoluter subjektiver Evidenz werden — *orthotes* aus *aletheia* würde Heidegger sagen — M.B.), ist der Tod das Ausscheiden des transzendentalen Ego aus der Selbstobjektivierung als Mensch. Den Tod kann niemand an sich erfahren — aber wie erfährt er ihn an anderen?“ (a.a.O. S. 332) In der Folge dreht sich für Husserl die Welterfahrung am Problem des Todes um: „Also auch ich werde sterben ... aber die Frage ist, was damit gesagt ist.“

Und hier wird Husserls Ausführung aporetisch: „Meine Transzendentalität als waches Ich ist Voraussetzung für das Sein dieser Welt.“ (S. 332) Im weiteren bohrt Husserl einen Tunnel zur Eröffnung der Intersubjektivität an, ohne aber die „Sorge“ (im Sinne von Goethes Faust II, wo diese uns bedrängt, und nicht wir dieselbe) für je Andere zur Bedingung meiner Existenz, zur Bedingung, sogar zur Voraussetzung des je anderen Wir oder des anonymen „sie“ zu machen.

„Wird die Welt sein, wenn ich sterbe?“ fragt er. „Nein. In meiner Wachheit habe ich die Selbstgebung für das Sein und des Horizontes für die anderen gewonnen.“ (a.a.O. S. 333).

So stirbt trotz je meines Schlafs, sogar trotz meines Todes die Selbstobjektivierung des Lebens, als Generativität zwischen Geburt und Tod nicht: Dies ist sein Überschwingen aus dem Leisten in das Seinlassen des „Sterbens“ (a.a.O. S. 338) und des Gewinns eines „*id quo nihil majus cogitari possit*“.

Die folgende Erbaulichkeit ist nicht zu übersehen: „Einschlafen als sich der einen Seite des Strömens Hingeben“.

„Abschied nehmen von großen körperlichen Leiden“.

„Das In sich Austragen“.

„Das Hinnehmen mit dem Ende der Bewußtlosigkeit“.

„Ein Stocken durch „übergroßes seelisches Leiden“.

„Ein Aufbäumen, gegen den Tod kämpfen“; all dies ist überwindbar.

Und nun folgt die Gegenposition: „Das transzendente urtümliche Leben, das letztlich Welt schaffende Leben und dessen letztes Ich ... ist unsterblich, weil das Sterben dafür keinen Sinn hat.“ (a.a.O. S. 338).

Husserls übersteigerte Subjektivität rivalisiert hier— abgesehen von dem von Husserl gern angestellten Mensch-Tier-Vergleich in der Nativität — gegen Heideggers zwei Momente der Geschichtlichkeit, und zwar im Sinne unserer oben genannten zwei letzten Ebenen: Die der Abfolgen von Gemeinwesen und die des Entwurfes einer Epoche auf die „Temporalität“ der Schicksalsverläufe selbst.

Also einmal dreht es sich um jene Bindungen des „objektiven Geistes“, in welche das Dasein in den Formen der Generation, der Polis, der civitas, der Nation, des moderneren Vielvölkerstaates eingebunden ist; und hier kann man Husserls Nationalismus eher einen Internationalismus des Weltbürgertums abgewinnen als Heidegger, auch was deren beider Begriff des Friedens anbelangt. Andererseits wird bei Husserl entscheidend der Entwurf des „absoluten“ Logos auf das strömende aber epochale Weltleben gegenüber Heideggers epochale Welteröffnungen, welche von der Verborgenheit des Seins her dasjenige präsentieren, was im Verhältnis von Dasein und Polis unterdrückt worden war: Zusammenstimmen der Arbeitsteilung in Brauch und *energeia*, in *energeia* und Entsprechung des Tausches, also all dies, was sich Heidegger im Verhältnis eigentlicher und uneigentlicher Analyse der Faktizität des Verfallens in der transzendentalen Bestimmung des Daseins, sogar der völkischen Wiederholung des Daseins der Polis, also auf der zweiten Ebene, zunächst versagte.

