

Markus Porsche-Ludwig

Was ist Freiheit?
– Freiheit und Ordnung
bei Martin Heidegger

Markus Porsche-Ludwig

**Was ist Freiheit?
Freiheit und Ordnung
bei Martin Heidegger**

Verlag Traugott Bautz GmbH

BUCHCOVER, LAYOUT & SATZ: Elke Molkenthin
mo.tif visuelle kunst | www.mo-tif.de

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-88309-999-6

April 2015

© Verlag Traugott Bautz GmbH

Ellernstraße 1

D-99734 Nordhausen

Tel.: 03631/466710

Fax: 03631/466711

E-Mail: bautz@bautz.de

Internet: www.bautz.de

Inhalt

Vorbemerkung	7
I. Warum Heidegger?	9
II. Überblick über Heideggers Denkweg und Freiheitsverständnis	26
III. Politik	72
Siglenverzeichnis der verwendeten Werke Martin Heideggers – Gesamtausgabe (HGA)	102
Nachbemerkung	106
Der Autor	107

*Konrad zum 75.
mit großem Dank*

Vorbemerkung

„Freiheit“ ist das Leitwort unserer Zeit. Es bestimmt auch als Dauerthema die heutigen Debatten in den Politik- und Sozialwissenschaften und in der Pädagogik. Da der Mensch schon früh von der Wissenschaft getrennt wurde und nur noch ein „Positivum“ deren Fundament ausmacht, müssen diese Debatten zwangsläufig unbefriedigend bleiben. Wir unternehmen daher den Versuch, diese Basis zu verwinden, indem wir – in Auseinandersetzung mit der geistesgeschichtlichen Tradition – wieder einen Bezug zwischen Mensch und Wissenschaft herstellen. Hierzu dient uns die Heideggersche Perspektive der Menschlichkeit des Menschen, zu der wir mit Blick auf Heideggers Freiheitsverständnis in einem Nachgang dessen Denkweges hinführen. Dass Heidegger immer schon die Freiheit des Anderen mitdenkt, wird anhand einer Rechtfertigung der politischen Grundordnung der Bundesrepublik Deutschland gezeigt.

Hualien, April 2015,

Markus Porsche-Ludwig

Nach der Freiheit zu fragen ist nicht die Beantwortung einer Spezialfrage, sondern meint ein „Ins-Ganze-Fragen“ wie es für philosophisches Fragen generell charakteristisch ist. Das konstatiert der Philosoph Martin Heidegger im Band 31 der Gesamtausgabe seiner Werke (Vom Wesen der Freiheit, P. 1).

I. Warum Heidegger?

1.

Die Wissenschaften (vor unserem Thema insbesondere die Menschenwissenschaften) haben eine bestimmte Vorstellung von dem herausgebildet, was ihr Gegenstand (also Bildung, Erziehung, Politik etc.) ist. (Viele Anregungen für das Folgende aus den „Sätze(n) über die Wissenschaft“, in: HGA 65, 145 ff. [Nr. 76]). Viele „Richtigkeiten“ („*Erkenntnisse*“) finden sich dort. Es „geht gar nicht anders“, als dass der Gegenstandsbereich der Wissenschaften positiv vorliegt, mit dem etablierten Wissensbestand. „Wissenschaft“ ist somit, wie andere Disziplinbezeichnungen auch, eine verfahrensmäßige, formale Bezeichnung. Damit hat sich die Wissenschaft inzidenter auch zu spezialisieren, was mit der formalen Charakterisierung der Wissenschaftsdisziplin bereits gesetzt ist. So kommt eine Disziplin zu ihrem Wissensbestand und versucht, innerhalb des Bestandes alles miteinander in Verbindung zu bringen (insbesondere über ihre Teilbereiche), mithin alles erklären zu können: in Form von Ursache-Wirkung-Verkettenungen. Leitlinie dieses Zusammenbringens ist die „*Methode*“. Geht es um die Durchforstung des eigenen Gebietes, wie z.B. in der gegenwärtigen politikwissenschaftlichen „Selbstverständnis-Debatte“, so verkennt man, dass hier faktisch Verfahrensfragen vor dem Inhalt stehen. Diese Verfahrensfragen sind ergebnisorientiert, es muss etwas „herausspringen“. Kommt etwas heraus, ist das Fach „nützlich“ (und „produktiv“), müssen die Untersuchungen „wichtig“ sein. Dies hat zur Folge, dass sie auf verschiedenste Zwecke umschaltbar sein muss. Die Wissenschaft hat sich demnach an (neuen) Zwecken zu orientieren, wird zweckdienlich und damit stets verengt. Sie wird damit einförmiger (eindimensionaler), was eine „Internatio-

