

Von der Phänomenologie zur Tiefenphänomenologie

Rüdiger Haas

Einleitung: Das Phänomen Phänomenologie

Unter einem bestimmten historischen Gesichtspunkt scheint die phänomenologische Philosophie der Neuzeit aus einer Reihe verschiedener Ansätze unterschiedlichster Denker zu bestehen, die kein einheitliches Philosophiekonzept erkennen lassen. Der Sache nach aus der griechischen Philosophie hervorgegangen, tradiert sie deren Fragen zur Erkenntnis und Selbsterkenntnis des Menschen im Abendland. Forschungsgegenstand sind Sein und Bewußtsein.

Berücksichtigt man jedoch die Phänomenologie als *Phänomen* im philosophiegeschichtlichen Kontext, so entdeckt man sehr wohl einen inneren Zusammenhang. Die Zeitstrecke, die sie historisch ausmacht, umfaßt seit Husserls *Logische(n) Untersuchungen* (1900/1901) knapp ein Jahrhundert. Darin findet eine gewichtige philosophische Entwicklung statt, die nun einen Höhepunkt erreicht.

Diese Entwicklung hat eine lange Vorgeschichte und sehr tiefe Wurzeln, die hier nicht mit der geforderten Ausführlichkeit offengelegt werden können. Zumindest einige Hinweise scheinen darum notwendig, um den Kontext der vorliegenden Untersuchung genau zu situieren.¹

Friedrich Chr. Oettinger (1702–1782) verwendete 1762 das Adjektiv phänomenologisch, Johann Heinrich Lambert (1728–1777) führte das Substantiv für den 4. Teil seines Werks ein.² Erst Hegel übertrug die Bedeutung des Wortes auf die Erscheinung des Geistes. In der *Phänomenologie des Geistes* wird das Bewußtsein »in seiner Fortbewegung von dem ersten unmittelbaren Gegensatz seiner und des Gegenstandes bis zum absoluten Wissen« dargestellt. Der »Weg geht durch alle Formen des Verhältnisses des Bewußtseins zum Objekte durch und hat den Begriff der Wissenschaft zu seinem Resultate«. ³ Er ist selbst schon Wissenschaft und dem Inhalt nach Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins.⁴ Dabei übt das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstand eine dialektische Bewegung aus.

Hegels Werk ist Phänomenologie im modernen Sinn. Er versteht die verwandelnde Bewegung der Substanz als phainesthai, Erscheinen, Hervortreten des Wirklichen. Zwar vermag er nur die Bewegung als Bewe-

¹ Für eine ausführliche, den *weltgeschichtlichen* Kontext entfaltende Darstellung des im vorliegenden Aufsatz nur skizzierten vgl. Rüdiger Haas, *Über das Wesen des Todes. Eine tiefenphänomenologische Betrachtung*. Konkret dargestellt am dichterischen Werk Hermann Hesses. Würzburg 1998.

² Vgl. Karl Lembeck, *Einführung in die Phänomenologische Philosophie*. Darmstadt 1994, 5.

³ Hegel, *Logik I. Einleitung: Allgemeiner Begriff der Logik*. Frankfurt 1986, 46.

⁴ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Einleitung. Frankfurt 1973, 80.

gung von etwas (Substanz) zu denken und zwar dialektisch, d.h. so, daß jede Phase durch Aufhebung der vorhergehenden entsteht. Freilich kannte Hegel die Traditionen, in denen die *absolute Seinsgenese*, die die letzte Wurzel des menschlichen Daseins ist, gedacht wird. Doch eine Entwicklung, deren »Substanz« (das Ruhende) die Bewegung selbst ist, ist dialektisch nicht erfassbar.⁵ Darüber hinaus begreift er die grundlegenden Momente als epochale Grundphänomene. Seine Phänomenologie sprengt den statischen Rahmen des Kantischen Entwurfs, deckt die geschichtliche Entwicklung (das Werden) als Grundform des Seins auf und führt die genetische Sichtweise in die abendländische Philosophie ein. Dadurch bringt er den Zeitgeist – der durch die Entdeckung der genetischen Betrachtungsweise in den Wissenschaften, insbesondere in Biologie, Chemie und Psychologie, gekennzeichnet war – »auf den Begriff«. Daß Hegel dieses Denken möglich wurde, ist vor allem auf den Kontakt mit romantischen Denkern (Hölderlin, Schelling, Franz von Baader) zurückzuführen.

Die Rückbesinnung auf diese tiefe Wurzel des Seins und die damit zusammenhängende *ur-genetische* Sicht verleihen dem menschlichen Denken und Handeln eine kontemplative Sensibilität, einen tiefen Sinn für wissenschaftliche und kosmische Verantwortung und zugleich eine dichterische Wärme, die auf dem Höhepunkt einer von Kampf und Härte, Machtsucht und egoistischen Interessen gekennzeichneten Geschichte dringend, ja überlebenswichtig sind.

Auf dem Boden einer nur an sich selbst denkenden Wissenschaft vermag eine solche Grundhaltung nicht zu entstehen. Aufzugehen vermag sie dagegen in den mythologischen, dichterischen und naturwissenschaftlichen Traditionen, welche die deutsche Romantik aufnahm und zur Entfaltung zu bringen versuchte. Der Versuch mißlang, weil die Romantiker das neue Denken – mangels einer *philosophisch* entsprechenden Dimension – mit alten Mitteln verwirklichen wollten.

Wiederholt sich das Phänomen nicht in unserer Zeit? Heidegger z.B. besaß sowohl philosophisch-wissenschaftliches Können als auch dichterisch-andächtige Sensibilität. Doch warum drückt er die dichterische Erfahrung philosophisch-akademisch aus? Kaum jemand hat schärfer als er die Schwäche und die Gefahr einer über alles urteilenden Vernunft gesehen. Behält er in der Auffassung des Menschen als Hirten und seiner Sprache als Haus des Seins nicht letztlich dieselbe Grundhaltung bei? Heideggers ahnungsvoller Blick suchte etwas, das sich vielleicht jetzt öffnen könnte.

⁵ Franz von Baader befindet daher, daß sich »... Hegel unrichtig ausdrückt, wenn er sagt, daß die Blüte die Knospe, die Frucht die Blüte widerlege, weil diese Widerlegung eben so nur Schein ist ...« (Sämtliche Werke. Band X, Aalen 1963, 61). Baader weist hier auf die Unterscheidung hin, die später in der Tiefenphänomenologie entscheidend sein wird: die Tiefe und die Ober-Fläche. Hegel interpretiert Tiefenphänomene auf der Dimension der Ober-Fläche und kommt daher, wie später genauer zu zeigen sein wird, über struktureles Denken nicht hinaus. – Zu den Begründern des genetischen Geschichtsdenkens gehört Augustinus mit seinem *De Civitate Dei*, dem sowohl Hegel als auch Marx ausdrücklich verpflichtet sind.

Kant, Hegel, Deutsche Romantik. Diese Namen sind Exponenten von Grundhaltungen, die sich durch die ganze Philosophiegeschichte, ja Menschheitsgeschichte ziehen. Bislang haben sie gegeneinander gekämpft, sich gegenseitig ausgeschlossen. Könnte eine Besinnung auf die Geschichte der »Sache«, um die es dabei gegangen ist und die vielleicht mißverstanden wurde, nicht neue Wege öffnen?

In diesem Sinne möchte unser Versuch verstanden werden, der sich wie folgt gliedert:

Die Transzendente Phänomenologie Edmund Husserls

Die Ontologische Phänomenologie Martin Heideggers

Die Tiefenphänomenologie José Sánchez' de Murillo

I. Die Transzendente Phänomenologie Edmund Husserls

Edmund Husserl, der eigentliche Begründer der neuzeitlich-wissenschaftlichen Phänomenologie, zielt auf die Erforschung des Bewußtseins, das empirische Objekte in einem Bewußtseinszusammenhang wahrnimmt und erkennt. Er entdeckt, daß das Bewußtsein immer »Bewußtsein von etwas« ist. Der Beziehung (»Bewußtseinsform«) entspricht eine jeweils andere Weise der Objektivität des Objekts (»Gegebenheitsweise«). Diesen das Wesen sowohl des Bewußtseins als auch des Objekts verändernden Bezug nennt Husserl im Anschluß an Brentano *Intentionalität*.⁶ Demnach zeigt sich das Bewußtsein in einer Vielfalt von Erscheinungsweisen, die die Frage nach ihm selbst erzwingen.

Husserl fragt nach dem Problem der Identität des Bewußtseins⁷ und wendet sich dabei gegen aufkommende naturalistische und psychologische Entwürfe. Der Unterschied von Phänomenologie und empirischer Psychologie liegt für ihn darin, daß die Phänomenologie eine ganz andere Dimension umreißt als die empirische Psychologie, denn sie ist nicht nur an Raum und Zeit gebunden, sondern begibt sich auf das Gebiet der Transzendenz.⁸

Zunächst geht er von der natürlichen Einstellung des Menschen aus, die darin besteht, von sich wissend als Ich zu reden. Dieses Ich unterscheidet sich von den persönlichen Eigenschaften der Erlebnisse insofern, als es kein Erlebnis, sondern der Erlebende selbst ist. Es begleitet daher alle Er-

⁶ »Jedes psychische Phänomen enthält etwas als Objekt in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise. In der Vorstellung ist etwas vorgestellt, in dem Urteil ist etwas anerkannt oder vorgeworfen, in der Liebe geliebt, in dem Hasse gehaßt, in dem Begehren begehret« (Franz von Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Wien 1874, 115). Die Intentionalität bestimmt die Wesensqualität von Bewußtsein und Gegenstand. »In Liebe und Haß liegt eine eigene Evidenz, die nicht an der Evidenz der ›Vernunft‹ zu messen ist« (Max Scheler, *Wesen und Form der Sympathie*. In: *Gesammelte Werke VII*. Bern/München 1974, 152).

⁷ Vgl. Poul Lübcke, *Edmund Husserl. Die Philosophie als strenge Wissenschaft*. In: *Philosophie im 20. Jahrhundert*. Band 1. Hg. Hügli/Lübcke. Hamburg 1992, 102.