Das Versprechen, zu der retrorsiven Reduktion bzw. Existentialanalyse (etwa der Seinsfrage) auch eine weltbestimmende Kategorialanalyse des Überganges von Eidetik zu Sachverhalten beizustellen, haben aber weder Husserl noch Heidegger entsprechend eingelöst, wenn man von Husserls „Erfahrung und Urteil“ und Heideggers „Vom Wesen des Grundes“ und seinen Untersuchungen zum „Ding“, einmal in transzendentallogischer, dann in „ästhetisch-

romantischer“ Perspektive einmal absieht. Aber auch hier wird das Versprechen der Herleitung des Kategorialen aus dem „Existential-Transzendentalen“ nicht eingelöst. Die Krisis der modernen Wissenschaft und technischen Anwendung, ihrer Institutionenlehre, ihrer in abstrakten Tauschformen eingebundenen Lebenswelt und deren Philosophie erweist sich als eine Phänomenologie in Krisis.

V. 1. Der Hintergrund einer phänomenologischen materialen Wertethik: Die provisorische Moral Descartes' und deren Dezionismus.

A) Max Schelers Werte als Brennpunkte von Lebensmächten. a) In „Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik“ von 1913 - 1916 weist Scheler darauf hin, daß der Kant'sche Formalismus, auf der Basis einer (übrigens unbestimmten) Kausalität der Freiheit beruhend, gar nicht an die ursprüngliche Instanz menschlicher Verantwortung herankommt, nämlich an den Personkern. In der Tat, untersucht man Person in Kants Metaphysik der Sitten, so ist diese Instanz, abgesehen von ihrer aus der Anthropologie übernommenen Charakteristik, nur durch die Art der Subsumtion der willkürlichen Spontaneität des Verstandes, dessen Herkunft gegenüber Wille und dem dazwischenliegenden Gefühl, deren Einbettung in relative, also empirische Momente, etwa des Eigentums, der Arbeitsteilung, der Tauschformen oder der Handlungsfolgen gekennzeichnet. Verstand heißt dort nämlich, sich willkürlich Zwecke zu setzen. Der sich auf sich beziehende Personkern, seit Boethius der Rollenrelation gegenübergestellt, löst sich für Kant, theoretisch und nicht anthropologisch gesehen, in einen Paralogismus der Verwechslung von gedachtem und erfahren(d)em Ich auf.

Tatsächlich hat Kant auch in seiner Religionsschrift das Sich-selbst-Erfassenwollen der intelligiblen Person, vor allem Fremdbezug, nicht sosehr als Ehrsucht, Herrschsucht, Habsucht, vielmehr als Eigendünkel angesehen und der Handlungsleistung wie ihrer Rechtfertigung als pathologisches Hindernis entgegengestellt.

b) Affekte und Lebensmächte. Nicht uninteressant ist es zuletzt, daß Scheler die aus dem

Personkern differenzierten Intentionalitäten eher durch Affekte oder Gefühlsintentionen und deren Gestaltungen (Werte) als direkte Wissens- oder Wollensmomente angibt. Wollen ist schon immer in diese Werte eingebunden; deren Einbindung stellt Scheler als Tunsollen und Seinsollen vor. Verfolgt man hinter Spinoza, Schelers Gewährsmann, zurück, die Affektbestimmungen, so sind wir bei Descartes' ausgezeichnetem Personkern und seinen Relativitäten, der *générosité* als Seinswert, ebenso eingerastet, wie mit Bezug auf jene relativen Lebenswerte, deren Wissensform die Verzweigungen unserer Lebenswelt ausmachen:

Bildungswissen entspricht dann der stets zur Technik neigenden Physik, Leistungswissen der zur Medizin hin strebenden Inbegriffe von sich als Lebenswissenschaften vordrängenden Determinantien und Herrschaftswissen eben der Souveränität jenen Affekten gegenüber, die wir gerade willensmäßig nicht beherrschen.

