

Hans Blumenberg Beschreibung des Menschen

**suhrkamp taschenbuch
wissenschaft**

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 2091

Hans Blumenbergs Anthropologie ist eine philosophische Entdeckung ersten Ranges. Sie setzt ein mit einer einfachen, aber überaus folgenreichen These: Weil der Mensch als einziger unter den Primaten dauerhaft aufrecht steht und geht, kann er zwei Dinge besonders gut: sehen – und gesehen werden. Die Optimierung der visuellen Wahrnehmung geht einher mit dem Risiko erhöhter Visibilität. So exponiert zu sein formt sein Weltverhältnis und macht ihn zum Virtuosen der Selbstinszenierung, aber auch der Selbstverstellung und Selbstverhüllung. Sichtbarkeit bedeutet deshalb auch: Der Mensch ist undurchsichtig – für andere wie für sich selbst. Blumenbergs überaus materialreiche Anthropologie hat ihren theoretischen roten Faden in dieser dezidiert phänomenologischen Ausrichtung.

Hans Blumenberg Beschreibung des Menschen

Aus dem Nachlaß herausgegeben
von Manfred Sommer

Suhrkamp

3. Auflage 2025

Erste Auflage 2014

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2091

Originalausgabe

© 2006, Suhrkamp Verlag GmbH, Berlin

Alle Rechte vorbehalten. Wir behalten uns auch
eine Nutzung des Werks für Text und Data Mining
im Sinne von § 44b UrhG vor.

Umschlag nach Entwürfen

von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Druck: Libri Plureos GmbH, Hamburg

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-29691-2

Suhrkamp Verlag GmbH

Torstraße 44, 10119 Berlin

info@suhrkamp.de

www.suhrkamp.de

Inhalt

Erster Teil

Phänomenologie und Anthropologie

I Dasein oder Bewußtsein	9
II Ist Intersubjektivität ein anthropologisches Phänomen?	48
III Zeitbewußtsein und humane Reflexion	146
IV Selbsterkenntnis und Fremderfahrung	244
V »Der Mensch zählt immer«	318
VI Husserls Gott	378
<i>Schlußabschnitt</i>	454

Zweiter Teil

Kontingenz und Sichtbarkeit

VII Anthropologie: ihre Legitimität und Rationalität	478
VIII Existenzrisiko und Prävention	550
IX Trostbedürfnis und Untröstlichkeit des Menschen	623
X Leib und Wirklichkeitsbewußtsein	656
XI Variationen der Visibilität	777
 Nachwort des Herausgebers	 897
Editorische Anmerkungen	907
Namenregister	913

Erster Teil

Phänomenologie und Anthropologie

Statt zu sagen, er leugne Gott,
könnte man sagen, er leugne den Menschen.
Heine über Spinoza

I

Dasein oder Bewußtsein

Wovon soll in der Philosophie die Rede sein? Im Gegensatz zu allen anderen Wissenschaften, in denen man zuerst weiß, *worüber* geredet werden soll, und dann allmählich klärt, *wie* solches Reden stattfinden soll, welcher Mittel man sich bedienen wird und in welchen Grenzen Erkenntnis gewonnen werden kann, entscheidet sich für die Philosophie, *wovon* in ihr die Rede sein soll, schon als eine Sache der Philosophie.

Am Ende einer langen Geschichte sieht es so aus, als hätte die Philosophie ihre einigermaßen gleichberechtigten Disziplinen und Unterdisziplinen wie andere Erkenntnisgebiete auch; unterschieden gelegentlich dadurch, daß behauptet wird, man müsse *erst* das eine und *dann* das andere tun. Aber faktisch hat sich noch kein Philosoph damit begnügt, das bloße Tableau der möglichen Gegenstände zu betrachten und in ihm von Fall zu Fall seine Wahl zu treffen. Wenn Husserl vom ›Bewußtsein‹ spricht, legt er größten Wert darauf, dies sei nicht vorzugsweise oder ausschließlich das *menschliche* Bewußtsein, sondern Bewußtsein überhaupt, das Bewußtsein in seinem Wesen, das Wesen von Bewußtsein. Wenn Heidegger vom ›Dasein‹ spricht, legt er größten Wert darauf, dieses sei trotz der umfassenden Analysen seines Hauptwerks keineswegs sein Hauptgegenstand, sondern nur der methodische Vorlauf oder Durchgang für das, was er wirklich wolle: die Frage nach dem Sinn von Sein zu stellen und die Antwort darauf eben bei der einzigen uns bekannten Adresse zu holen, wo sie als gegeben vorausgesetzt werden müsse.