⁸ Edmund Husserl, *Grundprobleme der Phänomenologie 1910/11*. Den Haag 1977, 69–75. Vgl. im folgenden den gesamten Text.

lebnisse. Das Ich der natürlichen Einstellung ist der Grund, von dem jeder Mensch ausgeht. Es ist an einen organischen Leib gebunden, der ein raumzeitliches Ding darstellt und auch als Eigenleib bezeichnet wird. Jedes so verstandene Ich ist relativer Mittelpunkt einer raumzeitlichen Welt. Die anderen Ichs sind nicht Mittelpunkte, sondern Umgebungspunkte. Diese natürliche Einstellung wird Erfahrung genannt. Urteilt das natürliche Ich über sie, kommt es zu einer Erfahrungsthese, die unvollkommen ist, weil individuelle Erfahrung trügen kann. Urteilen auf Grund der Erfahrung hat aber ein selbstverständliches Recht. Möglichkeiten der Erfahrung sind 1. das schlicht beschreibende Urteilen, 2. das induktive wissenschaftliche Urteilen der deskriptiven Wissenschaften und 3. das Urteilen der exakt objektiven Wissenschaften. Die Erfahrungswissenschaft, bestehend aus Naturwissenschaft und Psychologie, ist die Wissenschaft der natürlichen Einstellung. Sie schafft einen natürlichen Weltbegriff.⁹

Ihr gegenüber tritt eine nicht-empirische Welt, die im Phänomen der reinen Geometrie erscheint. Es ist die ideale Welt apriorischer Formen, mit denen sich die reine Naturwissenschaft oder Ontologie der Natur befaßt. Hier geschieht ein Sprung – der erste Sprung in die Philosophie, bei dessen Erkenntnisaufgang sich die Einstellung des Menschen ändert. Sie ist nicht mehr natürlich, sondern wird apriorisch. Mit der apriorischen Einstellung ist der Mensch in der Lage, Idee und Wesen zu erfassen. Der Natur als Faktum steht die Natur als Idee gegenüber. Dadurch kommt es zu einer *distinctio phaenomenologica*. Sie trennt Faktizität und Erfahrung. Der Leib wird auf das reine Erlebnis, das die Möglichkeit der Leibeserfahrung erst begründet, zurückgeführt (*reductio*); denn der Leib ist als Ding eine Faktizität, in Verknüpfung mit dem Psychischen aber eine Erfahrung. Wesensmäßig haben beide (Faktizität und Erfahrung) jedoch *nichts miteinander zu tun*.¹⁰

Diese *distinctio phaenomenologica* ist zusammen mit der transzendental-phaenomenologischen Reduktion auf das reine Ich Kernpunkt Husserlschen Philosophierens. Ihre große Leistung liegt darin, daß sie sich in die Dimensionen der Bewußtseinserforschung vorwagt und damit den ersten Schritt in eine später mögliche Tiefe setzt. Ihr Problem ist, daß der Übergang von der Faktizität zum Erlebnis noch ungeklärt bleibt.

Erlebnisse können nach Husserl an und für sich, d.h. ohne Rücksicht auf Empirie, betrachtet werden. Jegliche empirische Setzung kann also ausgeschaltet werden. Das reine Erlebnis sieht als Setzung in < sich > selbst von der empirischen Auffassung ab, obwohl es auf diese transzendental bezogen bleibt. Auf die Betrachtung und Erforschung solcher Erlebnisse in Wechselwirkung mit empirischen Erfahrungen kommt es Husserl an.

Die phänomenologische Einstellung begründet sich dadurch, daß sie die Gegenständlichkeiten zur Gegebenheit bringt; denn sie betrifft als phänomenologische Schauung ihre eigenen gebenden Akte. Die phänomenolo-

⁹ Ebd., vgl. 17, 21 und 28.

¹⁰ Ebd., vgl. 38 und 47 f.

gische Reduktion führt zum reinen Erlebnis, dem Objekt der phänomenologischen Wahrnehmung, und »vollzieht allererst echte phänomenologische Wahrnehmung in ihrer radikalen Verschiedenheit von empirischer Wahrnehmung«. ¹¹

Das phänomenologische Urteil wird vom natürlichen unabhängig. Das heißt nicht, daß die natürliche Einstellung infrage gestellt oder als nicht-seiend angesehen wird, sondern nur, daß die Stellungnahme zur natürlichen Einstellung ausgeklammert wird (*Epoché*). Das *ego cogito* wird damit nicht negiert; das Reich der *eidetischen* Phänomenologie jedoch ist von der Existenz einer objektiven Welt unabhängig. Für Husserl ist es unbezweifelbar, daß das empirische Ich ausgeschaltet werden kann. Deshalb unterscheidet er zwischen dem Empirisch-Psychischen und dem Transzendental-Psychischen. Allein das Transzendental-Psychische würde die Möglichkeit einer Wissenschaft von den Erlebnissen in phänomenologischer Reduktion eröffnen und das Empirisch-Psychische damit begründen. Die phänomenologische Forschung befaßt sich mit der Transzendenz, die Transzendentales und Empirisches im Entsprechungszusammenhang berücksichtigt. Mit »Phänomenologie« wird dann mehr eine Methode als eine Disziplin bezeichnet. Dazu schreibt Husserl: »Die Methode der phänomenologischen Reduktion (auf die reinen ›Phänomene‹, das rein Psychische) besteht danach 1. in der methodischen und streng konsequenten *Epoché* bei jeder in der seelischen Sphäre auftretenden objektiven Setzung, sowohl am einzelnen Phänomen als am ganzen seelischen Bestand überhaupt; 2. in der methodisch geübten Erfassung und Beschreibung der mannigfaltigen ›Erscheinungen‹ als Erscheinungen ihrer gegenständlichen Einheiten und der Einheiten als Einheiten der ihnen jeweils in den Erscheinungen zuwachsenden Sinnbestände. Es zeigt sich damit eine doppelte *noetische* und *noematische* Richtung der phänomenologischen Beschreibungen an«. ¹² Dabei ist das Kernstück der Methode die *intentionale Beziehung*, d.h. die Beziehung zwischen Bewußtsein und Bewußtseinsobjekt. Zwar gehört es zum Wesen dieser Beziehung, daß das Bewußtsein immer Bewußtsein von etwas ist, was es selbst nicht ist. Aber das Bewußtsein bildet als ein Schauen auf eine *cogitatio* gleichzeitig jenen lebendigen Bezug, der als Einheit von Schauendem und Geschautem besteht. Als solche, Bewußtsein und Gegenstand aufeinanderbeziehende *Intentionalität*, trifft sie das Wesen des Phänomens. Intentionalität ist *das Phänomen* der husserlschen Phänomenologie. Folglich ist sie eigentlich Bewußtseinsforschung als Intentionalitätsforschung: Erforschung der *im Phänomen* sich jeweils konstituierenden Gegebenheitsweise und der ihr entsprechenden Bewußtseinsform. Denn in der jeweiligen Beziehung verändern sich Bewußtsein und Gegenstand wesenhaft.

Was also die *distinctio* zunächst scharf getrennt hat, kommt auf einer höheren Ebene (der des Phänomens) wieder zusammen. Die Phänomeno-

¹¹ Ebd., vgl. 54.

¹² E. Husserl, Encyclopaedia Britannica Artikel. Husserliana (Hua) IX. Den Haag 1968, 283.

logie beschreibt sowohl Erfahrungsgegenstände (cogitata) als auch Erlebnisse dieser Erfahrungsgegenstände (cogito) in ihrem Aktzusammenhang, wobei das cogito für das cogitatum konstituierend ist.¹³ Seinerseits aber liegen in dieser auftauchenden Akthierarchie auf der Seite des cogito wiederum Voraussetzungen.

Diese zwingen Husserl zu einer *transzendental-phenomenologischen Reduktion* auf das reine Ich als Selbsterschließung des reinen Ich. Phänomenologische Wahrnehmungen werden nacheinander vollzogen. Weil dieses Nacheinander aber durch Retention oder Wiedererinnerung zu einer Gleichzeitigkeit vereinigt werden kann, gibt es ein phänomenologisches Erfahrungsbewußtsein, das nicht an einzelnen cogitationes hängt, sondern sich »über den ganzen Strom des Bewußtseins als einen einzigen Zeitzusammenhang«¹⁴ erstreckt. Dieser Strom des Bewußtseins wird zu einem eigenen Erfahrungsfeld. Jede Erfahrung läßt eine doppelte phänomenologische Reduktion zu, einmal an sich selbst und zum zweiten an ihrem intentionalen Objekt und Inhalt.¹⁵

Husserl reduziert das Erlebnis der Einfühlung auf diese Weise in doppelter Hinsicht. Es ergibt sich die Einfühlung in »sich« selbst und das Erlebnis von einem eingefühlten Bewußtsein. Dadurch erfährt jedes phänomenologische Ich prinzipiell auch ein anderes als es selbst, wodurch eine Vielheit von phänomenologischen Ichs entsteht, die Husserl Ichmonaden nennt. Der die Ichmonaden tragende »Grund« ist das reine Ich oder transzendente Ego.¹⁶ Es liegt der Konstruktion des einheitlichen Bewußtseinsstromes zugrunde. Als konkretes Ego ist es der Zusammenhang im Bewußtseinsstrom in seiner Einheit mit der Welt, die es erfährt.

Die Identität des Bewußtseins wandelt sich bei Husserl also von einem natürlichen in ein transzendentes Ich, das zur Möglichkeitsbedingung des natürlichen wird.

Was ist das transzendente Ego an sich? Welche die ihm korrelative Welt? Diese Fragen, die Heidegger bei der Überarbeitung des *Encyclopaedia Britannica* Artikels ausdrücklich stellte,¹⁷ können von der transzendentalen Phänomenologie her nicht beantwortet werden. Beschränkt auf eine bestimmte Dimension des intellektuellen Bereichs des Menschen blieb die transzendente Phänomenologie im Idealismus verhaftet, von dem sie ausging. Außer acht wurde der ontologische Boden gelassen, aus dem das Bewußtsein als späteres Moment der *ursprünglichen* Seinsweise des Menschen hervorgeht.

¹³ Vgl. P. Lübcke, a.a.O., 96 f.

¹⁴ Ebd., 80 f.

¹⁵ Ebd., vgl. 82.

¹⁶ In den Logischen Untersuchungen von 1900/1901 lehnt Husserl das rein geistige Ich noch ab. 1903 nennt er es eine Fiktion! Zu dieser Zeit ist das Bewußtsein als phänomenologisches Ich noch die Verwebung psychischer Erlebnisse. Die phänomenologische Reduktion führt Husserl erst 1906 durch. Danach wandelt sich seine Bewußtseinsauffassung radikal. Das reine Ich als Prinzip der Einheit eines Bewußtseinsstromes prägt Husserl erst um 1914/15.

¹⁷ Vgl. Hua IX/237–277.