c) **Bezüglich des Sprachgebrauches** gilt für Scheler, daß er seinem eigenen Genius der Konstitution und Überwindung der Reflexion in Anbetracht des konkreten Handelns nicht gefolgt ist. Der Gestus des verantworteten, also begleitenden Altruismus nimmt zwar im Zuge seines beginnenden und sich kristallisierenden postulatorischen Atheismus — entweder wir sind frei oder Gott — zu; doch zuletzt bleibt der Altruismus, nachgerade mit Bezug auf die sich in den Zivilisationen der zweiten industriellen Revolution abstrahierenden Relevanzen (Alfred Schütz), statt Wertinbegriff nur deutungsloses Zeichen. Der Wegweiser geht nicht mit, zitiert er, wie gesagt, gern Schopenhauer auf die Frage nach der konkreten Rückbestimmung und Ausübung der als Werte im Sollen formulierbaren Lebensmächte. Nur das Heilswissen könnte von sich aus eine derartige Konkretisierung vermitteln; dies ist aber in der „Stellung des Menschen im Kosmos“ im Schwinden.

B. Nikolai Hartmanns Werte

Hartmanns Abhängigkeit von Scheler ist bekannter als die von Husserl, da wir erst in relativ jüngerer Zeit Husserls Ideen II sowie seine Vorlesungen zwischen 1912 und 1915 sowie aus den

frühen zwanziger Jahren zur Werttheorie kennen.

Jedenfalls ist Werturteil und Wertevidenz sowohl noematisch und noetisch etwa wie die beiden Kehrseiten der Münze, wie sie Husserl 1911 in seiner „Philosophie als strenge Wissenschaft“ exponiert hatte, differenziert: Reales Sein, auf dessen Erkenntnis je nach Steigerung bestimmbare Wesen angewiesen sind, schichtet sich in Materie, Leben, Bewußtsein und Geist, welchen Wahrnehmung, Anschauung, Erkenntnis und Wissen entsprechen. Dagegen ist ideales Sein dreigeteilt nach Wesenheiten, Werten und mathematischen Konfigurationen, welchen in logischer Konzeption Begriff, Urteil und Schluß analog sind. Werte als Handlungsbedingungen (und nicht als Erkenntnis- oder Produktionsbedingungen) können, weil eher der Urteilskraft, bzw. dem Affekt gegenüber der Evidenz — ähnlich wie bei Descartes — unterworfen, als Seinsollen, aktuales Sollen und schließlich Tunsollen unterschieden werden: offensichtlich ist Hartmanns Idee absoluten Sollens zugleich Ersatz und Maßstab für jene Wertungen, welche Kant schrittweise der Kultur über das Zivilisationsstatut auf das ethische Gemeinwesen hin abgerungen hat: als Würde nämlich, durch den rechtschaffenen Deckmantel der wohlformulierten Wertetafel hindurch aus der Verantwortung ins bloße Rollenspiel gedrängt. Boethius' Differenzierung zwischen Persona und Rolle wird also nicht durch moderne dynamischere Logik, etwa der Gleichwertigkeit der Wechselwirkung mit dem Substrat, aus seiner auch effektiven Ungeschichtlichkeit gehoben. Wertevidenz verhindert die Relativität der Werte, das Aufkommen der Relevanzen als ‚measures of fringes within intercivilisatory correlations` läßt zugunsten einer Anstandsethik die Manifestation der Würde zunächst nicht zu, welche ja nur im Von-Sich-Absehen der Person zugunsten des Miteinanderseins, also nicht Mit-Seins, besteht: und dies vermissen wir in der gelegentlich steril wirkenden Anstandssprache Hartmanns.

C) Hans Reiners Werte-Konflikt. Wie eine Handlung unter Berücksichtigung ihrer tauglichen Mittel so bestehen könne, daß ihre phänomenale Folge, also das konkrete zweckgebundene Mitsein, auch im Zeichen der Bonität stehen könne: Dies ist Reiners Fragestellung in seinen Hauptwerken

„Das Prinzip von Gut und Böse“, „Pflicht und Neigung“ sowie in seiner Studie „Der Ursprung der Sittlichkeit“.