nalisation“ befördert, wenn nicht quasi autologisch zur Folge hat. Sie richtet sich somit in „Richtigkeiten“ (Erkenntnissen) ein, ohne selbst Wissen zu sein. Sind keine Zwecke da, so benötigt und sucht man welche. Dieser Weg eines Faches ist wissenschaftsimmanent. Insofern muss eine Disziplin „streng“ verfahren, um sich selbst kreieren zu können. Sie macht sich selbst und gewinnt dadurch erst ihre „Macht“ (Bacon: „*Science is power*“). Das ist in den naturwissenschaftlichen Disziplinen nicht anders. Alle Zwecke und Nutzen stehen fest, alle Mittel sind zur Hand. Innerhalb der Wissenschaften, die sich mit dem Menschen befassen, müsste diesbezüglich ein „Erschrecken“ zu vernehmen sein, denn: Ist so das zu umschreiben, was sich die Disziplinen als *Ausgangsfrage* gewählt haben? (Was ist mit der Menschlichkeit des Menschen und Natürlichkeit der Natur?) Die Wissenschaften erscheinen fraglos. Was sollen die Disziplinen? Die Fraglosigkeit ihrer Gegenstände mag auch der Grund sein für die Sprachlosigkeit der Disziplinen untereinander. Es geht vielmehr offensichtlich um Besitzstands-„sicherung“. So wird das Fragwürdige der Grundbegriffe offensichtlich verdeckt. Damit einher geht evident eine klare Subjekt-Objekt-Spaltung zwischen Mensch und „Politik, Erziehung, Bildung usw.“ als Objekt. Vorbild ist offensichtlich die (klassische) Physik, wenngleich sich deren Bestand zumindest durch die Resultate der Heisenbergschen Unschärferelation relativiert hat. Mit einer Besitzstandssicherung, wie sie die Wissenschaften betreiben, wird der Mensch immer schon *a priori* festgestellt: Mensch *versus* Seiendes. Und nur was Gegenstand ist, kann letztlich „Bestand“ werden. Damit bedingen sich offensichtlich Mensch und Wissenschaft korrelativ. Der Mensch kann nur Subjekt werden, wenn alles andere Gegenstand ist. Betätigt sich das Subjekt herrschaftlich, wird alles zum Bestand. In der Wissenschaft wird zu sehr vergessen, dass „Interessen“, „Bedürfnisse“, „Anliegen“ des Menschen nicht für immer feststellbar sind. Insofern handelt es sich bei den Wissenschaften auch nicht um klassische Physik, nicht um physikalische Gesetze. In der Zeit der sogenannten Aufklärung bahnte sich die naturwissenschaftlich-technische Sicht des Lebens an, die Tendenz zur – so würden wir heute sagen – „*Wissensgesellschaft*“. Die heute allgegenwärtige Diskussion – insbesondere in unserer Disziplin: den Politik- und Sozialwissenschaften, aber auch z.B. in der Pädagogik, geht von dem oben skizzierten Wissenschaftsverständnis aus, ohne es wirklich, d.h. tiefgründig zu hinterfragen.

Insoweit soll hier der Versuch unternommen werden, den Entwicklungsgang zum eingangs skizzierten heutigen Wissenschafts-Verständnis aus der Perspektive der Menschlichkeit des Menschen, und damit zentral seinem *Freiheitsverständnis* nachzuzeichnen.

2.

Geht es Wissenschaft nach dem eingangs Ausgeführten um eine ‚methodische, systematische, exakte und allgemeingültige Erkenntnis‘, so berufen wir uns zumeist auf Kant. „Ich behaupte aber, daß in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist.“ (I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Vorrede, A IX. In: *Immanuel Kants Werke*, hgg. v. Ernst Cassirer. Band IV, Berlin 1922, S. 372, zit. nach HGA 27, 43). Wissenschaft ist demnach stets mathematische Naturwissenschaft in der Gestalt Newtons. (HGA 41, 77). Allerdings geht Kant entscheidend über die Besinnung auf die mathematische Naturwissenschaft hinaus, ansonsten hätte Kant die Geschichte der Wissenschaft im 19. und 20. Jahrhundert nicht so bestimmen können, wie er dies getan hat. (HGA 76, 167). Die Geisteswissenschaften, die sich den Naturwissenschaften vor dem genannten Verständnis widersetzen, sind damit keine Wissenschaften. Dass dieser Sachverhalt nur eine bestimmte Art von Erkenntnis ist, zeigt Heidegger aus der Perspektive des Da-seins des Menschen. Um was es geht, ist die Überwindung der Einförmigkeit. Es ging prinzipiell Heidegger in seiner *Fundamentalontologie* (HSZ 1927) immer um das Bewahren des ganzen Da-seins des Menschen. Dieses fundamentalontologische Verständnis hat stets der Wissenschaft vorauszugehen. Es bedarf insofern einer Seins-Besinnung. Vor diesem Verständnis ist der Mensch ein ab-gründiges, im Sein stehendes Wesen. Aus dieser Perspektive ist er ein offenständiges Wesen, das auf die Natur hört. Diese Offenheit des Menschen ist Heidegger zufolge das „Richtmaß“ in dem Sinne, dass sich in ihr erst das Seiende zu konstituieren in der Lage ist. Leitfrage ist: Was ist das Seiende? Grundfrage: Was ist das Sein? Vorfrage: Was ist die Wahrheit? (HGA 88, 9 ff.). Die entscheidende Aufgabe des menschlichen Da-seins besteht darin, „in das Sein‘ zu – Zugang zu ihm – zu (be)kommen“, von ihm aus zu denken. Und von dorthin muss sodann auch die Frage angegangen werden, was „Theorie“ und „Wissenschaft“