Beide Vorgänge haben gemeinsam, daß in ihnen der unvermeidlich auftauchende Mensch sich selbst gleichsam durchsichtig und transitorisch zu machen hat, um einen anderen großen

Aspekt freizugeben. Ist dies etwa eine Wertentscheidung zwischen den möglichen Themen der Philosophie? Wenn, dann jedenfalls nur mittelbar. Für Husserl läßt sich leicht feststellen, daß er die eigentümliche, gar nicht selbstverständliche Präferenz der Erkenntnistheoretiker für das teilt, was den höchsten und uneingeschränkten Gewißheitsgrad verspricht. Die erreichbare Qualität der Erkenntnis bestimmt, welche Gegenstände den Rang der philosophischen erhalten, gleichgültig welchen Wertbetrag sie aus der sonstigen Motivation des Erkennenden an sich ziehen können. Die Frage: *Was können wir wissen?* – in Kants Katalog der großen Fragen die erste – bestimmt, als im voraus entscheidbare, den gegenständlichen Horizont auch der Philosophie. Für Husserl wird man noch verschärfen müssen: *Was können wir in Evidenz, in Selbstgegebenheit, als Phänomen haben?* Was nicht auf diese Weise gewußt werden kann, ist der phänomenologischen Anstrengung nicht würdig. Was es aber ist, was derart in Betracht kommen wird, das entscheidet sich erst im Prozeß der Erkenntnis selbst, ausgenommen die eine Vorentscheidung, es könne jedenfalls nicht das von der kontingenten Existenz der Welt und damit des Menschen abhängige Wissensmögliche sein, das Feld positiver Wissenschaftlichkeit, das, absolut gesetzt, zu Naturalismus und Psychologismus führt.

Bei Heidegger sieht die Entscheidung etwas anders aus. Für ihn ist das Sein Thema ersten und einsamen Ranges. Alles andere steht in dessen Dienst, obwohl der Gewißheitsgrad der Aussagen, die auf die Frage nach dem Sinn von Sein gemacht werden können, keineswegs absehbar ist. Ja es ist nicht einmal absehbar, ob die ganze Anstrengung nicht vergeblich wäre, was sie durch Ausbleiben des entscheidenden Stücks von »Sein und Zeit« doch tatsächlich ist. Aber – auch dies kein zureichender Grund, sie zu unterlassen oder zu bedauern. Der Grund für diesen Vorrang liegt im Verhältnis von Sein und Seiendem selbst, also in der ontologischen Differenz: So wie das Sein allem vorhandenen Seienden Sein verleiht, so ist es, Umkehrung

der Richtung, der allein befriedigende Endpunkt einer Anstrengung der Erkenntnis. Der *Rang* des Gegenstandes ist es, der die Frage nach der möglichen *Evidenz* nahezu vergessen läßt: Wäre es möglich, von diesem Gegenstand auch nur das Geringste in einigermaßen tragfähiger Wahrscheinlichkeit herauszubringen, so wäre dies allen anderen möglichen Ergebnissen der Philosophie in höherer Evidenz immer noch vorzuziehen.

Im Grunde ist diese Klasse der phänomenologischen Schule durch eine gründliche Änderung der Fragestellung Kants gekennzeichnet. Sie fragt nicht mehr, was wir wissen *können*, sondern was zu wissen uns selbst auszeichnet, als im Dasein Angelegtes allein diesem Dasein aufs höchste *angemessen* ist. Obwohl also vom Menschen nur die Rede sein soll, insofern er diese höchste Aufgabe in sich *vorfindet*, ist es eben diese höchste nur und wiederum *als die seine*. Die Frage nach dem Sinn von Sein erscheint indirekt als die einzige noch mögliche Entsprechung zur ursprünglichen Aufgabenstellung der Phänomenologie: nach dem Wesen der Dinge zu forschen, durch die phänomenologische Reduktion die Ausschließlichkeit dieses Forschungsgegenstandes zu gewährleisten. Es gibt noch *eine* Antwort auf jene ursprüngliche Frage nach dem Wesen, nämlich die nach dem Wesen des Daseins. Es ›besteht‹ darin, Seinsverständnis nicht nur zu haben, sondern es zu sein; was immer heißt: es als Inbegriff aller Verhaltensweisen zu leben, als Leben in der ›Sorge‹ um sich selbst darzustellen. Aus dieser Art von ›Wesen‹ ergibt sich, was allein diesem ›Dasein‹ als seine Handlung aufs höchste wesentlich werden kann: sein je schon besessenes Seinsverständnis sich in der Weise einer disziplinierten Gesamtheit von Aussagen zu erschließen, sich selbst vorzuführen. Nach sich selbst zu fragen hat es nur insoweit, als es in dieser Funktion geschieht.