II. Die Ontologische Phänomenologie Martin Heideggers

Martin Heideggers Phänomenologie versteht sich nicht als Bewußtseinsforschung. Sie geht auf den Ursprung zurück, wiederholt die Frage nach dem Sinn von Sein und sucht fundamentalontologisch nach einer Seinsauslegung. Grundsätzlich behält Heidegger in »Sein und Zeit« die von Husserl initiierte phänomenologische Methode bei. »Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich«. Phänomen ist das Sich-an-ihm-selbst-Zeigende, und Phänomenologie besagt: »Das, was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen.¹⁸

Heideggers Kritik an Husserl bezieht sich auf dessen Konstitutionsanalyse.¹⁹ Wesen und Faktizität lassen sich nicht trennen, sondern stellen – so Heidegger – eine Einheit dar, die am konkreten Ort des Menschen zur Erscheinung kommt. Diese konkrete Einheit heißt Existenz. Sie ist der Name für den Menschen, der als Ganzes in einem Seinszusammenhang steht und in diesem Zusammenhang Welthaftigkeit besitzt. Der Mensch ist Dasein. Das Da des Seins desjenigen Seienden, das wir je selbst sind, hat die Seinsmöglichkeit des Fragens. Als solches ist es In-der-Welt-sein. Die Existenz ist somit das »Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält«.²⁰

¹⁸ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen 1967, 34. Heideggers Bekenntnis zur Phänomenologie und die Widmung von *Sein und Zeit* an Husserl dürfen nicht über die Realitäten hinweg täuschen. Zwischen Husserl und Heidegger hat es von Anfang an eine unüberbrückbare Kluft gegeben, die nicht zuletzt auf Veranlagung und Herkunft zurückzuführen ist. Husserl, von Ausbildung und Veranlagung her Mathematiker, blieb ein grundsätzlich mathematisch denkender Wissenschaftler. Heidegger dagegen war ein dichterisch-mystisch veranlagter Denker mit theologischer Herkunft. So schloß Husserl von seiner wissenschaftlichen Phänomenologie mit aller Entschiedenheit das aus, was den Ursprung des Philosophierens seit eh und je nennt: Tiefe und Weisheit. »Die Wissenschaft (...) bedarf nicht der Weisheit, sondern theoretischer Begabung (...) Tiefsinn ist ein Anzeichen des Chaos« (E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Frankfurt/M. 1971, 69). Genau in die abgelehnte Richtung entwickelte sich Heidegger immer mehr, und ebenso die Phänomenologie (vgl. etwa Max Scheler, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius, Gerda Walther, Emmanuel Lévinas usw.). Die Spannung, die zwischen beiden Männern stets herrschte, war offenkundig. Heidegger ärgerte sich darüber, daß er von Husserl nicht als Philosoph genommen wurde; er sei für ihn »eigentlich noch Theologe« (Otto Pöggeler, *Martin Heidegger und die Religionsphänomenologie*. In: Edith Stein Jahrbuch 2, 1996, 18). (Ob das nicht ein Vorwurf ist, den »wissenschaftliche« Fachphilosophen immer denjenigen zu machen pflegen, denen die Dimension echten Philosophierens zugänglich ist?) Als er sich beruflich eine solche Kritik am Meister leisten konnte, konterte Heidegger, daß für ihn Husserl kein Phänomenologe sei. »Die Phänomenologie Husserls bestimme gegen ihr eigenstes Prinzip ihre eigenste thematische Sache nicht aus den Sachen selbst, sie sei daher in der Bestimmung ihres eigensten Feldes unphänomenologisch – vermeintlich phänomenologisch« (Vgl. Hans Rainer Sepp, *Die Phänomenologie Edmund Husserls und seine »Schule«*. In: Edith Stein Jahrbuch 3, 1997, 257). Die vernichtende Kritik trifft nicht nur den (vermeintlichen?) Begründer der wissenschaftlichen Phänomenologie, sondern auch den Mathematiker ins Herz. Der Eklat war unvermeidbar. Man wundert sich heute darüber, daß zwei so verschiedene Menschen es so lange miteinander aushalten konnten.

¹⁹ Vgl. die Kritikpunkte bei P. Lübcke, a.a.O., 160–166.

²⁰ *Sein und Zeit*. 12, vgl. 14–24.

Existenz entspricht der Intentionalität Husserls, aber auf einer neuen, ontologischen Dimension. Der entscheidende Unterschied zwischen Existenz und Intentionalität besteht darin, daß die Existenz nicht auf ein Ich, ein Bewußtsein oder einen psychischen Akt intendiert, weil sie diese Konstituenten als Ganzheit konkreten Lebens a priori übersteigt.

Die Frage der Existenz ist eine ontische Angelegenheit des Daseins. Existenzialität dagegen ist der Zusammenhang der Strukturen, die aus der Frage nach der Konstituierung der Existenz als ontologisches Ergebnis entspringen. Das existenziale Verstehen meint die Analytik der Existenzialität. Hier verweist Heidegger auf die scholastische Transzendentalienlehre. Transzendentalien sind *keine Kategorien, sondern Seinsweisen*, die sich gegenseitig nicht aus-, sondern einschließen. Als Seinscharaktere des Daseins sind die Existenzialien scharf von den Seinsbestimmungen des nichtdaseinsmäßigen Seienden zu unterscheiden, die Kategorien genannt werden. Weil Dasein nicht kategorische Vorhandenheit und damit kein isoliertes Seiendes ist, sondern schon bei der Welt, verhält es sich als In-der-Welt-sein verstehend zum Sein auf je spezifische Weise. Seine beiden existenziellen Grundmöglichkeiten sind die Uneigentlichkeit, in die es sich verloren hat, und die Eigentlichkeit, die es seinem Wesen nach ist und in die es sich zurückgewinnen kann. Das In-der-Welt-sein hat sich mit dessen Faktizität je schon in bestimmte Weisen des In-Seins zerstreut oder gar zersplittert. Im Dasein selbst und für es ist diese Seinsverfassung schon immer irgendwie bekannt.

Die Welt des Daseins ist Mitwelt, nicht Umwelt. Das Mitdasein ist das Dasein anderer, sofern es für das Mitsein durch dessen Welt freigegeben ist. Durch Mitdasein ergibt sich die Fürsorge, die in der Seinsverfassung des Daseins als Mitsein gründet. Das Mitsein ist existenziales Konstituens des In-der-Welt-seins.

Das »Wer« des Daseins als Neutrum ist das Man. Es schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor. Weil das Man in der verdunkelnden Öffentlichkeit alles Urteilen und Entscheiden vorgibt, nimmt es dem jeweiligen Dasein die Verantwortung ab. Jeder ist der andere, und keiner ist er selbst. Das Man ist in der Weise der Unselbständigkeit und Uneigentlichkeit. Im Man-selbst ist das Dasein in das Man zerstreut und existiert uneigentlich. Es wird vom eigentlichen, d.h. eigens ergriffenen Selbst unterschieden.

In der Analyse des In-Seins thematisiert sich die Lichtung des Da des Seins von der Uneigentlichkeit des Man-selbst in die Eigentlichkeit des eigentlichen Selbst. Die Befindlichkeit ist als existenziale Grundart die Stimmung, das Gestimmtsein. Die Geworfenheit meint den Seinscharakter des Daseins. Die Befindlichkeit erschließt das Dasein in seiner Geworfenheit. Ein Modus der Befindlichkeit ist zum Beispiel die Furcht, die verwirrt, kopflos macht und das gefährdete In-Sein zugleich verschließt. Dasein ist Verstehen. Befindlichkeit hat aber schon ihr Verständnis. Deshalb ist Verstehen immer schon ein gestimmtes.

Das Dasein hat die Möglichkeit des Freiseins für das eigenste Seinkönnen. Es muß sich in seinen Möglichkeiten erst wiederfinden. Verstehen ist das existenziale Sein des eigenen Seinkönnens des Daseins selbst. Es macht

die Sicht des Daseins aus. Durchsichtigkeit ist die Sicht, die sich im ganzen auf die Existenz bezieht. Die Undurchsichtigkeit des Daseins wurzelt dagegen in egozentrischen Selbsttäuschungen und in der Unkenntnis der Welt. Die Sicht entspringt der Gelichtetheit, als die die Entschlossenheit des Da charakterisiert wird. Sehen meint nicht das Sehen von Vorhandenem, sondern die an ihm selbst unverdeckte Begegnung von Seiendem.

Das Dasein ist von ihm selbst als eigentlichem Selbstseinkönnen zunächst immer schon abgefallen und an die Welt verfallen. Hier wird es zu einem Nicht-es-selbst-sein und geht besorgend in einer Welt auf. Es bereitet ihm selbst die ständige Versuchung zum Verfallen.

Die Abkehr des Verfallens gründet in der Angst, die sich vor der Welt ängstigt. Die Angst bringt das Dasein vor sein Freisein für Sie holt das Dasein aus seinem verfallenen Aufgehen in der Welt zurück. Die alltägliche Vertrautheit bricht in sich zusammen. So weist die Angst das Un-zu-hause aus und vereinzelt. Aber die Vereinzeltung holt das Dasein aus seinem Verfallen zurück und macht ihm Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als Möglichkeiten seines Seins offenbar. Grundphänomen dieser Möglichkeiten ist die Sorge. Sie bestimmt gleichursprünglich die perfectio des Menschen, das Werden zu dem, was er aus der Erfahrung seines Sein-zum-Tode in seinem Freisein für seine eigensten Möglichkeiten (dem Entwurf) sein kann, und die Geworfenheit, die Grundart, gemäß der das Dasein an die besorgte Welt ausgeliefert ist. Das Ganze der Daseinsverfassung zeigt sich nicht einfach, sondern ist durch den existenzialen Begriff der Sorge struktural gegliedert.

Dasein ist gleichursprünglich in Wahrheit und Unwahrheit. Die Wahrheit als Entdecktheit muß dem Seienden immer erst abgerungen werden, denn Dasein ist wesenhaft verfallend, d.h. seiner Seinsverfassung nach in Unwahrheit. So wird das Seiende der Verborgenheit ent-rissen. Das Dasein beschreitet den Weg des Entdeckens durch verstehendes Unterscheiden von Wahrheit und Unwahrheit. Dadurch kommt es zu einem Unterscheidungsprozeß, der aus der Verborgenheit immer weiter zur Unverborgenheit (a-lätheia) vordringt. Nicht wir setzen Wahrheit voraus, sondern sie ist es, die ontologisch überhaupt möglich macht, daß wir voraussetzen können. Wahrheit läßt sich nicht beweisen.