sind, was sie voraus-setzen, was sie motiviert. Insbesondere relevant sind diese Fragestellungen für die Wissenschaft vom Menschen, da diese gerade von den menschlichen Anliegen und Interessen auszugehen, freilich nicht hierbei stehen zu bleiben, sondern immer auch darüber hinauszugehen hat. Heidegger geht es hier gerade um die Frage, *wer* der Mensch ist. Diese Frage ist keine „innerhalb der vorgegebenen Metaphysik“, sondern „aus der ursprünglicheren Seinsfrage“. Die Seins- (in der Spätphilosophie, also ab den 1930er Jahren: Seyns-) Frage fragt nach der Wahrheit des Seins (Seyns). „Dieses Fragen nach dem Menschen fragt, weil es aus der Wahrheit des Seins her fragt, hinter den Menschen in ein ganz anderes (Da-sein) zurück und so in jeder Hinsicht vom Menschen weg in das, was diesen erst, als den Bewahrer der Wahrheit des Seins möglich macht.“ (HGA 88, 46). Es geht um die konkrete Frage menschlicher Existenz. Diese ist „nur durch das Existieren selbst ins Reine zu bringen (...) Die Frage nach der ontologischen Struktur der Existenz zielt auf die Auseinanderlegung dessen, was Existenz konstituiert. Den Zusammenhang dieser Strukturen nennen wir die *Existenzialität*.“ (HGA 2, 17). Die Seinscharaktere des Daseins bestimmen sich aus der Existenzialität. Sie werden daher von Heidegger als Existenzialien bezeichnet. Und diese sind hier entscheidend. Da das Da-sein nach Heidegger „die Möglichkeit des Freiseins für das eigenste Seinkönnen“ ist, spielt die Freiheit des Menschen die entscheidende Rolle: ohne sie „geht nichts“. Demnach darf die Existenz des Menschen nicht errechnet werden, sie geht über das „Geschäftliche“, „Mathematische“, über kausaltheoretische Erklärungen hinaus: Denn „Kausalität“ setzt Kontinuität und diese wiederum ein bestimmtes Zeitverständnis voraus. Demgegenüber geht es Heidegger um das sich verantwortende Da-sein. Durch das Offene lässt sich der Mensch in seinem Da-sein an-sprechen. Es stellen sich Fragen, auf die er ant-wort-en muss, er muss sich – und kann sich dann auch erst recht verstanden – ver-ant-wort-en. Damit muss sich der Mensch also in seinem Frei-sein mit dem befassen, was sich ihm an-west, begegnet, und ihn dadurch, durch diese Unverborgenheit an-spricht. Hier kommt es also – wenn man so möchte – zu einer anfänglichen, urkonkreten Erfahrung des Zusammenhangs des „Ichs mit der Welt“. (HZS, 220).

Damit ist im Kern die „Ethik“, als der Anspruch des Menschen betroffen. (HZS, 273). Es geht damit gewissermaßen auch um „Lebensphiloso-

phie“, wenn man davon ausgeht, dass „Leben (...) in der Alltäglichkeit (...) als begegnende Welt“ da ist. (HGA 63, 103). Es geht gewissermaßen um die „Ein-,stellung“ des Menschen zum Leben. Von hier aus – durch diese „Offenbarung“ – können wir erkennen, was Wissenschaft ist, was sie ausmacht, was sie qua ihrer Definitionen zu leisten imstande ist und was aufgrund ihrer Begrenzung nicht – was dann *proto-wissenschaftlich* wiederum zu entgrenzen ist. (Im Sinne von: M. Porsche-Ludwig, *Proto-Politik*, Berlin 2008). Dies können wir auch als Macht und Ohn-macht von Wissenschaft bezeichnen. (Vgl. hierzu: M. Porsche-Ludwig, *Macht und Ohnmacht von Politik*, Berlin [u.a.] 2007). Ethik in diesem Sinne geht es um Fundamentalkritik *im Sinne der Daseinsanalytik*. Es muss um den Menschen und die Erfahrung seiner Menschlichkeit als Grundprinzip und -voraussetzung jeglicher Wissenschaft gehen. Wir müssen also stets philosophisch („*proto-wissenschaftlich*“) und fachwissenschaftlich denken. *Proto-wissenschaftlich* geht es demnach darum, wieder einen Bezug zwischen Mensch und Wissenschaft herzustellen, der mit Aristoteles verloren ging. In unmittelbarer Verbindung steht dies mit der jeweiligen *Freiheitsvorstellung* des Menschen.

3.

Zunächst war geistesgeschichtlich das „Walten einer göttlichen Rechtsmacht“ maßgebend – sowohl kosmologisch als auch in Bezug auf das Gemeinwesen (*polis*). Alles Seiende war so in seinem Ursprung erklärt. Dies war sodann maßgebend für die Antike und ihr Verständnis von Freiheit. (Zum Folgenden: HGA 88, 67 f.). Das platonische wie aristotelische Denken tragen bereits onto-theologische Strukturen (Jean Beaufret). Es geht um die Wahrheit des Seienden als Idee (statt *ousia* → *idea*) bzw. aristotelische Kategorien. (Vgl. K. Kanthack, *Das Denken Martin Heideggers*, 2. Aufl., Berlin [u.a.] 1964, 51 ff.). Das hält sich bis zum Ende des Mittelalters durch. Philo verbindet den allgemeinen Platonismus mit dem jüdischen Monotheismus des Alten Testaments. Der Neuplatonismus und seine Wirkung zeitigen Konsequenzen in dem Sinne, dass Platonismus und Aristotelismus nun anschlussfähig werden für das Christentum: Idee des Schöpfergottes = *summum ens* und ihre Nähe zur aristotelischen Lehre. Eine Verchristlichung der griechischen Philosophie ist die Folge. Der Mensch wird von der Heilsgewissheit bestimmt. Mit Descartes geht es um

die Selbstgewissheit des *ego* – und damit einer Intensivierung des methodischen Suchens nach dem ‚Seiendsten‘ (Vorstellen, Gegenstand). (HGA 88, 72 ff.).

