

AWP

Reinhard Margreiter

EIN RATIONALER HEIDEGGER

Köchler, Hans:
*Skepsis und Gesellschaftskritik
im Denken Martin Heideggers*

Monographien zur philosophischen Forschung 158
Anton Hain: Meisenheim/Glan 1978



Innsbruck, April 1979

Arbeitsgemeinschaft für Wissenschaft und Politik

1010 Wien, Kohlmarkt 4

* Reissued September 2020 *

Die auf zwei Ebenen festgefahrene Kritik an der Philosophie Heideggers - Kritik an gesellschaftspolitischer Funktionalität aus marxistischer und Kritik an Problemstellung und Sprachverwendung aus positivistischer Sicht - könnte durch die in der jüngsten wissenschaftstheoretischen Diskussion über das Verhältnis von Wissenschaftlichkeit und Rationalität (das durchaus keine Identität darstellt und in dem „Rationalität“ als das Allgemeinere, Umgreifendere, und eigentlich nur als strukturalistisch faßbares Phänomen angesehen wird) vollzogene Änderung in der Optik mancher Philosophen und ihrer Schulen vielleicht eine Auflockerung und neuen, positiven Auftrieb erhalten. „Positiv“ allerdings nicht im Sinn sattsam bekannter mystifizierender Nachbeterei dieses Denkens - das in seiner nunmehr überblickbaren Entwicklung, in seinem konkreten „Vollzug“ allzu oft sich auf „Holzwege“ verirrt und manchem allzu eng hinter seinem Meister herhastenden Heideggerianer, als schlechte Wiederholung, dasselbe Schicksal bereitet hat -, sondern „positiv“ im Sinn einer nüchternen, systematischen, ganzheitlichen Würdigung des Heideggerschen Ansatzes, die diesen als integralen Bestandteil in der historischen Entwicklung der Transzendentalphilosophie und Phänomenologie begreift und seine Wandlungen und „Phasen“ als in sich zusammenhängende Kette sukzessiver Fragestellungen und Problemlösungsversuche.

Ein solcher, natürlich inhaltlich zu bestimmender, Grundgedanke des in der vorliegenden Deskription vielfältigen, ja geradezu inkohärenten und widersprüchlichen Denkens Heideggers ist - abgesehen von voreiligen Relativierungen auf dogmatisch vorausgesetzte Axiome von Interpretation - m.W. in der Heideggerdiskussion bislang nicht umfassend und genau aufgewiesen und dargelegt worden. Als Postulat freilich wurde diese Einheit (dieser, dem Sinne nach, von einem umfassenden Begriff der „Rationalität“ her, der sich gegen spekulative

Willkür und empiristische Borniertheit gleichermaßen abzuheben hat, zu legitimierende Grundgedanke) von Heideggerinterpreten wie Pöggeler¹ und Biemel² - denen zwar einsichtige Stellungnahme zu ihrem Untersuchungsgegenstand konzidiert, zugleich aber der Vorwurf zu engen Referierens gemacht werden muß - bereits seit langem gesehen. Dies drückt sich etwa bei Biemel in der Feststellung aus, „daß diese Wege [gemeint sind die ‚Denkwege‘ Heideggers, Anm. R.M.] nur Fragmente des einheitlichen Denkens sind, welches sich in seiner Gesammeltheit in ein Geflecht des Suchens entfaltet, das bis heute keineswegs gefaßt ist, obwohl die Heidegger-Literatur ins Unübersehbare steigt“.³