Die Verwandlung des Man-selbst zum eigentlichen Selbstsein vollzieht sich als Nachholen einer Wahl. Das Dasein entscheidet sich für ein Seinkönnen aus dem eigenen Selbst. Weil es aber an das Man verloren ist, muß es sich zuvor finden. Der Bruch des Daseins mit dem Hinhören auf das Man wird durch ein Angerufenwerden des Daseins bewirkt. Der Ruf erfolgt durch das Gewissen. Das Dasein wird auf das eigene Selbst angerufen und damit zu seinem eigensten Seinkönnen aufgerufen. Dieses Gewissen redet im Modus des Schweigens. Täuschungen entstehen im Gewissen nicht durch ein Sichversehen des Rufes, sondern erst dadurch, daß er statt eigentlich verstanden zu werden, vom Man-selbst in ein verhandelndes Selbstgespräch gezogen und in seiner Erschließungstendenz verkehrt wird. Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst. Der Ruf wird gerade nicht und nie von uns selbst geplant noch vorbereitet noch willentlich vollzo-

gen. »Es« ruft wider Erwarten und gar wider Willen. Das Dasein ist der Rufer und der Angerufene zugleich. Das Gewissen offenbart sich dann als der Ruf der Sorge: Der Rufer ist das Dasein, sich ängstigend in der Geworfenheit (Schon-sein-in) um sein Seinkönnen. Der Angerufene ist aber auch dieses Dasein, aufgerufen zu seinem eigensten Seinkönnen (Sich-vorweg). Aufgerufen ist das Dasein durch den Anruf aus dem Verfallen in das Man (Schon-sein-bei-der-Welt). Es bedarf keiner Zuflucht bei nichtdaseinsmäßigen Mächten. Der Anruf versagt dem Man die Herrschaft.

Die Sorge selbst ist in ihrem Wesen durch und durch von Nichtigkeit durchsetzt. Die Sorge – das Sein des Daseins – ist das nichtige Grundsein einer Nichtigkeit. Das bedeutet: Dasein ist als solches schuldig. Das Anrufen zum Schuldigsein bedeutet ein Vorrufen auf das Seinkönnen, das ich je schon als Dasein bin. Dieses Seiende braucht sich nicht erst durch Verfehlungen oder Unterlassungen Schuld aufzuladen; es soll nur das »schuldig« sein, als das es eigentlich ist. Das existenziale Gewissen bedeutet also den vorrufenden Rückruf in das jeweilige faktische Selbstseinkönnen. Den Ruf eigentlich hören bedeutet, sich in das faktische Handeln bringen. Es gibt kein gutes Gewissen und auch keine praktischen Anweisungen des Rufes, weil er das Dasein zur Existenz, zum eigensten Selbstseinkönnen aufruft.

Die Entschlossenheit ist das verschwiegene, angstbereite Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein. Das entschlossene Dasein kann zum Gewissen der anderen werden. Aus dem eigentlichen Selbstsein der Entschlossenheit entspringt erst das eigentliche Miteinander, nicht aber aus den zweideutigen und eifersüchtigen Verabredungen des Man. Entschlossenheit bedeutet Sich-aufrufen-lassen aus der Verlorenheit in das Man. Die Unentschlossenheit des Man bleibt gleichwohl herrschend, nur vermag sie die entschlossene Existenz nicht anzufechten. Der ontologische Sinn der Sorge wird danach als Zeitlichkeit bestimmt.

In Heideggers Existenzialien geht es um die konkrete Möglichkeit der Selbstfindung des Menschen. Der Begriff des Selbst als Selbstheit des Daseins ist sein Identisches und als solches das Grundproblem. Heidegger weigert sich, es als Subjectum oder Substanz zu denken, weil diese Substanz aristotelisch erscheint und daher als Kategorie die Stufe der Vorhandenheit, also der Dinglichkeit, nicht überschreitet. Das Dasein hat von daher als Existenzialität, also als Gesamtstruktur der Existenzialien, die sich im Phänomen der Sorge versammeln, die Ebene der Kategorien je schon überschritten und bewegt sich auf einer intentionalen Ebene, wie sie Husserl herausgearbeitet hat. Jedoch darf das Dasein nicht als ein Ich interpretiert werden. Wird es aber als solches betrachtet, dann kann dies nur existenzial sein, d.h. auf der Ebene einer im traditionellen Sinn existenziell-essentiellen Einheit unter Vorherrschaft der Existenz, die nicht auf dem Grund eines Ich steht, sondern die erst die Bedingung der Möglichkeit einer Interpretation des Ich zulässt und freigibt. So erscheint das Ich (Selbst, Substanz, Essenz, usw.) nicht als ein Grundbegriff wie bei Descartes, Kant (transzendente Apperzeption) und Husserl, sondern als mögliches Folgephänomen der ursprünglichen Einheit der Existenz. Die Existenz hat

eine ausgezeichnete Vorrangigkeit vor der Essenz. Damit steht sie auf einer höheren Stufe der Realität, die sich über eine ausschließende Spaltung von Realität und Idealität a priori erhebt. Heideggers Sichtweise kennt keine kategorische Trennung von Realismus und Idealismus. Sie steht bereits im Zirkel der vertieften geistigen Betrachtung, die sich über den kontradiktorischen Widerspruch erhoben hat und damit zum komplexeren Widerspruch vorgestoßen ist.

Heidegger geht von der alles leitenden Grundfrage des Warum aus. Dasjenige, das nach dem Warum fragt, ist das Dasein, die Existenz, d.h. der sich öffnende Mensch. Das Sein geht also zunächst im Verstandesein des Daseins auf, das die Seinsverfassung des Daseins ausmacht. Weil der Mensch dieses Wesen als ständiges Anwesen in einer Offenheit ist, ist er ein Wesen, das transzendiert, also Transzendenz.²¹ Dem Dasein geht es um sich selbst, um seinen »unwillentlichen Überstieg«, »der als solcher sich auf die Möglichkeiten seiner selbst entwirft«.²² Dieser Wille wird auch Freiheit genannt, die eine dreifache Gründungsweise besitzt, als Stiften, Bodennehmen und Begründen. Die dreifache Begründungsweise von Grund gehört aber zusammen. Sie ist eine Einfachheit, deren letzter Grund das Dasein, der Mensch selbst ist, der sich in einem Seinsverständnis als In-der-Welt-sein befindet. Die Transzendenz ist die Freiheit des Menschen und als diese Freiheit die Freiheit des Grundes. »Freiheit ist Freiheit zum Grunde«.²³

Zehn Jahre später ändert sich die Position Heideggers zum Grund. Zunächst wurde der Seinsgrund vom Dasein aus gelegt. Aber durch eine Wahrheitsanalyse gelangt Heidegger zur Kehre seines Ansatzes.²⁴ Der Grund ist nun nicht mehr im Dasein zu finden, sondern das Dasein ist auf das Sein angewiesen. Im konträren Gegensatz zu »Sein und Zeit«, wo noch alle Eigentlichkeit aus der Uneigentlichkeit hervorging, geht jetzt alle Unverborgenheit aus der Verborgenheit hervor. Wahrheit wird zur Wahrheit der Idee, die Heidegger von Plato her deutet. Die Wahrheit dieser Idee beruht in ihrem gesichteten Anblick, in ihrem Immer-schon-gesehen-sein. Bei diesem Erfassen der Idee geht es um ein Sehen des Wesens des Wesens, um ein Erfassen des Grundes für Richtigkeit als solche. Das Erfassen des Wesens ist die Legung der Gründe. Gründe gründen heißt jetzt Ideen schauen. Freiheit ist nun das Sehen des Grundes. Das Sehen des Grundes als Gründung des Grundes ist aber kein Machen oder Produzieren, sondern ein Hervorbringen, ein Er-sehen. Es ist als schöpferisches Hervorsehen kein Selbstmachen, sondern vollzieht sich durch den Vorgang der Entbergung der Verborgenheit aus der Unverborgenheit. Heidegger verweist bei dieser Entbergung auf den griechischen Wahrheitsbegriff, die A-lätheia (Unverborgenheit). Er dringt bei seiner Frage nach dem Sinn von Sein weiter in die griechische Philosophie vor und gelangt zu den Vorsokrati-

²¹ Vgl. *Sein und Zeit*, 366.

²² Vgl. M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*. Frankf./M. 1984, 43.

²³ Ebd., 44.

²⁴ Vgl. M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie*. Gesammelte Werke Bd. 45. Frankf./M. 1984, 77–103.

kern.²⁵ Dabei erkennt er aufgrund der Unterscheidung zwischen Alätheia und Doxa einen Unterschied zwischen dem Anspruch der Bedürfnisse, dem Brauchen und dem Anspruch an das Wesen. Das Brauchen ist Wünschen und Drängen auf das Nützliche hin. Deswegen ist es nur der Schein der Freiheit, der in Wahrheit eine Knechtschaft darstellt, nämlich die unter der Herrschaft des ständig »Gebrauchten«. Der Anspruch an das Wesen ist aber der Weg des Erkennens. Er entbehrt das nur Nützliche. Die notwendige Auseinandersetzung ist daher die Auseinandersetzung mit dem Wesenhaften, die Kunst der *Téchne*, eine Kunst, die das unverborgen werdende Leben in seinem Durchhandeln betrifft. Sein wird nunmehr verstanden als Verbergung und Entbergung. Es verfügt, indem es das Seiende in sein Anwesen hervorgehen läßt. Dazu gehört das Verweilen. Aber hieraus entsteht auch die Zwiespältigkeit des Menschen, die bis zum Sichentfernen vom Grunde gehen kann. Die Sorge wandelt ihren Charakter: Sie richtet sich nicht mehr nur auf das Dasein, sondern gilt dem Sein des Seienden. Der Mensch aber spielt jetzt die Rolle des Wächters des Seins. Das Sein selbst hat sich nach Heidegger gewandelt.²⁶ Die Seinsgeschichte ist eine Wandlungsgeschichte. Anfangs erscheint das Sein in der Form der Anwesenheit (*ousia*). Diese Anwesenheit zeigt sich auf zweifache Weise, bei Plato als *idea* oder *eidos*, die vor der *existentia* Vorrang hat, bei Aristoteles als *energeia*, die als Vollendung einer Bewegung auf ein höchstes Ziel hin (*Entelechie*) vor der *essentia* Vorrang hat. Im Fortgang der Metaphysikgeschichte vollzieht sich aber ein wesentlicher Wandel: Die (platonische) *idea* wird zur Vorstellung und die (aristotelische) *energeia* wird zur Wirklichkeit. So wandelt sich das Sein in die Wirklichkeit. Die aristotelische Wirkkraft wird zu einem Machen. Der Grund wird zur *ratio*. Gott wird zum Schöpfer aus dem Nichts. Die Seinsgeschichte wird beherrscht vom *agere*: *esse est actus*, nicht mehr *energeia*. Der Verfügungscharakter im Sinne der Technisierung der Neuzeit bricht aus. Beim späten Heidegger wird der Name »Ge-stell« zum Koordinator von Mensch und Sein.²⁷ Es ist etwas, das uns dasjenige offenbart, was die Konstellation von Sein und Mensch durchwaltet. So wird es zum Vorspiel dessen, was *Er-eignis* heißt. *Er-eignen* heißt ursprünglich: *er-äugen*, d.h. erblicken, im Blicken zu sich rufen, *an-eignen*. Das Wort *Ereignis* wird damit zum Leitwort wie etwa der griechische *Logos* oder das chinesische *Tao*. Diese Wort lassen sich als Leitworte nicht mehr übersetzen. Sie nennen das, was sich einzig ereignet. Dadurch wird der Grund weiter zurückverlegt in das *Er-eignis*, dem das *Ge-stell* nachfolgend erst entspringen kann.