„Certitudo, mathematische Einsichtigkeit und Ableitbarkeit“ bestimmen die Schritte und Regeln („*Regulae*“) des Verfahrens. Alles andere gehört nicht zur *scientia* („*sciences*“). Die Theologie wird zunehmend zurückgewiesen als Leitwissenschaft. (HGA 76, 191 ff.). Akzeptiert wird nur noch das, was dem Menschen zugänglich ist (*fundamentum inconcussum veritatis*), das „Wirkliche“. Und Descartes ist auf der Suche nach der Theorie der Wirklichkeit, mit der er einen Maßstab zu finden glaubte, die Welt 1) zu interpretieren und 2) auch umzugestalten. (HGA 17).

Damit erfolgt eine weitere Entfernung von der Wahrheit des Seins in Heideggers Verständnis. Das freilich führt nicht dazu, dass sich die menschliche Freiheit extendiert, im Gegenteil: sie reduziert sich weiter, obgleich der Mensch nun im Mittelpunkt steht. Alles wird vom *cogito* („*cogito, ergo sum*“) bestimmt. Alles dreht sich um den Menschen. Er ist Anfang und Schlussstein der Welt. Der Mensch wird zum *ens creatum*. Der Mensch muss sich nunmehr selbst sichern, da er aus dem Gewissheitsbereich des Glaubens entlassen wurde. Konsequenz war, dass nunmehr nach neuen Ordnungsvorstellungen der „*Ich*“ gefahndet werden musste. Aufgrund des Ideals dieser Zeit (Messen, Quantifizieren, Verfügbarmachen) wurde diese gesellschaftliche Praxis dominiert von Wissenschaft, Industrie und Technik und ihrer Wechselwirkung. Damit einhergehen musste die gemeinsame Auffassung einer homogenen Zeit und eines homogenen Ortes. Dies war dem Umstand geschuldet, dass durch Descartes die Welt in Gegenstände geteilt wurde („analysiert“ → „zerschnitten“ = „zerstört“), die nunmehr wieder aufeinander bezogen werden mussten. Der Mensch band sich an diese Gewissheitsvorstellung und reduzierte somit inzidenter – mangels Alternativen – seinen Freiheitsraum.

Der Mensch wird so sicher-gestellt. (F. Wiplinger, Wahrheit und Geschichtlichkeit, Freiburg [u.a.] 1961, 64). Daran änderte sich auch in prinzipieller Weise nichts durch die nachfolgenden von Descartes angeleiteten Anthropologien (also die Frage nach dem Menschen). Da der Mensch – wie gesehen – im Mittelpunkt steht, sich alles Wirkliche auf ihn bezieht,

muss die Philosophische Anthropologie nunmehr zur Grunddisziplin der Philosophie werden, ohne dass freilich klar war, wo deren äußeren und inneren Grenzen liegen. (Siehe dazu HGA 28). Denn auch diese zerlegten den Menschen in verschiedene Teile – Gegenstände. Hier kommt es nicht darauf an, um welche Anthropologien es sich handelt. Jede setzt einen eigenen Schwerpunkt. Allen hingegen bleibt gleich, dass sie verschiedene Seinsbereiche definieren. Anthropologie ist Menschenkunde. Es kommt dabei auf die Grundstellungen des Menschen an, die sich aufgrund von „Weltanschauungen“ explizieren. (Vgl. M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928; H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin 1928; A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt*, Berlin 1940; *Existenz an sich seiender Werte*). In das Blickfeld gerät hierdurch anthropologisch alles, was „bezüglich der Natur des Menschen als dieses leiblich-seelisch-geistigen Wesens erkundbar ist“. (HGA 3, 208). Wir haben es also nunmehr mit unterschiedlichen Bereichen des Menschen zu tun. Körper (Leib) – Seele – Geist. Damit erfolgte eine Separierung des Menschen in unterschiedliche Seinsbereiche. Hierbei stellte sich freilich die Frage, wie diese sich handhaben lassen, ohne dabei den Menschen zu verlieren. Lässt sich das Sein des vollen Menschen durch das Sein „des materiellen Untergrundes, des Leibes, der Seele und dem Geist *zusammenbauen*“? (HGA 20, 173).