Der Mensch ist nicht das Thema. Aber er ist die alleinige Fundstelle des Themas, der Ort nicht nur seiner Anwesenheit, sondern auch seiner Rechtfertigung. Was es bedeutet, Seinsver-

ständnis zu haben, wissen wir nur von uns selbst und für uns selbst. Wir erfüllen eine Art Fatum, wenn wir daraus Philosophie machen.

Für Husserl ist Philosophie im Grunde nur das, was uns vergessen läßt, daß *wir* es sind, die sich diese Fragen stellen und diese Antworten finden. ›Selbstvergessenheit‹ charakterisiert den Typus und die Erfolgsbedingung des Phänomenologen. Das steckt schon am Anfang in der ersten phänomenologischen Reduktion. Sie verbietet, davon Notiz zu nehmen, daß Sachverhalte von uns nur zufällig deshalb benannt und thematisiert werden können, weil wir in einer kontingent existierenden Welt als *diese* Subjekte mit *dieser* Wahrnehmungsorganisation leben. Der Kunstgriff, dagegen erhabene Gleichgültigkeit herzustellen, besteht in der transzendentalen Reflexion auf das *Cogito*. Bei allem positiven Wissen konnte die Frage sein: Was können *wir* wissen? Beim Rückgang auf das reine Wesen dessen, der *Ego Cogito* sagen kann, lautet die Frage: Was und wie kann gedacht, zum Inhalt des Bewußtseins gemacht werden?

Das verdächtige ›Wir‹ ist verschwunden, das ›Ich‹ ist der bloße Ausdruck für die Identität eines Bewußtseins, das sich in der Zeit konstituiert. Die transzendente Reflexion erschließt den einzigen Bereich, in dem absolute Gewißheit möglich ist; den Einwand, der seit Descartes gegen diese Gewißheit erhoben worden ist, sie sei punktuell und allzu dürftig, um als alleinige Befriedigung des Anspruches auf Wissen zu genügen, kann die Phänomenologie zum ersten Mal dadurch abwenden, daß sie in der transzendentalen Reflexion selbst die unabsehbare Erweiterung auf die Thematik eines reinen Bewußtseins überhaupt durchführt.

Die transzendente Reflexion ist der Kunstgriff, der es gestattet, das Evidenzerfordernis der Wesensschau auf das schauende, denkende, erkennende Subjekt selbst anzuwenden. Sie verhilft dazu, es in Richtung seiner transzendentalen Bedingtheit zu überschreiten, die absolute Subjektivität zum Thema zu machen. Nun wird man sagen, dies sei kein für die Philosophie

wesentlicher, notwendiger Vorgang. Es sei das Schicksal der Bewußtseinsphilosophie, des Idealismus, zugunsten seiner absoluten Ansprüche auf das Interesse des Menschen an sich selbst verzichten zu müssen. Aber selbst wenn das so ist, woher kommt die Bereitschaft zu dieser Lösung? Die Antwort kann nur sein: Es ist die Konsequenz der theoretischen Einstellung selbst.

In ihrer Gestalt der neuzeitlichen Wissenschaft beginnt sie als eine Funktion, ein ›Organ‹ des Menschen, seines Weltinteresses, seiner intellektuellen Neugierde. Aber indem sie ihn dazu zwingt, diesem Antrieb durch Objektivierung seiner eigenen Erkenntnisleistung zu genügen: durch Ausschaltung der subjektiven Anteile, durch Neutralisierung der Perspektive, durch Ersetzung der organischen Maßstäbe mittels mechanisch-quantitativer. Im Maße des Erfolgs, den die theoretische Einstellung erzielt, macht sie ihrerseits den Menschen zum Funktionär des Ziels, das er sich gesetzt hat. Diese Funktionalisierung heißt wissenschaftliche Arbeit, heißt Forschung. In ihr verschwindet das Subjekt als *individuelles*, um als *generelles* wiederaufzutauchen. Nur die Gattung kann und soll Nutznießer der Wahrheit sein.

Man sieht leicht, daß dies mit Idealismus oder transzendentaler Reflexion noch nichts zu tun hat. Das Gattungssubjekt ist ein Konstrukt, das die sonst rätselhafte Tatsache erklärt, daß Wissenschaft mehr ist als alle Leben, die sich an ihr beteiligen und deren Arbeitsertrag in sie eingeht. Die Idee der Wissenschaft enthält das eigentümliche Verschwinden des Menschen als Gestalt, als Individuum, als konkrete Figur aus der theoretischen Szene. Wo er sich an sein Selbstinteresse unter dem Schlagwort der Bildung klammert, hält ihm auch der Positivist und gerade dieser die kopernikanische Konsequenz seiner exzentrischen Unwichtigkeit vor Augen.