In der zwischen 1950 und 1959 entstandenen Aufsatzsammlung »Unterwegs zur Sprache« dringt der späte Heidegger an die Grenze zu einer ontologischen Tiefe, die eigentlich eine neue Form des phänomenologischen Philosophierens hervornötigte. Die Betrachtungen beugen sich zum Geist der Romantik zurück. Sprache erörtern meint dabei, sich an den Ort

²⁵ Vgl. M. Heidegger, *Grundbegriffe*. Gesammelte Werke Bd. 51. Frankf./M. 1981.

²⁶ Vgl. im folgenden M. Heidegger, *Nietzsche*. Bd. 2, Pfullingen 1961, 400–451.

²⁷ Vgl. M. Heidegger, *Identität und Differenz*. Pfullingen 1957.

ihres Wesens bringen: die Versammlung ins Ereignis.²⁸ Die Meinung, Sprechen sei als Ausdrücken eine Tätigkeit des Menschen, löst sich in die Erkenntnis auf, daß das Gedicht ein rein Gesprochenes ist.²⁹ Heidegger interpretiert, nach dem Sprechen fragend, Trakls Gedicht »Ein Winterabend«. In ihm wird Sprechen zum Entsprechen, wenn der suchende Wanderer durch den weltlichen Schmerz in die Stille gerufen wird. Das bei sich versammelnde Rufen ist das Geläut der Stille, das nichts Menschliches mehr darstellt, sondern als das Gesprochene des Gedichts dem heißenden Ruf der Stille entspricht.³⁰ Dichten wird dadurch zum Hören, und Dichtung hütet so das Gesprochene als das wesenhaft Ungesprochene.³¹ In ihr erfolgt das Schauen der Anblicke des Unsichtbaren: Es ist Gottes Sprechen, das dem Menschen ein stilleres Wesen zuweist.³²

Nach der Kehre hat Heidegger den durchschauenden und beherrschenden, den *einseitig* »männlichen« Charakter der abendländischen Philosophie, der die entsprechende, an Macht *einseitig* orientierte Form von Wissenschaft zustande gebracht hat, immer deutlicher und immer schärfer kritisiert. Dieser Wesenszug zeigt sich unverhüllt im *kategorialen Sprechen*: »Was so im allgemeinen von jedem Ding als Ding gesagt wird, dieses ›auf das Ding Herabgesagte‹, worin sich eine Dingheit und Allgemeinheit bestimmt, nannten die Griechen *kategoría* (*kata-agoreúein*). (...) Die Aussage ist eine Art von *légein* – etwas als etwas ansprechen. Darin liegt: etwas als etwas nehmen. Etwas für etwas halten und ausgeben, heißt lateinisch: reor, ratio; daher wird ratio die Übersetzung von *lógos*. (...) Die Kategorien bestimmen allgemein das Sein des Seienden (...); so fragen ist erstrangige, erste und eigentliche Philosophie, *protón philosophía*, prima philosophia (...) *Lógos* und *ratio* werden im Deutschen mit *Vernunft* übersetzt.«³³

Art und Inhalte der bisherigen offiziellen abendländischen Philosophie sind daher im ganzen zu überspringen. Allerdings konnte dies Heidegger deshalb nicht gelingen, weil er selbst unmerklich noch im Netz des dominierenden kategorialen Denkens befangen bleibt. Dies zeigt sich nicht nur darin, daß Heidegger das Sein zwar nicht zu beherrschen, aber doch zu überwachen und zu hüten für die »Sache« des Denkens hielt. Daß Heidegger die *andere Seinsquelle* – die weiche und weibliche, die die Tiefenphänomenologie öffnet – nicht sichtete, zeigt sich vor allem darin, daß er

²⁸ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart 1993, 12.

²⁹ Vgl. a.a.O., 12–16.

³⁰ Vgl. a.a.O., 26–33.

³¹ Vgl. a.a.O., 70.

³² Vgl. a.a.O., 79.

³³ M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Tübingen 1962, 48–49. Nach Heidegger hat die Phänomenologie weiterhin die Vernunft verherrlicht und die Kategorien geradezu uferlos vermehrt. Die Heideggerische Erfahrung konnte noch nicht nachvollzogen werden. Dies ist natürlich nicht zu tadeln. Daß man sich aber, um das von Heidegger aufs schärfste und entschiedenste abgelehnte kategoriale Denken zu begründen, auf ihn beruft, bzw. daß man kategoriales Denken als Fortsetzung des Heideggerschen Philosophierens verstehen kann, ist einfach verblüffend. Kategorial analysierende Denkweise stellt einen Rückfall hinter Heidegger dar.

ein neues Denken durch die Rückkehr zur Vorsokratik eröffnen zu können glaubte. Die Notwendigkeit der Destruktion der überlieferten Ontologien hat Heidegger gesehen, die Tragödie der letzten dreitausendjährigen abendländischen Geistesgeschichte zutiefst erfahren, der Möglichkeit eines absoluten Neubeginns jedoch keine Tür aufgetan. Denn eine Rückkehr dorthin, wo alles begonnen hat, ist Neuanfang des gleichen Irrweges.

Es geht der *Neuen Phänomenologie* nicht mehr um eine »Sache des Denkens«. Es geht um die *Liebe zum Leben*, das sich im Sprechen der Dichtung ereignet. Dieses läßt den Mythos des gemeinsamen Sinnes in der Freude anklingen. Um die Töne wahrnehmen zu können, muß »Der Übergang vom logischen zum dichterischen Denken« nachvollzogen werden, was folgende Überlegungen versuchen.

III. Die Tiefenphänomenologie José Sánchez' de Murillo

Erst José Sánchez de Murillo öffnet der Phänomenologie die *Tiefe*. Unter Tiefe wird jene Dimension des Urlebens verstanden, in dem sich die tragenden Urphänomene gestalten. Insofern die Möglichkeit der Selbstgestaltung in der gebärenden Urkraft liegt, meint Tiefe *zunächst* das »weibliche«, empfangende, bergende Urprinzip des Seins. Dieses ist aber *zugleich* auf das »männliche«, gebende, vorschreitende *ontologisch und ontisch* ausgerichtet.³⁴ Die Tiefe schließt also die Ober-Fläche mit ein, wenngleich beide in der *äußeren* Welt auseinandergehen müssen, damit die Vereinigung immer wieder möglich und so Leben unaufhörlich aus der ekstatischen Freude hervorgehe. Es geht also in der Tiefenphänomenologie um *absolute Seinsgenese*, die nicht in der Zeit geschieht, sondern die Zeit gebiert, und nicht als Struktur erscheint, sondern die Welt der Strukturen ermöglicht und das sie alle tragende Identische ausmacht. In der vorzeitlichen Dimension der Tiefe sind *Sein* und *Werden* die zwei unzertrennlichen Seiten des Urlebens und folglich aller Urphänomene. Insofern *Jakob Böhme* im *Un-Grund* die Identität beider erblickt und so philosophiegeschichtlich *Parmenides* und *Heraklit*, weltgeschichtlich die *morgenländische* und *abendländische* Denkform, im Selben vereinigt, geht *der Aufgang* der Tiefenphänomenologie historisch wie philosophisch auf die *Begegnung* mit dem »ersten deutschen Philosophen« (Hegel), dem Philosophus Teutonicus *Jakob Böhme*, und dadurch mit der deutschen Romantik im Jahre 1977 zurück.³⁵

In der Tiefenphänomenologie ist das Sein ein ungründiges Geschehen, das als Kreisbewegung, deren Anfang und Ende wir nicht denken können, den Ungrund darstellt, der sich menschlichem Begreifen entzieht, dem ganzheitlichen, reinen Erfahren des Menschen aber öffnet. Insofern die Seinsbewegung in der menschlichen Erscheinungsform notwendig *und*

³⁴ Vgl. José Sánchez de Murillo, Vom Wesen des Weiblichen. In: Edith Stein Jahrbuch 2 (1996), 68–103.

³⁵ Vgl. Jakob Böhme, Das Fünklein Mensch. Herausgegeben und meditativ-philosophisch erschlossen von José Sánchez de Murillo. München 1997.

zugleich gewollt unaufhörlich dem Abgrund entgegeneilt, geschieht Leben als die ständige Bewegung der *mitgeleisteten* Wiederaufrichtung. »Dies erzwingt die leitende These: *In der uns einzig bekannten Seinszeit ist Ontologie nur als Ethik möglich.*«³⁶ Die neue Ethik ist tiefenphänomenologische Ethik. Die tiefenphänomenologische Ethik ist *Fundamentalethik*.³⁷ In der Fundamentalethik geht es nicht um Schuld, Werteproblematik, moralische Fragen o.ä. Sie erhellt die Verlaufsform des Seinsprozesses im Menschen. Im Menschen verläuft der eigentliche Prozeß als die Bewegung des Sichverbrauchens, Sichverzehens und Sichverlaufens, was nicht nur die radikale Beschränkung im Erkennen und im Handeln mit sich bringt, sondern auch die grundsätzliche Verfallstendenz des Daseins verursacht und die *ontologische* Forderung der stetigen Wiederaufrichtung, ja der ständigen Neugeburt aufnötigt.³⁸ Tiefenphänomenologie ist Ontologie der Vergänglichkeit, die das Geschehen der Endlichkeit im Prozeß des Menschen darstellt. Das endliche Verstehen des Menschen ist begrenzt. Zugleich ist er durch sein »Gemüt« mit der Fähigkeit ausgestattet, sich dem Unendlichen zu öffnen.³⁹

Aus der abendländischen Tradition lassen sich zwei Denkart heraussehen, das Logosdenken, das der mathematischen Denkform entspricht, befehlend ins Seiende spricht und sich dadurch letztlich nur mit sich selbst anstatt mit der Ganzheit der Welt beschäftigt, und das ursprüngliche Denken, das dort waltet, »wo der Mensch, sich aus dem kosmischen Prozeß heraus erfahrend, in den Ursprung zurückkehrt, aus dem er emporgestiegen« ist.⁴⁰

Ursprüngliches Denken erfährt sich durch das Phänomen, das die Romantik als »Nacht« bezeichnet. Es ist vergleichbar mit dem Nichts des Ursprungs, aus dem Seiendes ontologisch hervortritt. Das Hervortreten erfolgt als Neugeburt, die mit dem Grundwort »Liebe« benannt wird. Die Liebe gelangt zum Geist der ursprünglichen Einheit, der die Freiheit als das unfaßlich Anwesende ist. Freiheit ist der Charakter *der ontologischen* Urbewegung, in der das Sein unaufhörlich aus dem Ungrund hervortretend als Prozeß geschieht, »der aus sich entsteht, sich selbst trägt und in sich selbst zurückgeht, um wieder aus sich, als dasselbe und doch zugleich jeweils unvordenklich neu, hervorzugehen.«⁴¹

Die Identität von Sein und Nichts – der Ursprung der Zeit und mithin das Absolute – wird Ungrund (Un-Grund) genannt. Der menschlichen Vernunft ist es nicht gegeben, überzeitlich über dem Ganzen zu stehen, weil sie sich im Prozeß der Geschichtlichkeit des Seins bewegt. Deswegen sind die Systeme der abendländischen Philosophie jeweils nur von der An-

³⁶ José Sánchez de Murillo, *Der Geist der deutschen Romantik – Der Übergang vom logischen zum dichterischen Denken und der Hervorgang der Tiefenphänomenologie*. München 1986, 13. Vgl. im folgenden 13–46.