Daß Biemel und andere nur bis zu dem Punkt gelangen, die „Einheit“ inhaltlich bloß zu „erahnen“ und sie dementsprechend bloß formal zu behaupten, dürfte - was sich u.a. bereits in der Übernahme der poetischen, konnotationsreichen Terminologie des Meisters ausdrückt - auf Biemels mangelnde methodische Distanz zu Heidegger zurückzuführen sein, so daß, um es sprichwörtlich zu sagen, der Wald vor lauter Bäumen nicht mehr gesehen wird und zur regulativen Idee verblaßt. Damit tritt das zuvor erwähnte Dilemma der bisherigen Heideggerrezeption voll ins Licht: liebevolles Epigonentum bei den „positiven“, offensichtliches Fehlverständnis und Ignorantentum bei den „negativen“ Beurteilern, Myopie (mit scharfgezeichnetem Vorder- und verschwommenem Hintergrund) einer- und von vornherein verzerrte Gesamtperspektive andererseits. Wenig überzeugend wirkt auch der von Stegmüller vorgeschlagene eklektizistische Mittelweg der Interpretation, der zuerst die positivistischen Einwände wiederholt und zuletzt einräumt, es sei „die innere Tragik der Philosophie Heideggers, daß die positiven metaphysischen Ansätze seines ‚Systems‘ von Freund und Feind nicht beachtet wurden“.⁴ Da Stegmüller nicht mehr erläutert, was er konkret unter diesen „positiven metaphysischen Ansätzen“ versteht, kann dazu

nicht einmal Stellung genommen werden.

Es scheint mir nun das besondere Verdienst der Habilitationsschrift Hans Köchlers „Skepsis und Gesellschaftskritik im Denken Martin Heideggers“ zu sein, trotz der Vielfalt und Buntscheckigkeit des originalen Heideggerschen Opus und trotz der in vielerlei Varianten stets auf die skizzierten Grundpositionen eingerasterten, quantitativ unüberblickbar gewordenen Sekundärliteratur die von anderen nur postulierte Einheit der Philosophie Heideggers in einem mit dem Begriff „Skepsis“ umschriebenen Grundgedanken inhaltlich gezeigt und systematisch ausgewiesen zu haben. Dieser „Skepsis“-Begriff besitzt einen Verweisungszusammenhang, durch den Heideggers einzelne Phasen, Fragestellungen, Versuche in eine (prozessual zu verstehende) Topologie gebracht werden können und als systematisch teils notwendige, teils zumindest verständliche Implikationen der „Skepsis“ erscheinen. Bei solch hohem Anspruch der Interpretation darf nun allerdings das Problem der Interpretationsmethode nicht unterschlagen, es muß vielmehr in seinen Möglichkeiten und Grenzen genau taxiert werden. Denn allein schon das Vorgehen, in der beabsichtigten Rekonstruktion einer Philosophie in ihr nicht original vorkommende – dementsprechend „bloß“ herausgelesene oder hineingedeutete – Begriffe zu verwenden bzw., wie im vorliegenden Fall, einen solchen Begriff („Skepsis“) zum Leitfaden der Gesamtinterpretation zu erheben, ist sicherlich problematisch und muß durch besondere Bedingungen von Seiten der Interpretationsstruktur einerseits sowie durch den systematischen Wert und die Leistungsfähigkeit der Deutung andererseits legitimiert werden.

Daß Rekonstruktion nicht Repetition bedeuten kann, sofern sie, als qualitative Erweiterung des Verständniszirkels und somit als notwendige Metatheorie, eigenständige Denkleistung und Wissensfortschritt darstellt, sei vorausgesetzt, somit auch grundsätzlich die Erlaubnis, neue Begriffe „von außen“ einzuführen; dies sei gegen in die