Der Mensch wurde in der klassischen Philosophie bis zur Neuzeit hinein ganz unterschiedlich vorgestellt. Verbunden war diese Entwicklung des Menschen mit seiner Substantialität. „Substantialität ist der ontologische Leitfaden für die Bestimmung des Seienden, aus dem her die Werfrage beantwortet wird. Dasein ist unausgesprochen im Vorhinein als Vorhandensein begriffen.“ (HGA 2, 153). Dieses Vorhandensein – dem Charaktereigenschaften zugeschrieben wurden – führte dazu, dass der Mensch zunehmend theoretisch erfasst wurde. Das rief sodann die Naturwissenschaften in besonderem Maße zur Ordnung. Sie gerieten sich zunehmend als Spezialdisziplinen und damit in unabhängigem Status zur klassischen Physik. Die Naturwissenschaften versuchten sich nunmehr von der klassischen Philosophie zu absolvieren, zu autonomisieren. Das moderne Wissenschaftsverständnis im abendländisch-europäischen Sinne war dasjenige einer „Theorie des Wirklichen“. (HGA 76, 258). Und so löste sich dann

auch die Psychologie (als „Lehre von der Seele“) Mitte des 18. Jahrhunderts von der Metaphysik ab und autonomisierte sich auf diese Weise in der Form einer empirischen Psychologie. Auch sie konzentrierte sich auf das Vorhandensein des Untersuchungsgegenstandes, also des psychischen Geschehens, nach der Formulierung von Gesetzen, als exakte und strenge Wissenschaft, geprägt durch Exaktheit („Messung“), Experiment („Tatsachengewinnung“), Erklären, Beherrschen der Natur und Messen. (Allgemein HGA 76, 174; diesen Gegenstand und Methode definierte Chr. Wolff: *Vernuenfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, 2. Aufl., 1751, Kapitel 3 und 5). Implizit unterstrichen sie damit die empiristischen Denksysteme des britischen Empirismus des 17. und 18. Jahrhunderts (John Locke, George Berkeley, David Hume).

Es wird durch diese empirische Psychologie eine immaterielle Seelensubstanz angenommen. Ebenso generell eine Orientierung an der physikalischen Methode. Was der Mensch ist, wird demnach als Gegenstand der Natur erfasst. Der Mensch wird so dinghaft verstanden, als etwas Vorhandenes, nicht – wie bei Heidegger – als Da-sein. Entsprechend bildet sich eine physikalistische Anthropologie heraus. Die Erforschung der materiellen Gegebenheiten (Descartes' *res extensa*) wird Gegenstand der Psychologie. Seelische Erscheinungen werden reduziert auf physiologische Prozesse. Sie bilden eine objektive Psychologie. (Vgl. im Einzelnen L.J. Pongratz, *Problemgeschichte der Psychologie*, Bern [u.a.] 1967, 28 ff.). Friedrich Albert Lange führt die Psychologie weiter auf dem Verwissenschaftlichungspfad Immanuel Kants. (Vgl. F.A. Lange, *Die Grundlagen der mathematischen Psychologie. Ein Versuch zur Nachweisung des fundamentalen Fehlers bei Herbart und Drobisch*, 1865; vgl. auch L.J. Pongratz, *Problemgeschichte der Psychologie*, Bern [u.a.] 1967, 74 ff.). Demnach ist die reine Vernunft nur Scheinerkenntnis. Sinnlichkeit ist dem Verstand gleichzuordnen als Quelle der Erkenntnis. Lange spricht von einer „Psychologie ohne Seele“. Er folgt weitgehend dem Konzept der Objektiven Psychologie. Seit 1900 spielen dann zunehmend „Er-lebnis“ und „Er-leben“ die beherrschende Rolle. Es ist die Zeit der ganzheitlichen, sog. verstehenden Psychologie. (Vgl. insbesondere W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Leipzig [u.a.] 1914 ff.: „Realpsychologie“, von dem die psychologische Schule ausging). Das unmittelbare, ganzheitliche Erleben („Verstehen“) stand im Mittelpunkt,

nicht mehr nur das rein rationale Bewusstsein. Das sogenannte Leib-Seele-Problem ist letztlich fundiert in der Fragestellung nach dem Wesen von Leib und Seele (Physischem und Psychischem) und zieht sich durch die ganze Historie, wenngleich sie nur in beschränkten Bereichen relevant ist, insbesondere psychosomatisch. (Vgl. K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, 9. Aufl., Berlin [u.a.] 1973, 191). Dieses Problem ist noch wenig spezifiziert. „Wir können zusammenfassend sagen: Nur wo wir ursprünglich im Leibe die Seele, die Seele im Leibe sehen und erleben, ist eine Koinzidenz (aber beschränkt auf die verstehbare Erscheinung); nirgends, wo wir Leib und Seele getrennt haben und nach ihrer Beziehung fragen, ist eine Koinzidenz zu finden.“ (K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, 9. Aufl., Berlin [u.a.] 1973, 190; interessant dazu die Arbeiten Medard Boss', z.B. Martin Heidegger und die Ärzte, in: G. Neske (Hg.), *Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag*, Pfullingen 1959, 276 ff. Er bezeichnet das Problem als „Scheinproblem“).