Zunächst kommt es ihm darauf an, den Akt des beurteilenden Urteils aufzusuchen, worin die eigentliche Differenz zwischen „bedürfnisbezogenen und absoluten Werten“ gelegen sei: In letzterem Urteile (als Urteilung) wäre keine „relative Aussage, sondern eine objektiv unbestreitbare Tatsache“ mitgemeint.

Während also die absolute Werthaftigkeit oder Würde für sich feststehe und jederzeit gemäß Evidenz, etwa der Widerspruchsfreiheit (und zwar in Form der Unmöglichkeit der Lüge oder des Selbstmordes) einsichtig ist, so seien die relativen Werte, wie Marktwerte, Gebrauchswert, Bedürfniswert etc., erst nach relativer Zweckhaftigkeit bzw. Wichtigkeit einsichtig.

Um diesen Schritt zu leisten, trachtet Reiner wieder der Kant'schen Differenz zwischen weiten Pflichten gegen sich und andere ebenso wie der schon genannten engen gegenüber den weiten, gerecht zu werden. Während letztere der Würde entsprächen, sind erstere, ohne Ableitung aus der Verbindlichkeit aus Würde, bloß Angelegenheit des „moralement possible“, der provisorischen Moral.

So spitzt sich die Frage zu, wie wir der Verselbständigung unserer Relationen persönlicher, sachlicher, sachlich-persönlicher Art entgegen, mehr noch, deren Manifestation zu Zivilisationsrelevanzen, als Manifestation jener unsichtbaren Hand, die wir kreiert, aber eben nicht mehr ihrer Herr, und deshalb in ihrer Hand sind, entkommen. Die Wertlehre des zwanzigsten Jahrhunderts hat hier, ohne eine Wirtschaftstheorie zwischen Marktwirtschaft, Bedarfdeckungswirtschaft und Planwirtschaft zu finden, ebenso versagt wie sie den Handstreich nicht zuwege bringt, die ihr aus der Hand genommene Technik, die verselbständigte Arbeitsteilung in Bureaucratie und Informatik als Relevanzen zur Förderung der Würde des Nächsten zu funktionalisieren.

2. Die materiale Wertethik des XX. Jahrhunderts und die Krise der Lebenswelt

A) Die Gefahr des Biologismus

Die These lautet, daß wir nicht nur unser ontogenetisches apriori als phylogenetisches aposteriori mitzuvollziehen haben (Konrad Lorenz); nicht nur, daß unsere Denkstrukturen, unser Apparat, zusammen mit den Emergenzen, auch der Welt 3 (also den Idealstrukturen) ein evolutionärer Prozeß sei (von Mach bis Popper); vielmehr daß unsere biologische Ausstattung und Konditionierung, womöglich was das Phänomenologische, also unsere Wertansichten betreffe, hinter der Evolution in Richtung unserer Maschinen erzeugenden Maschinen seit etwa 10.000 Jahren zurückgeblieben seien (Rupert Riedl). Wir könnten nur durch Zurückschrauben unserer technisch-pragmatischen Intelligenz die Souveränität des Menschengeschlechtes, seines Charakters, einholen. Zukunft sei schon vergangen, ein Bruchteil ihres Restes habe Überlebenschancen; vielleicht gebe es trotz all dem in unserem Großhirn noch Raum für eine weitere Zellteilung Richtung Übermensch.

B) Günther Anders' Antiquiertheit des Menschen

In seinem zweibändigen Werk dieses Namens hat Günther Anders drei Revolutionen analysiert, deren ersterer wir gerade noch mächtig waren, nämlich Herstellung von Maschinen erzeugender Maschinen. Hierher mag unsere Kritik der reinen Vernunft gerade noch passen, um dem Glauben, nämlich an die Bonität der Handlungsfolgen je Anderer Platz zu machen.