„Eigentümlichkeit“ ihrer Gegenstände vernarrte Hermeneutiker festgehalten. Andererseits kann die Gefahr, dem Interpretandum fremdartige, künstliche, sachlich inadäquate Begriffsnetze überzustülpen (wie das etwa in der Heideggerrezeption orthodoxer Marxisten, die sich nicht mit dem Aufweis wissenssoziologischer Relationen und gesellschaftspolitischer Verwertung begnügen, sondern durchaus das „Wesen“ der Heideggerschen Philosophie heraus- bzw. bloßstellen wollen, oft besonders peinlich zu beobachten ist), nicht unberücksichtigt bleiben. Bei Köchler scheint mir die Berechtigung des „fremden Begriffsnetzes“ jedoch zweifelsfrei gegeben zu sein, denn dieses leistet – und das ist sicherlich ein Novum in der Sekundärliteratur – eine stringente Deutung des Gesamtwerks, die zu dessen einzelnen Teilen nicht im Widerspruch steht, und zudem wird der „Grundgedanke“ mit seinen Implikationen auch genetisch und geistesgeschichtlich gerechtfertigt, indem Heideggers Denken als historische und systematische Weiterführung der Transzendentalphilosophie und Phänomenologie verstanden wird und dieses Verständnis mit dem biografischen Befund über das philosophische Milieu, in dem Heidegger „großgeworden“ ist, übereinstimmt. Sofern daher die „neuen“ Begriffe und Gedankengänge in Köchlers Rekonstruktion der Philosophie Heideggers der transzendentalphilosophischen und phänomenologischen Richtung zugeordnet werden können (und dies trifft eben zu), ergibt sich für sie ein zusätzliches Argument ihrer Angemessenheit. Zudem lassen sich aus der Sekundärliteratur zu klassischen Philosophen ebenfalls Beispiele aufzählen, in denen „von außen“ her ein sich als fruchtbar erweisender Zentralbegriff der Interpretation eingeführt wurde, denken wir in der Kantliteratur an Bruno Bauchs Begriff der „Kultur“⁵ oder auch an Max Wundts Motiv der Einheit von Mechanismus und Teleologie.⁶

Ein Verständnis Heideggers aus der Transzendentalphilosophie ist übrigens schon in einer früheren Arbeit Köchlers („Die Subjekt-Objekt-

Dialektik in der transzendentalen Phänomenologie. Das Seinsproblem zwischen Idealismus und Realismus“)⁷ vorgezeichnet. Dort geht es darum, „die Entfaltung der Phänomenologie in ihren inneren Konsequenzen und Widersprüchen darzustellen und zu analysieren“, wobei das Scheitern der transzendentalen Phänomenologie Husserls am Realismusproblem dargestellt, Heidegger hingegen „eine notwendige dialektische Fundierung der Ontologie und Erkenntnistheorie“ als weiterführende Erkenntnisleistung zugebilligt⁸ und, als die Aufgabe eines systematischen zu-Ende-Denkens der Phänomenologie, ein „kritisch geläuterter transzendentaler transzendentaler Realismus“⁹ postuliert wird. Husserls Sackgasse bestehe in seinem einseitigen Bewußtseinsmonismus, der, als metaphysisches Axiom, in Konflikt zu einer konsequenten phänomenologischen Betrachtung des von seiner Struktur her komplementär auf „Anderes“, „Objektives“, auf die „Transzendenz“ verweisenden Bewußtseins geraten müsse. Dies sei eine zwar schon in der älteren Philosophie geleistete, vor allem bei Hegel breit ausgeführte Erkenntnis, doch deren schwacher - und erst durch die zu Ende gedachte Phänomenologie zu bewältigender - Punkt liege darin, daß die Subjekt-Objekt-Dialektik mit zu engen, weil „gegenständlichen“ Kategorien gefaßt werde, so daß die „Meta-Transzendentalität, die über alle vom Menschen bestimmte transzendente Dialektik hinausgeht“¹⁰, in ihrer Eigenart als „das Offene der Gegenet“¹¹ nicht zureichend begriffen sei und statt der „Tiefendimension“ der Phänomene, ihrer Möglichkeitsbedingung, ihres „Seins“ - das somit als „Reflexionsbegriff“ aufgefaßt wird¹² - das Irrlicht einer „gegenständlich-metaphysischen Hinterwelt“¹³ aufscheine, der bekannten essentialistischen Tendenz des Denkens (der Sprache) folgend und so mit Schein das wahre Sein, mit festen Bildern eine in Wahrheit um vieles „offenere“, mehr Möglichkeiten des Sehens und Erscheinens in sich tragende Wirklichkeit verdeckend.