Aufgrund dieser mangelnden Greifbarkeit des Problems wurde in der Folge der Mensch als psychophysisch neutrales Wesen manifestiert, das charakterisierbar und qua Merkmalen auch empirisch fassbar sei: das ist die Entwicklung von der Seele zur Person (William Stern; vgl. dazu L.J. Pongratz, *Problemgeschichte der Psychologie*, Bern [u.a.] 1967, 43 ff.). Es wurden so Charakter- und Temperamentsdiagnostiken vorgenommen. Beide Begriffe sind objektive Einheiten und nur als Ganzheit zu erfassen. Sie sind also nicht nur als bestimmte Elemente aufzufassen (fundamentale, ganzheitliche Persönlichkeitsdiagnostik mit Ausbildung entsprechender Typologien; etwa Eduard Spranger). (Vgl. insbesondere W. Stern, *Person und Sache* 1-3, 1906–1924). Das freilich verbleibt in äußeren Zuschreibungen, hat aber noch nichts zu tun mit dem Freisein des Menschen, im Kern seiner Menschlichkeit. Das Freiwerden des Menschen ist dann psychologisch erstmals Thema bei Freud; er wollte Wege ins Freie weisen. Freud ging es um die „psyche“, den psychischen Apparat, als Grundlage aller nichtkörperlichen Erscheinungen. (Er orientierte sich hierbei anthropologisch auch an Hobbes' Lehre vom Naturzustand des Menschen, Locke und Bentham). (So L.J. Pongratz, *Problemgeschichte der Psychologie*, Bern [u.a.] 1967, 212). Diesen Apparat stellte er sich vor als dreifach unterteilte Gegebenheit: 1) psychische Unter-systeme (Bewusstsein); 2) Vorbewusstes und

3) Unbewusstes. Dem Unbewussten kam die zentrale Rolle zu – adäquat dem körperlichen Zentralnervensystem – als Wirkliches aller psychischen Erscheinungen. (Vgl. näher M. Boss, Grundriss der Medizin und der Psychologie, Bern [u.a.] 1975, 147 ff.). Diese Unterteilung war sehr grob, so dass nicht zuletzt C.G. Jung Vertiefungen hinsichtlich der Schichten der Psyche-Vorstellung vornahm. Fraglich ist dabei letztlich immer, wie die verschiedenen Schichten einer Persönlichkeit zusammenwirken. Kant zeigte seinerzeit, dass das Lebendige nie nur kausal abgeleitet werden kann, so dass – zur Begründung des bestimmten Zusammenwirkens – oft eine Entelechie der Schichtungen angenommen wird bezogen auf deren Auswirkung in körperlichen Organismus und psychische Funktionen. (Vgl. M. Boss, Grundriss der Medizin und der Psychologie, Bern [u.a.] 1975, 154). Kant wendete sich ja gegen jeden Determinismus menschlichen Handelns. Dies hat das Freiheitsverständnis nachhaltig gefördert. Freiheit ermöglicht es dem Menschen, auf das rein Gesollte hören zu wollen (Wollen sittlich verstanden) – und ist dadurch erst Freiheit. (HGA 31, 296). Das wurde so im deutschen Idealismus, der auf Kant folgt, nicht weitergeführt. Das 19. Jahrhundert ist generell, auch da, wo betont wird, der deutsche Idealismus sei zusammengebrochen, stark auf Naturwissenschaft und Kausalität ausgerichtet – auch was den Menschen anberiff. Der Neukantianismus will sich dem in der Mitte des 19. Jahrhunderts entgegenstellen, versucht dies allerdings auf demselben Grunde wie zunächst Kant, dann auch Fichte und Hegel, verlässt damit dieses Fundament nicht, sondern versucht diese Entgegenstellung mit einer stark spekulativen Bewusstseinsmetaphysik. Daneben existierte der Positivismus. (Ebenso: K. Kanthack, Das Denken Martin Heideggers, 2. Aufl., Berlin [u.a.] 1964, 79 f.). Ebenso wenig konnte der Neuhumanismus ausrichten. Nicolai Hartmann bricht in seinen „Grundzügen einer Metaphysik der Erkenntnis“ (1921) mit dem logischen Idealismus der Neukantianer, Erkenntnis ist ein auf das Seiende gehendes Erfassen einer unabhängigen Realität. Das ist die Basis für seine neue metaphysikfreie Ontologie. Damit gewinnt bei ihm Freiheit wieder mehr an Wert. Auch Henri Bergson versucht in „Zeit und Freiheit“ die Relation von Freiheit und Determinismus neu zu fundamentieren. Er erlebt Zeit als gelebte Dauer (*durée*); diese kenne nur eine qualitative, keine quantitative Differenzierung. Hartmann und Bergson konnten damit aber der allgemei-

nen Haltung bzgl. der Freiheitlichkeit des Menschen im 19. Jahrhundert faktisch nicht entscheidend Paroli bieten. Bzw. hatte Bergson sein Buch „*Durée et simultanéité*“ zurückgezogen, weil es seine Anschauung der gelebten Zeit nicht mit den neuesten physikalischen Anschauungen der Zeit in Zusammenhang bringen konnte. Es war dann erst Heideggers existenziales Denken, das hier die „große Wende“, die kopernikanische Wende schaffte, indem er die Sein und Zeit-Frage stellte und die Freiheit als Möglichkeit des Frei-seins für das eigenste Seinkönnen auffasst. (HGA 2, P. 40, 41, 53, 58). Ebenso konnte auch der Existenzialismus (nicht zu verwechseln mit dem existenzialen Denken Heideggers!) weitreichendere Resultate erzielen.

4.