³⁷ José Sánchez de Murillo, *Fundamentalethik*. München 1988.

³⁸ José Sánchez de Murillo, *Der Geist der deutschen Romantik*. 14–16, 24–34, 36–38.

³⁹ Ebd., 68–82, 232–256.

⁴⁰ Ebd., 18.

⁴¹ Ebd., 22 f.

dersheit ihres Inseins durchstimmt, die vom Urphänomen der Vergänglichkeit aus bestimmt wird. Vergänglichkeit zeigt sich im Phänomen des Vergehens: Sie ist die »Wesensbezeichnung eines Seienden, das in nichts als in seiner Bewegung zu ruhen vermag.«⁴²

Der Prozeß des Vergehens wird zu einem Sichentgehen des immer Bleibenden. Das Verhältnis dieses nur im Sichentgleiten Bleibenkönnenden zu sich selbst aber ist die Zeit, die nur aus der Mitte des Augenblicks heraus erlebt werden kann. Erworbene Erkenntnisse sind deshalb wesenhaft irr-sinnig, weil sie keinen in sich ruhenden Sinn zu erzeugen vermögen. Das heißt, sie stiften in ihrem Irren Sinn.

Die Zeit ist die Öffnung, durch die sich die Welt dem Menschen darbietet. Sie erscheint ihm in einer Reihenfolge von qualitativ anderen *Grundzeiten*. Deren Ablauf ist der Ort der Wahrheitsfindung des Menschen, der Grundwahrheit genannt wird. Er beschreibt den Wandlungsprozeß, in dessen Verlauf die Welt sich dem Menschen jeweils anders darbietet. Die Grundwahrheit ist die Koinzidenz der Grundzeiten und die Bedingung der Möglichkeit des Aufnehmens von Welt überhaupt. Das Vermögen, das die Grundzeiten ermöglicht, ist die *tiefenphänomenologische Erinnerung*, in der das Gedächtnis als ontische Erscheinungsform gründet. Sie ist Grund des Verstehens. Die Verstehensform eines vergänglichen Wesens geschieht als *Umdeuten*. Die Jeweiligkeit der Grundzeit wird durch die Färbung der Welt, die sie stiftet, zugänglich. Das Ingesamt aller Grundzeiten in ihrem Verhältnis zueinander ist die ontologische Welt, die sich im Prozeß der Eingrenzung des Offenen bildet. Dadurch geschieht Begrenzung, die dem Menschen in seiner vergänglichen Endlichkeit Halt gibt und ihm so den Zugang zum Schein ermöglicht. Die Grenzen können sich dem Menschen offenbaren, wenn der Begrenzungsprozeß öfter gebrochen wird. Aufgrund einer solchen *Brechung* öffnet sich erst die Tiefe der Welt, die die Grenzen des Begrenzungsprozesses erhellt. Die Grenzen sind: 1. die Stimmung, die den Aufgang durch Hineingang in ein Phänomen ausdrückt. Sie wird durch die Berührung entzündet und erhält ihre Qualität durch die Grundstimmung der Grundzeit der individuellen Bewegung. Letzter Grund der Wahrheit ist die Urstimmung, die die unableitbare Seinsart der Individualität darstellt; 2. die Ortschaft, die die Stimmung trägt; 3. der Bezirk, der das Zusammenwirken der Ortschaften miteinander gewährleistet; 4. der Raum, der die Verflechtung der Bezirke darstellt; 5. die Zeit, die dem Raum seine Prägung gibt, und 6. die Färbung als der Schein, in den sich die Welt als das Selbe jeweils anders einhüllt.

Die Wahrheit unterliegt so dem Gesetz des Zeitlichen. So lebt der Mensch grundsätzlich ver-rückt. Seine Erkenntnisse sind notwendig irr-sinnig, weshalb seine Interpretationen auch nur immer irr-sinnig sein können. Die tiefenphänomenologische Interpretationsauffassung stellt die Interpretationsfrage ursprünglich.

Eigenart des Interpretationsvorgangs ist die Urbefindlichkeit der Vergänglichkeit. Durch das Phänomen des Geschriebenen kommt das vorläu-

⁴² José Sánchez de Murillo, *Fundamentelethik*. 80 f.

fige Gestimmtsein zum Ausdruck. Schreiben ist Niederkunft eines Lebensprozesses. Das Geschriebene ist geronnene Lebensbewegung. Es bewahrt Phänomene auf, entzieht ihnen aber die Einmaligkeit des Geschehens. So wird ursprüngliches Interpretieren zum Paradoxon der Wiederholung des ursprünglichen Phänomens. Es ist weder subjektiv noch objektiv, weder besser noch schlechter, sondern, da kein absoluter Maßstab vorliegt, immer nur jeweils anders.

Die Wiederholung des Interpretierens ist eine Erweckung, die durch Berührung geschieht und aus Gewohntem und Tragendem herausreißt. Sie eröffnet die neue Stimmung, die eine ursprüngliche Befindlichkeit ist. Nur in ihr können sich Phänomene offenbaren. Sie wird von der jeweiligen Grundstimmung getragen, die wiederum von der Urstimmung abhängig ist. Die Erweckung vollzieht sich im Staunen über das Geschriebene, weil Interpretationen Öffnungsformen des Unfaßlichen sind, dem die Menschen dienen. Die Haltung der staunenden Bewunderung ist die Grundhaltung der ursprünglich sachlichen und menschlichen Wissenschaft. Interpretieren wird dadurch zur Wiederholung des schöpferischen Vorgangs. Nur das helle Bewußtsein der eigenen Interpretationsgrenzen kann vor dem Anspruch absoluten Interpretierens, das sich im Besserwissen sonnt, schützen. Denn es gehört zum Wesen des menschlichen Selbstverständnisses, daß dem Menschen die Möglichkeit der absoluten Selbstreflexion nicht gegeben ist. Das Wissen des Menschen ist deshalb auch immer nur umdeutende Wiedergabe des jeweils Aufgenommenen. Die Aufhellung der Phänomene, die aus der Tiefe erfolgt, entgeht zwar der Vernunft, aber nicht dem Selbsterfahrungsvermögen des Menschen. Daher muß die Wissenschaft organisch fragen, nicht befehlend. Organisches Fragen fördert die Selbstentfaltung des Befragten, während befehlendes Fragen die Dinge in die Bahn zwingt, die wesenhaft den ichsüchtigen Interessen des Menschen entspringt. Aus dem befehlenden Fragen entsteht zwangsläufig die Selbstgefährdung der vernunftgeleiteten Wissenschaft, deren Wesen in der Urnegativität besteht, sich über die anderen zu erheben.

Die Erfahrung der fortwährenden Ungründigkeit, die Seiendes nichtig werden läßt, ruft im Menschen eine Angst hervor, vor der er ständig flüchtet. Weil menschliches Tun wesenhaft von solcher Angst durchstimmt ist, hängt der Mensch an Fixierungen, um sich vor der Bedrohung der ungründigen Offenheit zu schützen. So ist menschliches Hängen ein fundamentales Phänomen, in dessen Abhängigkeiten der Mensch hineingehen muß, um einen haltgebenden Ort zu finden. Der Gang der Freiheit kann nämlich nur so erfolgen, daß der Mensch in diesen Abhängigkeiten die Beengung der Angst entdecke, um durch sie wieder zur Loslösung von den Fixierungen des Hängens durch Brechung zu gelangen. Die sich dadurch wiederfindende Freiheit entspricht der Grundstimmung der *dritten Dimension* des Denkens, die auch Tiefsichtung genannt wird und die auf die Unmöglichkeit der eigenen Begrenzung gelassen hinschauen kann. Sie hält das Paradoxon aus, daß Sein, das in der Endlichkeit als Vergehen geschieht, nur nichtseiend sein kann. Der Grund, der sich selbst stets entschwindet, wird eigens ungründig. Die dritte Dimension des Denkens ist

also eine von der Angst der Enge geheilte dichterische Grundstimmung, der die Welt als eine unter-scheidende Einheit erscheint: Die Dinge sind gleich-ursprünglich, aber nicht gleich-bedeutend. Sie besitzen eine qualitative Differenz in ihrer jeweiligen Andersheit, die nicht Besonderheit, sondern die Mannigfaltigkeit fördernde Erscheinungsform der einzigen Seinsgenese darstellt. Durch Rückführung auf den Selbstgeburtsprozeß des Einen hält sich die Erscheinungswelt des Vielen in seiner Wahrheit. Daher erfährt sich ein solches »Denken« als Mitvollzug der aus ihrer ursprünglichen Nacktheit hervorgehenden Urbewegung der Freiheit. Es ist als die Bewegung der tiefenphänomenologischen Ethik noch zu seiner Darstellungsform unterwegs.

Die Tiefenphänomenologie verfolgt das notwendige und zugleich unmögliche Ziel der Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst.⁴³ Unmöglich ist es deshalb, weil der Mensch zwar nach sich selbst strebt, aber sich selbst aufgrund seiner Vergänglichkeit ständig entgeht. Notwendig ist es jedoch, weil sich ohne dieses Streben der Mensch auflöst.

Die ungrundstiftende Unterscheidung ist die zwischen Ober-Fläche und Tiefe. Dabei dürfen die beiden Termini weder wertend noch vor allem ontisch mißverstanden werden. Sie benennen die gleichberechtigten, jedoch entgegengesetzten Grundformen des Seinsvollzugs, die sich aus der Polarität des Seins ergeben.

Die Welt der Ober-Fläche ist das Insgesamt von Strukturen, die das Leben ermöglichen. Sie drückt das Insgesamt von Hängepunkten aus, die dem Menschen auf der Flucht vor der ontologischen Angst Schutz bieten. Es sind die Situationen (Familie, Beruf, Gemeinschaft, Geschichte usw.), in denen er *als diese* erscheint: als Deutscher, als Arzt, als Mannschaftsfußballer, als Hausfrau, als Mönch usw. Auf der Ober-Fläche lebt der Mensch als *Als*. Darin ist sein Ich nur Situations-Ich. Es ist dasjenige, was ich zu sein scheine. Der Schein ist das notwendige Sein der Ober-Fläche. Philosophien, die die Welt der Ober-Fläche darstellen, sind wesensnotwendig Struktur- und Situationsphilosophien.⁴⁴ Sie beschreiben den Schein der Verkleidungen, ordnen ein, nivellieren. Dadurch flüchten sie

⁴³ J. Sánchez de Murillo, Die Erste Philosophie der großen Krisenzeit. In: *prima philosophia* 3 (1990), 433. Vgl. im folgenden 433–441.