Wird diese Dialektik von Subjekt und Objekt, Sein und Schein, Bild und „wirklicher Wirklichkeit“ – die phänomenologisch notwendig er-blickt werden muß, in ihrer genauen Struktur und in ihren „Möglichkeiten des Entbergens“ aber nicht überblickt werden kann und bei Heidegger in der Metapher „das Offene der Gegnet“ ausgedrückt wird – auf dem Denkweg, wie ihn die Phänomenologie gegangen ist (von der Abwehr des Psychologismus über die Hinwendung zum Bewußtseinsmonismus bis zu dessen Problematisierung und Transzendierung) immer unausweichlicher und dringender als der alte Gegenstand der Philosophie erkannt, gewürdigt und durchdacht – nämlich als das Problem der „Wahrheit“ –, ist vor der negativen Folie erst abgelegten idealistischen Selbstverständnisses die Hinwendung zu einem Realismus, der durch die vorangegangenen Erfahrungen des Denkens mit dem Idealismus seiner möglichen Naivität enthoben und insofern „kritisch geläutert“ ist, nur konsequent. In Köchlers Darstellung ist dieser Schritt – ein Schritt von der Erkenntnistheorie (die auf Ontologie verweist, aber selbst nicht Ontologie ist) zur Ontologie (die in diesem Fall auf Erkenntnistheorie fußt, sie als komplementäre Struktur begreift, aber über sie, sie mit umfassend, hinausgeht und eine weitere, allgemeinere, grundsätzlichere Problematik bedenkt) – die große Denkleistung Heideggers, die dieser über Jahrzehnte hinweg in immer neuen Anläufen unternommen und auch je unterschiedlich bewältigt hat. Wobei die „Bewältigung“ etwas sei, was je geschichtlich, konkret und individuell unternommen werden müsse und zwar als formale Struktur und Bewegung aufgezeigt werden könne – wie dies von einer systematischen Entfaltung des „Skepsis“-Begriffs her möglich ist –, dabei jedoch die Reflexion miteinzuschließen habe, daß das Formale ohne inhaltliche, d.h. geschichtliche, konkrete, individuelle Entsprechung Leerformelcharakter aufweist.

Ein solches Zugeständnis möglichen Leerformelcharakters einer

Philosophie und deren gleichzeitige Postulierung als Bereich des allen Gegenständen und Erkenntnissen vorausliegenden Problems realer Wahrheit weist auf eine systematische Position, die jede Form eines schulmeisterlichen Positivismus wie auch jede „engagierte“ Glaubensphilosophie hinter sich gelassen hat. Sie kommt damit jenem eingangs erwähnten Begriff der „Rationalität“ – der die Welt nicht mehr voreilig in „Wissenschaft“ und „Irrationalismus/Metaphysik“ scheidet, sondern in eher rezeptiver Haltung einer fundamentalen „Erfahrung des Denkens“ stattgibt – nahe und ist analog zu diesem (als dem Ergebnis des Durchdenkens und Überwindens positivistischer Einseitigkeiten) eine reflexive Position, ist Ergebnis des Denkwegs der Phänomenologie, ist aber auch der allgemeine Versuch einer Antwort auf die Herausforderung, die der sich immer wieder aufdrängende Verweisungszusammenhang der Kategorien Denken, Wirklichkeit und Handeln (also der Schuldisziplinen Erkenntnistheorie, Ontologie und Ethik) darstellt.

In Köchlers „Skepsis und Gesellschaftskritik“ wird im dritten Teil (Auseinandersetzung mit dem Marxismus) der ontologisch-erkenntnistheoretische Bezug zu Handeln/Praxis/Ethik dadurch erschlossen, daß der Begriff „Gesellschaftskritik“ als Implikat von „Skepsis“ eingeführt wird. Zuerst soll aber der „Skepsis“-Begriff noch eigens erläutert werden, der schon in der genannten älteren Arbeit Köchlers vorkommt und dort das Subjekt „in seinem unmittelbaren und notwendigen (dialektischen) Bezug zum Nicht-Erfahrenen, Nie-Erfahrenen“ bzw. die Subjekt-Objekt-Korrelation samt ihrer „vorausliegenden Indifferenz“¹⁴ bezeichnet und somit als ontologischer, wenn auch primär über die Erkenntnistheorie erschließbarer Begriff aufgefaßt wird.