Heideggers Freiheitsverständnis, das ja erst das Sein des Seienden ermöglicht (HGA 2), lässt sich demnach nicht „beweisen“. Eben solches kann für Kant konstatiert werden, wenngleich er – wie Heidegger zeigte – sein Freiheitsverständnis unter die Bestimmung der Kausalität gebracht hat (Kants dritte Antinomie und praktische Realität der Freiheit). (HGA 31). Diese Tatsache der Nicht-Beweisbarkeit ermöglicht nunmehr eine Distanznahme zur Wissenschaft und damit verbunden auch der Blick auf die Grenzen von Wissenschaft, wie das bereits Platon forderte („Ein Wissen, das nicht wissensmäßig seinen Grund legt und dabei seine Grenze nimmt, ist kein Wissen, sondern nur ein Meinen“ [HGA 41, 76]): Was kann sie; Was kann sie nicht? Und das bedeutet dann auch einen neuen Blick auf den Menschen. Denn damit wird von dem reinen Begriffsdenken abstrahiert. Der Mensch wird zu seiner Be-stimmung nicht mehr nur mit einer begrifflichen Systematik definiert – *er ist mehr!* Mit Heidegger ist der Mensch vielmehr ein weltoffenes Wesen, das seine Freiheit ergreifen kann, sich selbst in Frage stellen und sich auch in seinem Seinsverständnis zu seiner Umwelt verhalten kann. (HGA 2). Die Menschenwissenschaften haben als ihr Zentrum den Grundbegriff des Menschen. Sie handeln aber nicht vom Begriff des Menschen (sondern *über* diesen). Es geht hier vielmehr um die „durch die ‚Begriffe‘ begriffenen oder vielleicht nicht begriffenen *Sachen selbst*. ‚Begriffe‘ und so auch ‚Grundbegriffe‘ sind eben doch immer bloß Begriffe, nicht das *Wirkliche* und Seiende selbst. (...) Das ‚Begrreifen‘, sich einen Begriff machen, ist eine Art des *Vorstellens* (...)“ (HGA 76, 57 f.). Es handelt

sich bei Begriffen also lediglich um Gedankengebilde. Entsprechend sind Grundbegriffe lediglich ein Positum (→ Positivismus), die den Gegenstandsbereich des jeweiligen Reichs des Seienden de-finieren – also keine Begriffe des Grundes.

Eine Theorie hingegen, als Resultat wissenschaftlicher Reflexion, denkt nicht – und kann es aufgrund seiner Mittel auch gar nicht – auf die Wirklichkeit zu. Sie be-stimmt, de-finiert vielmehr die Wirklichkeit. Ihr kann es nur um die Entdecktheit von Vorhandenheit gehen. („Wissenschaft denkt nicht.“ Soweit zumindest die Wissenschaft, die dem modernen Logik-Verständnis folgt im Gegensatz zu Heideggers existenzialem Wissenschaftsverständnis [HGA 2]). Wissenschaft zwingt, macht aus der Welt – und damit über die Wirklichkeit – Bilder (letztlich Welt-bilder). (HGA 31). Der Mensch, Wissenschaftler, bringt die Welt so vor sich, dass er sich „der Seienden sicher sein kann und die Wahrheit ihm als Gewissheit gelten kann“. (HGA 76, 90). Es handelt sich um eine neuzeitliche „metaphysische“ Auslegung des Seienden und der Wahrheit. Der Mensch wird zum Subjekt. Das Auswahlkriterium für diese bleibt der subjektiven Auswahl überlassen. Und diese Theorien bilden dann die Grundlage für praktische Anwendungen, weitergehende Prognosen. Entscheidend bleibt dabei allerdings, dass der normative Ausgangspunkt, die normative Ausgangsbasis unbedingt miteinbezogen werden muss, um erst daraus ersehen zu können, inwieweit die praktische Relevanz der jeweiligen Theorie reicht. Wird dieser *proto-wissenschaftliche* normative Bereich ausgespart, haben wir es eher mit Dogmatismus zu tun. Es ist also stets die jeweilige Theorie zu befragen auf ihr „Woher?“, „Wohin?“, „Wozu?“ – aber zunächst einmal auch auf ihr „Wo?“ (HGA 76, 142).

5.

Aufgrund des Ausgeführten lassen sich in den letzten insbesondere zwei Jahrhunderten einschneidende Veränderungen im Wissenschaftsverständnis aufzeigen. (Vgl. auch S. Meier-Öser, Wissenschaft, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hgg. v. J. Ritter, Band 12, Basel [u.a.] 2004, 902 ff.). „Wissenschaft im klassischen Sinne bezieht sich (...) grundsätzlich auf unveränderliche, ewige Strukturen, auf unmittelbar einsichtige Axiome und Prinzipien, auf ein Wesensallgemeines, das durch Vernunftinsicht