Nicht mehr mächtig war die Psychoanalyse, ihre drei Kränkungen des Intellekts (Entmittelung im, Universum, Evolution, Primat des Vorbewußten), also die Manipulationen unserer Motive durch jene reduplizierten Maschinen und deren verinnerlichte Einprägung als neues Realitätsprinzip zu begreifen. So könnte unsere materiale Wertethik, wenn sie nur mit Bezug auf gelungene Tauschformen, auf ausgleichende Arbeitsteilungssysteme, schließlich sogar auf die invisible hand der Technik und ihrer Informatik und in diese funktionalisierend eingreifend, retten, was es zu retten gäbe. Doch Günther Anders führt die letzte Revolution an, die den Menschen antiquiert zurückließe: Die Erzeugung und der Rückschlag der ABC-Waffen, ihre Folgen und

Verinnerlichung auf unseren gattungscharakteristischen Habitus. Hier werden Werte der Verstellung, der Selektion, der Erpressung im Mantel der Anständigkeit produziert, worin die Würde des Menschen schal ist.

C. Die Lösungsmöglichkeiten der Krise, die Verselbständigung der Werte und die Zwecke als Materie

Paul Feyerabend hat einmal die These formuliert, daß, wenn Wissenschaftler einsähen, daß sie Künstler wären, sie zugleich einsähen, daß jedermann Künstler sei, wodurch wir eine neue Situation republikanischer Wechselwirkung erreichten: Hierbei könnte es sogar gelingen, daß Laien Fachleute kontrollieren, daß Gewaltenteilung, also zentripetale Parteiendemokratie und zentrifugale Partizipation proportional als Basis jedweder Konstitution gelingen könnte.

Es ist zu vermuten, daß unsere technisch-praktische Vernunft schon so weit fortgeschritten ist, daß diese politisch-pragmatische Vernunft erpreßbar ist. Unter diesen Umständen nützt auch Frau Hellers These nichts mehr, daß der rechtschaffene Mensch in ästhetischer und ethischer Entscheidungshandlung gleichsam ein gegenläufiges offenes Kunstwerk, eben ein erträgliches Gemeinwesen, schafft.

Meine These lautet vielmehr: nur wenn wir vom Zerriebenwerden (Leid) absehen und ein In-die-Fremde-Gehen (Leiden) erführen und auch andere dazu verführten, wir noch, von uns absehend, die gegen uns gerichtete Vernunft dazu bringen können, also die vergangene Zukunft, den antiquierten Menschen dazu verhelfen, ihn vor seinen Erpressungen zu schützen. Ich nenne dies Anthropodizee. Ihr Prinzip besteht darin, die kleinste Leistung bei größter Wirkung (Sparsamkeitsprinzip der Wissenschaftszivilisation) mit der jeweils größten Anstrengung, selbst bei kleinster Wirkung, zu verbinden. Dies war zur Zeit des Barock Vorrecht Gottes, an das wir nicht mehr glauben können. Jene Vereinbarung nunmehr zur Angelegenheit des Charakters der Gattung zu machen, ist nun unsere Sache im Zeichen transzendentaler Pragmatik. Doch dies ist ein anderes Kapitel, (nämlich das des Widerspruchs zwischen der Übertragung unserer

Überwindung der Selbstsucht auf diejenige Gottes versus unserer primären Wirkung eines einzigartigen In-die-Fremde-Gehens, was erst dem Ausdruck der Gottheit seinen eigentümlichen Ursprung der Freiheit verschafft); diese Alternative zu einer jederzeit gegenüber Natur- oder Gesellschaftsontologie, abgesehen einmal vom hermeneutischen Strukturalismus gültigen Atheismus hat aber zugleich folgende Antinomie aufzulösen:

Handle so, wie du und deinesgleichen noch nie gehandelt haben (Canetti), versus:

Handle so, daß das Gelungenste deiner denkbaren Geschichte, was möglich war, durch dich nach allgemeinen Kriterien wirklich wird (Kritik der reinen Vernunft B 835).

In der Auflösung dieser Antinomie, welche zumindest die Bonität der Handlungsfolgen je Anderer zu schützen hat, erscheint die Krise der Phänomenologie als bloß selegierend-betrachtende Instanz, welche das sie in Frage stellende abstrakte Ensemble unserer verselbständigten Produkte, deren Einheit, affirmiert, zugunsten einer pragmatischen Anthropologie transzendentaler Verbindlichkeit überwindbar.