„Skepsis“ ist für Köchler – ebenso wie „Sein“ und „Phänomen“ – ein Reflexionsbegriff, ein Begriff dialektischer Vermittlung von Subjekt

und Objekt, Erkenntnis und Wirklichkeit, Denken und Sein. „Skepsis“ ist jene spezifische, durch Ontologie- und Erkenntniskritik „geläuterte“ Struktur des Welt- bzw. Seinsbezuges der Subjektivität, die als solche im Objektiven niemals abschließend aufgehoben werden kann, die andererseits aber von sich aus auf Objektives, auf Transzendenz verweist und, indem sie systematisch „zu Ende“ gedacht wird, nur von dieser bzw. von einer beiden Momenten vorausliegenden Indifferenz her zu begreifen ist. Diese ist der Bereich der Offenheit, der Nichtgegenständlichkeit, den die Metaphysik stets einer Fixierung, Vergegenständlichung näherbringen wollte. Die methodologische, auf phänomenologischer Einsicht in das „Wesen der Sache“ basierende Zurückweisung dieses hyperbolischen Anspruchs der Philosophie ist der Anlaß zur „Bescheidenheit“ des „neuen Denkens“ Heideggers (so daß dieser von der Wende der Philosophie/Metaphysik zum „denkenderen Denken“ und von der „Armut seines vorläufigen Wesens“ sprechen kann), es ist eine die Möglichkeitsbedingung der Denkerfahrung und den Aufweis ihrer Grenzen taxierende transzendente Erkenntnis, deren Genese aus dem Denkweg der sogenannten abendländischen Metaphysik, deren Umformung in Transzendentalphilosophie bzw. Erkenntnistheorie und hinwiederum deren „Wendung zur Metaphysik“ im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts¹⁵ zu verstehen ist.

Diese in vielen Varianten neubegründete, wenn auch oft – wie die Ismen des Neuhegelianismus, Neuschellingianismus etc. zeigen – bloß regredierende Metaphysik ist nun allerdings ohne ein Mitreflektieren der durch die diversen Richtungen des Neukantianismus verfeinerten transzendentalphilosophischen Tradition nicht mehr denkbar und auch nicht mehr ernst zu nehmen (sie wäre „naiv“), und dies gilt auch und vor allem für die „Seinslehre“ Heideggers, wie Köchler sie darlegt. Demnach gehe der systematische Ansatz Heideggers vom „Faktum der unaufhebbaren Differenz von ‚Erfahrung‘ und ‚Ansich‘“ aus, und seine

Seinsfrage ziele nicht mehr auf inhaltliche Erst- und Letztbegründungen dessen, was „ist“, sondern auf „fortschreitende Klarheit über diese Inkommensurabilität“¹⁶, also auf eine prinzipielle Strukturkenntnis der Komplementarität Denken/Sein. Daher möchte Köchler den Heideggerschen Seinsbegriff in erster Linie „erkenntnistheoretisch, d.h. erkenntniskritisch“ verstanden wissen, spricht von einer „Akzentuierung des erkenntnistheoretischen Aspekts“ der Seinsfrage, von einem „primär erkenntnistheoretischen Anliegen der Seinsphilosophie“.¹⁷ Somit sei es eine „skeptische Grundhaltung Heideggers, die das charakteristische Moment seines Denkens ausmacht“¹⁸, wobei unter „Skepsis“ nicht „Haltung (habitus/psychologisch-existentiell)“ verstanden werden soll, sondern „eine erkenntnistheoretische ‚Position‘“.¹⁹ „Skepsis“ ist also im vorliegenden Kontext der erkenntnistheoretische Komplementärbegriff zum ontologischen Begriff „Sein“, welcher von der Phänomenologie des Phänomens her, die die auf „Gegenstände“ und „Welt“ gerichtete Dialektik des transzendentalen Subjekts reflektiert, als „Horizont“, als „Indifferenz“, als „Gleichzeitigkeit von Sein und Nichts“, als „das Offene der Gegnet“ erschlossen wird.