und begriffliche Fassung klar und deutlich expliziert wird und in dem die Wahrheit aller abgeleiteten Aussagen gründet. Wissenschaft stellt sich so dar als ein Insgesamt von durch letzte Prinzipien begründeten notwendigen Wahrheiten, als ein kategorisch-deduktives System, dessen Wahrheit und Gültigkeit in der unmittelbaren Evidenz der Prinzipien und in der logischen Evidenz der Deduktion aus diesen Prinzipien begründet ist. Diese Struktur der klassischen Wissenschaftsidee erweist sich als invariant, gleichgültig, ob man sie mehr subjektiv oder als einen intellektuellen Habitus der Gelehrsamkeit, oder mehr objektiv, als einen ‚Inbegriff ineinander gegründeter allgemeiner Wahrheiten‘ bzw. als ‚Ein Ganzes geordneter Wahrheiten selbst‘ begreift. In ihrer vollendeten Formulierung (...) ist die klassische Wissenschaft ein systematisch-architektonisch gegliedertes und zusammenhängendes Ganzes von Erkenntnissen, die sich aus unmittelbar einsichtigen Prinzipien ebenso einsichtig herleiten lassen.“ (Vgl. H.M. Baumgartner, Wissenschaft, in: Handbuch Philosophischer Grundbegriffe, hgg. v. H. Krings, H.M. Baumgartner, Ch. Wild, Band III, München 1974, 1743). Es wird heute moniert, es fehle an der Einheitlichkeit der Wissenschaften. Verwiesen wird dabei auf die Tradition der Systematiken von Aristoteles bis Hegel, bei dem es noch um das gesamte Wissen gegangen sei. Diesem System liegt eine „Idee“ – als Wirklichkeit selbst (Hegel, Schelling, Kant) – zugrunde. Hier wird in verschiedener Hinsicht systematisiert. Bei Hegel ordnet sich alles einer absoluten Idee unter (er macht die Historie absolut, die er mit Hilfe der Methodik der Dialektik errechnet). (HGA 76, 102). Aber auch heute, wo nicht mehr von der Einheit (Begriff seit Leibniz, Wolff, Kant im 18. Jahrhundert, HGA 76, 254) der Wissenschaften ausgegangen wird, manifestiert sich eine bestimmte *gemeinsame Wirklichkeitsvorstellung*. Einförmigkeit bedeutet ein und dieselbe Art des Wissens. Und das ist auch heute gegeben durch die Mathematisierung der Wissenschaften. Was fehlt, ist der Wesensgrund der Wissenschaften. Damit konnte sich der Positivismus aufgrund der positiven Setzung der Wissenschaftsbereiche nicht entscheidend von den Systemvorstellungen bis in das 19. Jahrhundert absolvieren. Diese sind immer noch die Richtscheide. Diese Gesamtentwicklung geht einher mit der Entstehung der Metaphysik: indem die *aletheia* (vorplatonische Philosophie) „kaum sich lichtend hinsichtlich der Verbergung und Bergung selbst verborgen bleibt“. (HGA 76, 6

ff. [7]). Anstatt dem Sein, das über dem Seienden steht, steht nunmehr das Seiende im Mittelpunkt. Die Trennung von Theorie und Praxis ist letztlich auch der Idee geschuldet.

Aufgrund dieser Wissenschaftsentwicklung separieren sich auch Da-sein und Wissenschaft, da die Basis der Wissenschaft das jeweilige Positum ist, also der Ausgang nicht beim Menschen liegt. Das führt auch dazu, dass die Ethik kein originärer Bestandteil der Wissenschaften ist. Und es führt dazu, dass die Disziplinen nicht mehr ihren Wurzelgrund in der Philosophie haben und auch in keinem Bezug mehr zur Theologie stehen, wenngleich sie – wie soeben angedeutet – durchaus noch – bewusst oder unbewusst – in deren Traditionen stehen, insbesondere bezogen auf deren Struktur. Gott hat in der neuzeitlichen Wissenschaft keinen Platz (mehr). Philosophie und Theologie stehen unter dem Rechtfertigungsregime der positiven Wissenschaften (wodurch diese mit „Wissen“ schon nichts mehr zu tun haben, da sie nicht [mehr] denken, also nach ihrem Sein fragen [statt „Wahrheit“ nunmehr „Richtigkeiten“]). Das ist eine kopernikanische Wende, verglichen mit Newton, Galilei und Leibniz. So würdigte der englische Mathematiker und Physiker Newton in seinem *Scholium generale* die Rolle Gottes in dem von ihm geschaffenen Universum. Newton definierte die Charakteristika der Existenz Gottes in Raum und Zeit. (Vgl. I. Newton, *Principia mathematica*, 1686/87). Leibniz: „Die Existenz der Dinge folgt nicht aus ihrer Existenz, sondern aus dem Willen Gottes, oder, was auf dasselbe hinausläuft, aus der allgemeinen Harmonie der Dinge.“ (Brief an Seckendorff, Mai 1685, A I.4.507, zit. nach H. Poser, Gottfried Wilhelm Leibniz zur Einführung, Hamburg 2005, 39). Und weiter: „Es ist nicht zu bezweifeln, daß Gottes Hauptziel [in der Schöpfung] das Glück aller Geister [also der mit Bewußtsein begabten Substanzen] ist und daß er dieses zur Ausführung bringt, soweit es die allgemeine Harmonie gestattet.“ (Discours de Métaphysique, Paragraph 5, A VI.4/1537; Paragraph 36, A VI.4.1586, zit. nach H. Poser, Gottfried Wilhelm Leibniz zur Einführung, Hamburg 2005, 39). Neuzeitlich brauchte die Wissenschaft also Gott nicht mehr zu berücksichtigen. Vielmehr spielt(e) nunmehr die *Methode* die entscheidende Rolle. Die Methode wird nach Descartes' *Regulae* zur Quelle aller Wissenschaften. (HGA 76, 201). Die *mathesis* – das Mathematische als Grundlage aller Wissenschaften – als das Sich-zu-Wissen-bringen!