⁴⁴ Für Sánchez sind die Philosophien von Hegel bis Heidegger wesentlich Struktur- und Situationsphilosophien. Tiefsinnig sind sie nur im Sinne der Tiefe der Oberfläche, die die Tiefe der Tiefenphänomenologie nicht zu erreichen vermögen. Vgl. a.a.O., 434. – Zur rechtswidrigen Entlehnung tiefenphänomenologischen Gedankenguts seit 1980 sei hier nur folgendes angemerkt: Die ersten Manuskripte zur Tiefenphänomenologie verfaßte Sánchez 1977–1980 in Würzburg. Da sie zuerst als Habilitationsschrift vorgelegt werden sollten, wurden sie naturgemäß zugänglich gemacht und jahrelang in zahlreichen Gesprächen erläutert. Der amtliche und vertrauliche Charakter dieser Manuskripte und dieser Gespräche wurde mißachtet. Entstellt, da das Konzept nicht verstanden wurde, und ohne die Quelle zu nennen, sind seit 1980 Gedanken und Ausdrücke im Umlauf, die ursprünglich auf die Tiefenphänomenologie zurückgehen. Der Sachverhalt ist später falsch (umgedreht!) dargestellt worden. Die Begleitumstände beim Entstehungsprozeß der Tiefenphänomenologie sind philosophisch, hochschulpolitisch und politisch relevant. Aus diesem Grund wird an einem ausführlichen Bericht gearbeitet, der seinerzeit der Öffentlichkeit mitgeteilt werden soll.

vor der Tiefe, selbst wenn sie von Tiefe sprechen. Auf der Ober-Fläche geht es weder um Tiefe noch um Wahrheit. Es geht um das Sichdurchsetzen der Macht, die dem Schein Glanz verleiht. So ist jede Philosophie darum bemüht, alle anderen zu erklären, sie unter ein Ordnungsprinzip zu bringen, das man zu besitzen vorgibt. Alles Vorhergehende war Vorbereitung seiner selbst. Dies ist nur dadurch möglich, daß man alle anderen verkleinert. Das Verkleinern ist freilich bloß verbal, aber nicht weniger destruktiv. Jedem Dogmatismus liegt Angst um sich selbst zugrunde. Wo es wesentlich um Macht und Beherrschung geht, die vor der Unsicherheit der eigenen realen Dürftigkeit schützen soll, ist die tödliche Destruktion der Andersheit des anderen – während gleichzeitig über Einmaligkeit emphatisch geredet wird – ein zentrales Unterfangen. Tatsächlich geht es dort, wo es nicht mehr um Wahrheit und Irrtum geht, nur darum, die Position des anderen zu *unterfangen* und aus der verbalen List heraus mitzuinterpretieren. Der Trick ist geradezu ein Wesenszug der strukturalen Welt der Ober-Fläche. In der Tiefenphänomenologie geht es um Wahrheit, ja um *die* Wahrheit des Seins, die in der *Liebe zum Leben* besteht. In den bisherigen Philosophien ging es intellektuell um Erkennen, Wissen, Analysieren, Überwachen, also in Wirklichkeit um Macht. In der Tiefenphänomenologie geht es um Wiederentdeckung des Einen, um Rückbesinnung auf den alles tragenden Seinsgrund: die Urliche, die jeden ins Eigene befreit. Erst von daher ist Selbstliebe möglich, die Frieden und Fülle spendet und in die Gelassenheit entläßt. Die Tiefe erscheint von der Ober-Fläche aus als Gegensatz und Bedrohung. Doch sie ist die tragende Grundform des Seinsvollzugs und in diesem Sinne das Andere der strukturalen Welt. Die Tiefe der Tiefenphänomenologie ist demnach »dasjenige, das nicht die Struktur ist, aber durch die Struktur und als diese erscheinen muß, damit Leben sein könne.«⁴⁵ Strukturen zerbrechen, Situationen vergehen, die Identitäten, die sie den Menschen verleihen, gehen zugrunde. In der Tiefe, wo das Eine und Einzige erfahrbar ist, findet der Mensch jenes Selbst, das identisch mit dem Sein ist. Aber die Tiefe öffnet sich nur in der Stille, die die Reinheit des Lebensprozesses umhüllt. Sie, die Stille der Tiefe, füllt das Sprechen mit göttlichem Klang. Der Alltag wird Dichtung.

Als Lebenssubstanz ist die Tiefe das, was im Vergehen der Strukturen Bestand hat. Deshalb ist sie ein Nichts, das etwas ist, das Unfaßliche, der Un-grund, die Ursubstanz schlechthin, die das Vergehen der Zeit ist. Eine solche Zeit ist die Wesenszeit, »die nirgends erscheint, aber überall wirkend ist.«⁴⁶ Tiefzeit ist das Bleibende als das Vergehen des Bestehenden. Sie ist die Urzeit, die sich durch die Grundzeiten hindurch als der schöpferische Prozeß des Selben gestaltet. Alles, was geschieht, vergeht als Zeitprozeß, und alles was ist, ist geronnene Zeit. So stellen Tiefzeit und Grundzeit die Urphänomene des Seinslebens überhaupt dar.

Die Tiefenphänomenologie klärt die Grundgesetzmäßigkeiten des Lebens. Die Lebensgeschichte ist aber vor allem eine *Leidensgeschichte*, die den

⁴⁵ Ebd., 434.

⁴⁶ Ebd., 435.

Menschen für die große Öffnung befreit, hin zum Unendlichen, zu dem er als Seiendes zurückkehrt. Deshalb ist die Tiefenphänomenologie an Modeworten nicht interessiert. Befreit von den Unterscheidungen von Philosophie, Religion, Wissenschaft, Vernunft, Gefühl usw. denkt sie das Menschliche vom Göttlichen her.

Die Fundamentelethik ist nichts anderes als die Ontologie der Vergänglichkeit, also die Tiefenphänomenologie vom Aspekt des im entsprechenden Sinne verstandenen Ethischen aus gesehen. Sánchez läßt sie aus der abendländischen Entwicklung der Ethik und der begrifflichen Entwicklung der klassischen Moralphilosophie hervorgehen.⁴⁷

Die utilitaristische, die eudämonistische und die pluralistische Ethik, die die ethische Entwicklung des Abendlandes bestimmen, führen dabei nur zur Herrschaft der Ichheit, zum Phänomen der Ichsucht und dadurch zur Dekadenz des abendländischen Denkens, das sich schließlich im heutigen Erfolgswang des Menschen bekundet.

Der fundamentelethische Ansatz konstatiert dagegen, daß im Menschen die Identität von Eigenwille und Universalwille gebrochen ist. Daher ist die Wiederherstellung dieser gebrochenen Identität Aufgabe des Menschen: die Rückkehr in die Einheit des individuellen und universalen Willens. Freiheit ist daher nur im Nachvollzug des Willens des Ganzen im Punkt des Einzelnen möglich. Die ursprüngliche Bestimmung des Menschen ist es, Diener am Ort seiner Berufung zu werden. Diese Berufung erfolgt durch den Ruf des Ungründigen und Namenlosen, die keinen Herrn kennt, sondern die Herrlichkeit selbst darstellt. Daher ist »das Höchste die Freiheit, die in ihrem Wesen ungründig« und »in ihrem Tun unvordenklich ist.«⁴⁸ Doch die Freiheit wird im Menschen zum Wagnis, weil er sich in seiner Freiheit selbst gefährdet. In ihm finden die Verkehrungen der Freiheit statt, die im Tiefenphänomen des Neids am deutlichsten sichtbar werden.

Menschliches Leben verläuft in verschiedenen Grundzeiten, die jeweils anders sind und die jeweils ihr eigenes Grundgesetz haben. Weil die menschliche Ordnung die Gesetze aller Grundzeiten sein lassen muß, gibt es für menschliches Zusammenleben also nicht nur ein Gesetz, sondern ein Grundgesetz aller Gesetze: »Das Grundgesetz des menschlichen Lebens ist demnach die ontologische Gesetzlosigkeit, d.h. die Öffnung des ständigen Aufgangs, die das Gesetz der Freiheit ist. Davor ängstigt sich der Mensch.«⁴⁹ Das Gesetz soll die Angst vor dem Rückfall in das abgründige Nichts des Gewesenen auffangen. Deshalb wird das Gewesene durch das Gesetz für das Eigene genommen und als solches mitgewußt. So wird es be-wußt und dadurch zum Ge-wissen, das zum Grund des Schuldigseins wird. Das objektive Gewissen, das dasjenige ist, das mit dem Gesetz übereinstimmt, ist die einzig subjektive Norm menschlicher Handlungen. Weil das Problem der objektiven Übereinstimmung des Gewissens

⁴⁷ Vgl. im folgenden José Sánchez de Murillo, Fundamentelethik. München 1988, 31–54.

⁴⁸ Ebd., 61.

⁴⁹ Ebd., 70.

mit dem positiven Gesetz aber von der Auslegung abhängig ist, wird das objektive Gesetz dem Menschen nur durch Umdeutung zugänglich. So drückt die vermeintliche Gewißheit des Gewissens jeweils nur die wesentliche Begrenzung aus, in der sich der Mensch aufhält. Die Begrenzung ist die Grundform, durch die einem endlichen Wesen die Wahrheit des Gewissens gegeben werden kann. Weil sich aber der Mensch in verschiedenen Grundzeiten verschieden deutet, ist das Gewissen der Endlichkeit grundsätzlich irr-sinnig. Die Gewißheit eines solchen Gewissens ist deshalb ungewiß, woraus folgt, daß sich der Begriff von Gerechtigkeit in der Welt der Endlichkeit aufhebt. Übrig bleibt die Macht des herrschenden Rechts, das sich gegen das Ethische wendet.