Köchler geht es in seiner Arbeit um die Darlegung dieser ontologisch-erkenntnistheoretischen Struktur. Das Positive der von Heidegger proklamierten „Destruktion der Ontologie“ bestehe in der Postulierung und in der ständig zu erneuernden Durchführung des Versuchs, „den Geheimnischarakter der Wirklichkeit als solcher offenzuhalten und so alle gegenständlichen Fixierungen zu negieren“.²⁰ Die jeweilige inhaltliche, konkrete, geschichtliche, individuelle Durchführung dieses Versuchs ist im Hinblick auf die Konkretion des im geschichtlichen Prozeß der „Gegnet“ befindlichen und des darin stets der geschichtlichen Begegnung mit „Gegenständen“ (die, ambivalent, für das Subjekt gleichermaßen eine Bedrohung der „Ontisierung“ wie eine Möglichkeit der Transparenz des „Seinsgrundes“ darstellen) aus-

gelieferten Daseins notwendig, um einen humanen „Sinn“ der ansonsten bloß formalen, Leerformelcharakter aufweisenden Strukturkenntnis sicherzustellen. Damit ist die existenziale, aber auch die existentielle Dimension der Seins-/Erkenntnisfrage angesprochen – die beide auf die praktisch-ethische Dimension, die „Gesellschaftskritik“, verweisen –, wobei die fundamentale Dialektik von „Ent-bergung“ und „Entzug“ dann eine Dialektik von Identität und Entfremdung (in der Sprache von „Sein und Zeit“: „Eigentlichkeit“ und „Verfallenheit“) mit einschließt.

Als „Mißverständnisse“ qualifiziert Köchler alle „vergegenständlichenden Deutungen des Heideggerschen Seins-Begriffes“, etwa als „neue Gottheit“ oder „neues Prinzip“, weil er ja „gerade der Inbegriff aller Vorbehalte gegenüber solchen Hypostasierungen“ sei.²¹ Dabei sei Heidegger auf die – latent immer vorhandene – Gefahr der Vergegenständlichung selbst mehrmals hereingefallen: so in seinem Eintreten für den Faschismus 1933, in seiner Suche nach der „Heimat“ Hölderlins, in seiner mythischen Stilisierung anachronistischer Bäuerlichkeit, in seinen eschatologisch-apokalyptischen Visionen zu Kriegsende. Ermöglicht werde die Gefahr solcher „Ontisierungen“ des Seinsbegriffs durch die Nichtoperationalisierbarkeit der Formalstruktur Skepsis. Andererseits habe sich Heidegger immer wieder von all diesen seinen „Phasen“ distanziert, die „Skepsis“ als solche habe, gegenüber ihrer eigenen Tendenz zur Selbstaufhebung in irgendeine letztlich entfremdende Vergegenständlichung hinein, immer wieder gesiegt, sie bleibe systematischer Mittelpunkt, Drehscheibe und Leitstern auf dem gewundenen „Denkweg“ des Philosophen, der sich so als von einem zentralen Anliegen geleitet erweist.

An zwei systematischen Problemen, die in der überlieferten Philosophie wie im Denken Heideggers eine zentrale Rolle spielen, am philosophischen Gottesproblem und am Problem der Praxis, versucht Köchler die Gültigkeit seiner Interpretation zu erläutern. In beiden

Fragen gibt es keine abschließenden inhaltlichen Antworten, in beiden erweist sich „das Offene der Gegenet“ und eine je geschichtlich bestimmte Konstellation dessen, was sich „entbirgt“ und was sich „entzieht“, was Phänomen und Gegenstand, was „Welt“ wird und was nicht, als Problemgrund.

Im Hinblick auf die ältere Philosophie bedeutet „Skepsis“ Kritik sowohl an der Substanz- wie an der Subjekt- oder Willensmetaphysik, deren Impetus das voluntaristische und nihilistische Verfügenwollen über das Seiende ist. Diesen Voluntarismus sieht Heidegger nach seiner „Kehre“ auch im Ansatz von „Sein und Zeit“ mit seinem forcierten „Willen zur Eigentlichkeit“, der mit solch unzureichender „Haltung“ sein Thema, die Seinsfrage, nur unzureichend in den Blick bekommen konnte. Diesen Voluntarismus, den „Willen zum Gestell“, kritisiert Heidegger aber auch am Marxismus, mit dem er nach Köchler ansonsten – vornehmlich im Hinblick auf die beiderseitige Verwandtschaft zur Hegelschen Dialektik, damit aber auch beschränkt auf den Bereich der „bloß menschlichen“ Subjekt-Objekt-Dialektik – Ausgangspunkte und Intentionen gemeinsam hat.²² Die auf der anthropologischen These vom „homo faber“ als dem Gestalter veränderbarer Umwelt basierende marxistische Betonung der Spontaneität steht letztlich in klarem Widerspruch zur Rezeptivität, zur „Gelassenheit“, zur Haltung des „die-Dinge-sich-ereignen-Lassens“, die Heidegger als praktisch-ethische Konsequenz seiner ontologisch-erkenntniskritischen Struktureinsicht postuliert. Somit ist nach Köchler die marxistische Ontologie im Vergleich zur Heideggerschen oberflächlicher, und letztere bietet den Vorteil, auf eigener Grundlage das Wesen der ersteren als nicht ganz geglückten „Spezialfall“ des eigenen Anliegens erklären zu können.

„Gesellschaftskritik“ im Sinne Köchlers bedeutet also die komplementäre Dimension der Praxis/Ethik zur erkenntnistheoretischen („Skepsis“) und ontologischen („Sein“) Dimension und bedeutet eine

generelle und formale „Kritik an einer einseitig voluntaristischen Ausrichtung individueller wie kollektiver Wirklichkeitserfahrung“, wobei ein „Anspruch im individualethischen Sinne ... dadurch allerdings nicht mit gesetzt“ ist.²³ „Gesellschaftskritik“ ist fundamentalontologische Kritik an jeglicher Tendenz zur Vergegenständlichung im kollektiven Denken, in dem sich jedes einzelne (im Existenzial des Mit-Seins als ens sociale konstituierte) Subjekt bewegt.

Problematisch in Köchlers Behandlung der „Gesellschaftskritik“ scheint mir weniger die nominalistische Okkupation dieses bereits anderweitig theoretisch reich befruchteten Ausdrucks für eine „fundamentalontologische“ Spezifikation als vielmehr die etwas vage und allgemein formulierte „Überlegenheit“ der Heideggerschen gegenüber der marxistischen Philosophie. Hier müßte m.E., gerade im Hinblick auf die konzedierte „Gefahr faschistischer Folgerungen“²⁴, noch deutlicher und nachdrücklicher zwischen formaler „Ursprünglichkeit“ und praktisch-inhaltlicher Relevanz unterschieden werden. Abgesehen davon sind die systematisch herausgearbeiteten Analogien zwischen Heideggerscher und marxistischer Ontologie (wobei Köchler natürlich vornehmlich Philosophen der „Praxis“-Gruppe heranzieht und weniger die Apologeten des orthodoxen Marxismus) von größtem Interesse und haben exemplarischen Wert für das Phänomen zumindest teilweiser thematischer und methodischer Kongruenz von Denkern und Schulen, die sich unabhängig voneinander entwickelt haben und sich erst in der gemeinsamen „Sache“ treffen. Hier zeigt sich offenbar noch ein reiches Arbeitsfeld für systematische Vergleiche und Detailanalysen.