Tiefenphänomenologisch liegt das Problem des willentlichen Handelns darin, daß der Mensch nie wissen kann, ob sein Wollen rein und ob es überhaupt sein Wollen ist. Im fundamentalethischen Prozeß wird der Prozeß der Freiheit durch die notwendigen Abhängigkeiten der äußeren Festlegungen nicht gehemmt, sondern durch Brechung der inneren Abhängigkeit ermöglicht. Der innerlich so gelöste Mensch lebt in der Vorläufigkeit seines endlichen Lebens im Grund eines ständigen Aufgangs.⁵⁰ Das Handeln des Menschen ist dann gut, wenn es der Grundbewegung des Vorgehens entspricht. Denn die menschliche Ethik (Fundamentalethik) deckt die Vergänglichkeit als den letzten Grund der menschlichen Handlungen auf, wodurch sie den Menschen in die Offenheit des Seins stellt. Das alles tragende und ermöglichende Grundgesetz ist so eine fließende Bewegung: »Leben ist nur im Aufgang.«⁵¹ Diese nichtende Bewegung des Lebens erschließt im Grund des Seienden die Spaltung einer Seinssammlung, die sich als die Doppeltheit des Selben zeigt. Sie offenbart sich im gründenden Geschiedenen, das der Erzeuger des Schmerzes ist, und im anwesenden Ursprünglichen, das der Quell der Freude ist. So wird das Seinsleben zum »Prozeß einer Freude, die, um sein zu können, unaufhörlich den Tod gebiert. Das ist das Wesen aller Wesen.«⁵² In dieser ruhenden Bewegung geschieht die Ruhe in der Form ihrer bewegenden Wirkung als Nicht-Wirkung. Der Drang zum Sein dagegen ist nichtseinsollende Möglichkeit, bloßes Können und daher die Urtäuschung, die den Übergang oder *Fall* darstellt. Leben ist deshalb »ständige Aufrichtung. Die Verfallstendenz ist notwendig, damit die ständige Wiederaufrichtung den Lebenskreislauf wachhält.«⁵³

Der Mensch ist gleichzeitig der Ort der Angst und der Ort der Freiwerdung; denn in ihm begegnet die Offenheit der Begrenzung, vor der sich der Mensch ängstigt, weil sie ihm das offenbart, was er sein könnte, wenn er sein Ich verlöre: Offenheit in der Begrenzung. Daher flieht er vor diesem Selbstverlust des Ichs. Die Flucht vor der Angst arrangiert sodann die Verkleidungen, um die Angst vor der Vergänglichkeit zu verdecken und dem Menschen dadurch Schutz vor der Angst zu bieten. Die Verklei-

⁵⁰ Ebd., vgl. 81 und im folgenden 81–112.

⁵¹ Ebd., 82.

⁵² Ebd., 84.

⁵³ Ebd., 85.

dungen sind die Zufluchtsorte der Menschenwelt; die Geschichte der Verkleidungen ist die Menschheitsgeschichte. Der Streit entsteht in dieser Welt dadurch, daß jeder Mensch seinen eigenen Hängepunkt verabsolutiert und ihn so über den des anderen stellt. So wird das Hängen zum Grundphänomen der Flucht vor der Angst vor der Abgründigkeit der Vergänglichkeit.⁵⁴ Aber es gibt eine Möglichkeit, die Flucht vor der Angst zu beenden. Im mutigen Anschauen der Angst liegt das entscheidende Phänomen für die Heilung. Es zeigt dem Menschen die Wunde seiner Vergänglichkeit, vor deren Schmerz er auf seiner Flucht vor dem Anblick zurückschreckte: »Der geheilte Mensch flieht nicht. Er verweilt in der Offenheit der ungründigen Freiheit, die ihm sein Wesen öffnet. In dieser Offenheit ausharrend entdeckt er das Hängen eben als *nur* Hängen und den Haltpunkt als eben nur *einen* Haltpunkt. Im Sehen des Hängens als solchem und in der Entdeckung der Haltpunkte als eben nur zufälliger Haltpunkte wird der Mensch zwar nicht sofort geheilt, aber in den Ort der ursprünglichen Freiheit entlassen.«⁵⁵ Das Phänomen der ethischen Heilung führt den Menschen aus der Flucht vor der Angst hin zu seiner Bestimmung im Ganzen, in der er seine Aufgabe in der Welt entdeckt und daher die Grenzen seines Tuns festlegt.⁵⁶ Dabei erkennt er drei wesentliche Selbsttäuschungen: 1. über alles hinausgehen zu wollen, 2. den Glauben daran, ein Selbst sein zu müssen, und 3. den Glauben daran, alles verstehen zu können und zu müssen.

Der Weg der ethischen Heilung ist ein langer Verwandlungsweg, der drei Grundsätze kennt:

1. »Sei stets bemüht, deinem Ich zu widersprechen; dadurch wirst du lernen, dich dem Ganzen zu öffnen.« ... 2. »Sei stets bemüht, niemals an Bestimmtheiten zu hängen; dadurch wirst du lernen, für alles offen zu sein.« ... 3. »Sei bemüht, überall die Präsenz des Einzigen zu sehen und die Stimme des Höchsten zu vernehmen; dadurch wirst du lernen, stets beim Selben zu bleiben.«⁵⁷

Die Grundbewegung des Erkennens verläuft über den Entblößungsprozeß vom ichhaften zum geläuterten, edlen Erkennen. Sie kennt drei Erkenntnisformen. Die *sinnliche* Erkenntnis als basale Dimension des Menschen dient zur unmittelbaren Bedürfnisbefriedigung. Da sie von blinden Kräften geleitet ist, wirkt sie zerstörerisch und ist daher von der Ichsucht durchdrungen. Die *Vernunftkenntnis* läutert zwar aus der Begierde des Bedürfnisses, verstärkt allerdings die Ichsucht noch mehr, weil sie die Dinge in einem kategorialen Ordnungsprinzip zu erfassen bemüht ist und dadurch zu den Dingen von oben herab spricht. Auch sie muß geläutert werden, und zwar durch die dritte (*edle*) Form der Erkenntnis, die aus dem Nachvollzug des menschlichen Paradoxons hervorgeht: aus dem Aufenthalt der Befindlichkeit innerhalb der Begrenztheit ihrer Endlich-

⁵⁴ Vgl. ebd., 87.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Vgl. ebd., 90.

⁵⁷ Ebd., 91 f.

keit und ihrem gleichzeitigen Tendieren hin zur Unendlichkeit. In der dritten Dimension findet ein Erkennen statt, das *liebt* und darum die Dinge ursprünglich ent-deckt und zu sich befreit. Der edle Mensch, der um die Begrenzung seiner Endlichkeit weiß, be-greift die Dinge nicht, sondern wird von ihnen berührt. Die Berührung entfacht das Feuer des Geistes, das die ursprüngliche Form der Erkenntnis im Menschen erweckt: »Die ursprüngliche Form des menschlichen Erkennens ist nicht, die Wirklichkeit zu er-fassen. Seine Bestimmung ist nicht, über alles zu urteilen. Der edle Mensch ist vielmehr darum bemüht, mit den Dingen mitzuleben, den Prozeß ihres Werdens mitzugehen, im hellen Bewußtsein jedoch, daß ihm das Wesen entgeht. Die Welt ist vom Geheimnis durchdrungen. Der Mensch hat primär nicht zu wissen, sondern zu lieben. Die Liebe irrt nämlich nie.«⁵⁸

In der dritten Form der Erkenntnis gelangt der Mensch in die ursprüngliche Offenheit. Das Leben des Menschen geschieht daher nicht als ein teleologisches Sein-zum-Tode, sondern dem Menschen geschieht aufgrund seiner Vergänglichkeit das Leben als ständiges Sterben, das zum Urphänomen der Fundamentelethik wird und allen anderen Grundsätzen zugrundeliegt: »Im Sterbenlernen öffnet sich dem Menschen der Sinn seines Daseins und erwächst die Freude des Lebens, denn er befindet sich dabei in der Mitte der Wahrheit seines Wesens.«⁵⁹

Der Prozeß des Sterbens, der die Rückkehr durch die Vergänglichkeit leitet, ist der eigentliche Weltwerdeprozeß, der sich prozessual in verschiedenen Grundzeiten vollzieht. Wenn der Mensch durch alle Grundzeiten hindurchläuft, findet er sich in der Nacht nackt aber welterfüllt – weil ursprünglich geworden – wieder. Er ist zur Fülle des Nichts geworden, die die Welt des geläuterten Menschen darstellt. Sánchez beschreibt diese Welt am Beispiel des Dichters Hölderlin, der am Ende des Lebens zum Echo der Welt und damit zum Wort des Seins geworden ist. Hier zeigt sich die Vollendung des Menschlichen: »Da Welt geworden, hat der im fundamentelethischen Prozeß geläuterte Mensch keine Wünsche, hat Herz und Selbst bezähmt und allen Besitz verlassen. Er erkennt die Ruhe in der Bewegung und die Bewegung in der Ruhe. Er sieht überall das Selbe. In der Entzückung dieser Sicht ruht der Mensch – eins mit dem All.«⁶⁰

Schluß

Mit Martin Heidegger schließt jene Form des Philosophierens, die mit den Vorsokratikern begann. Mit der Tiefenphänomenologie beginnt eine neue Ära. Der erste Schritt ist getan. Grundthema, Stil und Sprache des neuen »Denkens« werden jedoch deutlich sichtbar. Erkennen und Wissen haben den Menschen zu dem Punkt gebracht, wo ihm fast alles möglich ist. Nur

⁵⁸ Ebd., 99.

⁵⁹ Ebd., 111.

⁶⁰ Ebd., 112.

zu leben versteht er nicht, da er noch nicht richtig zu lieben vermag. Nun muß er einen neuen Weg beginnen, auf dem es wie einst um Wahrheit, ja um *die* Wahrheit geht. Doch es handelt sich nicht mehr um eine theoretische, sondern um die konkret geschehende Ur-Wahrheit, die nachzuvollziehen der Mensch zu lernen hat: *Die Liebe zum Leben*. Die Sprache, die dieses Ereignis ausspricht, kann nur die göttliche sein: Dichtung, die die *Mythologie der Liebe* für das nächste Jahrtausend entwirft.⁶¹ Mit der Tiefenphänomenologie wird die Sehnsucht Wirklichkeit, die sich im Wort bekundete: »... bald sind wir aber Gesang«. In diesem neuen Sinn wird auch der Wunsch Husserls Realität, aus der Phänomenologie eine *Philosophia perennis* zu machen: »Demnach fordert die Phänomenologie vom Phänomenologen, für sich dem Ideal eines philosophischen Systems zu entsagen und doch als bescheidener Arbeiter in Gemeinschaft mit anderen für eine *philosophia perennis* zu leben.«⁶²

⁶¹ Ein erster Versuch zu dieser Urmythologie der Zukunft war José Sánchez de Murillo, *Leben im Aufgang*. München 1994. Deutlicher und entschiedener dichterisch-mythologisch José Sánchez de Murillo (Hg.), Jakob Böhme. Das Fünkeln Mensch. München 1997; ders., *Dein Name ist Liebe*. Bergisch Gladbach 1998; ders., *Gotteshervorgang*. In diesem Band.

⁶² E. Husserl, *Encyclopaedia Britannica* Artikel. Hua IX. Den Haag 1968, 301.