In kritischer Weise beachtenswert scheint mir zuletzt noch das kurze „Nachwort“ zur Arbeit Köchlers, in dem er die „existentielle Dimension der ‚Skepsis‘“ bzw. die Vollzugsdialektik „Unmittelbarkeit und Reflexion“²⁵ thematisiert, wobei er – in konsequenter Bejahung der Heideggerschen Rezeptivität – als praktische Konsequenz aus der

Einsicht in die Struktur Skepsis/Sein/Gesellschaftskritik eine Art stoischer Haltung folgert: „Das Positive einer solchen Skepsis ist die sie begleitende Distanz zum unmittelbaren Erleben, die eine heroische Tragik letztlich als Illusion erweist.“ Statt unmöglich gewordener, auf naivem Gegenstandsbezug fußender „existentieller Erfüllung“ gebe es „nur eine illusionslosere, d.h. kritischere Erkenntnis- und Lebenshaltung“.²⁶ Dagegen wäre m.E. die Frage zu stellen, ob sich da nicht eine durchaus andere praktische Antwort auf die Herausforderung beschriebener Struktureinsicht geben ließe, z.B. die Akzeption eines weiterhin dynamisch, rhythmisch, dual verlaufenden Denk-Erlebens, das sich, grundsätzlich reflektiert und dennoch je zeitlich gewissermaßen „naiv“ auf bestimmte Gegenstände bezogen, im „Offenen der Gegnet“ als „periodisches Wesen“ (Nietzsche) bewegt und - formal veranschaulicht durch das Bild der Spirale - je auf „höherer Ebene“ den Rhythmus, die Dualität von Naivität und Reflexion, von Engagement und Kritik, von Identität und Entfremdung wiederholt, wobei das Hegelsche Anundfürsich weder als entwicklungsgeschichtliches Telos noch als bloß regulative Idee erscheint, sondern eben als die der Subjekt-Objekt-Dialektik voraus- und zugrundeliegende Indifferenz oder Totalität, deren philosophische Kenntnisnahme die aus ihr folgende Dialektikstruktur weder aufhebt noch unverändert läßt, sondern lediglich das kritische, reflexive Moment verstärkt und eine „Übung“ im ständigen und schnellen Wiederfinden der Struktureinsicht veranlaßt, was nicht heißt, daß „existentielle Erfüllung“ (Naivität) als im Bewußtsein von Zeitlichkeit auszukostendes Moment nicht mehr möglich wäre. Vielmehr könnte dann vielleicht doch weitgehend eine Balance im Bewußtsein erreicht werden, auf daß sich die Formalstruktur der Dialektik ständig wiederhole und daß die inhaltlichen Welterfahrungen des Vollzugs unabschließbar seien, und damit ein einigermaßen harmonisches Weltverhalten, das in weiser Anerkennung der Duplizität von Spontaneität und Rezeptivität das

Dasein in seiner Endlichkeit bejaht und die alles ent-bergende „Zeit“ als letzten Horizont betrachtet.

* * *

¹ Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen 1963.

² Walter Biemel, *Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek b. Hamburg 1973.

³ Biemel, a.a.O., 8.

⁴ Wolfgang Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie I*. Stuttgart 1969, 177.

⁵ Vgl. Gerhard Funke, „Die Wendung zur Metaphysik im Neukantianismus des 20. Jahrhunderts“, in: *Actes du Congrès d'Ottawa sur Kant dans les traditions anglo-américaine et continentale, tenu du 10 au 14 octobre 1974*. Ottawa 1976, 36ff, 65.

⁶ Vgl. a.a.O., 62.

⁷ H. Köchler, *Die Subjekt-Objekt-Dialektik in der transzendentalen Phänomenologie. Das Seinsproblem zwischen Idealismus und Realismus*. Meisenheim/Glan 1974.

⁸ A.a.O., V.

⁹ A.a.O., 197.

¹⁰ A.a.O., 152.

¹¹ A.a.O., 167.

¹² A.a.O., 148.

¹³ A.a.O., 153.

¹⁴ A.a.O., 156.

¹⁵ Vgl. Funke, a.a.O.

¹⁶ Köchler, *Skepsis und Gesellschaftskritik*, VIII.

¹⁷ A.a.O., VII.

¹⁸ A.a.O., 2.

¹⁹ A.a.O., 4.

²⁰ A.a.O., 5.

²¹ A.a.O., 4.

²² Vgl. a.a.O., 118ff.

²³ A.a.O., 139.

²⁴ Vgl. a.a.O., 134ff.

²⁵ A.a.O., 147.

²⁶ A.a.O., 149.