Ernst Mach hat am 16. April 1886 auf der Tagung des Deutschen Realschulmännervereins in Dortmund einen Vortrag »Über den relativen Bildungswert der philologischen und der

mathematisch-naturwissenschaftlichen Unterrichtsfächer der höheren Schulen« gehalten und dabei über das Verhältnis von Selbstinteresse und Weltinteresse des Menschen gesagt: *Gewiß geht den Menschen zunächst der Mensch an, aber doch nicht allein.* Dieses ›Zunächst‹ verflüchtigt sich unter dem Druck der anerkannten Übermächtigkeit desjenigen Gegenstandes, der der Mensch eben nicht selbst ist, den zu durchdringen er geradezu auf sein Selbstinteresse, auf seinen Zentralwahn verzichten muß: *Wenn wir den Menschen nicht als Mittelpunkt der Welt ansehen, wenn uns die Erde als ein um die Sonne geschwungener Kreisel erscheint, der mit dieser in unendliche Ferne fliegt, wenn wir in Fixsternweiten dieselben Stoffe antreffen wie auf der Erde, überall in der Natur denselben Vorgängen begegnen, von welchen das Leben des Menschen nur ein verschwindender gleichartiger Teil ist, so liegt hierin auch eine Erweiterung der Weltanschauung, auch eine Erhebung, auch eine Poesie! Vielleicht liegt hierin Größeres und Bedeutenderes als in dem Brüllen des verwundeten Ares, in der reizenden Insel der Calypso, dem Okeanos, der die Erde umfließt. Über den relativen Wert beider Gedankengebiete, beider Poesien, darf nur der sprechen, der beide kennt!*

Die eigentümliche Konsequenz dieses gegen den Bildungshumanismus gerichteten Pamphlets besteht nun darin, daß die Welt nicht nur den Menschen *auch* beschäftigen soll, wie es in der These vorausgeschickt worden war; entscheidend wichtiger ist, daß ihm in dieser Auch-Beschäftigung das Maß eröffnet wird, in welchem er sich wichtig nehmen darf. Wir sehen den Menschen nicht als Mittelpunkt der Welt an, ist das Resultat dieses Aufblickens von den Büchern der Griechen auf das Universum. Akzeptiert, aber mit welchem Recht darf daraus gefolgert werden, dann könne oder dürfe der Mensch auch nicht der Mittelpunkt seines eigenen Interesses sein?

Hier steckt eben doch wieder die alte, oft genug bestrittene Voraussetzung, es sei dem Menschen mittels seiner Stellung in der Welt etwas vorgezeichnet und mitgeteilt, und zwar vor-

zugsweise, von welchem Gewicht er sich selbst zu sein habe. Wie hat man sonst zu verstehen, daß uns die Erde, als ein um die Sonne geschwungener Kreisel, mit dieser in unendliche Ferne zu fliegen scheinen soll? Wo wir doch darauf bestehen, daß ›in unendliche Ferne fliegen‹ heißt, sich von dem Punkt, an dem wir uns befinden, in dieser Weise zu entfernen, sich *von uns* zu entfernen. Davon aber kann auch für unsere kosmische Erfahrung gar keine Rede sein, und es dürfte jemand durchaus sagen, diese Vorstellung sei ein Konstrukt, das ihn nichts angehe. Im Text von Mach aber wird dieses Paradox zur Metapher dafür, daß der Mensch seinen eigenen Blicken in unendlicher Ferne zu entswinden scheint, wenn er das Universum nur gründlich genug betrachtet. Äußerste Konsequenz wäre, daß er in seinem Bild von der Welt überhaupt nicht mehr vorkommt, dann aber auch dieses Bild ihm nichts mehr zu bedeuten hat. Er wäre das Laplacesche Subjekt, das die Welt nach Bedarf erkennen kann, aber diesen Bedarf wiederum nicht hat, weil es in der ihm erkennbaren Welt selbst nicht vorkommt und nichts seiner Art ihm erkennbar wäre, selbst wenn es darin vorkäme. Ohne alle transzendente Phraseologie wird fast zwanglos ihr identisches Ergebnis fällig, daß wir über uns schweigen: *De nobis ipsis silemus*.

Das Verschwinden des Menschen aus dem eigenen Bild, das er sich theoretisch von der Welt macht im Maße, in dem dieses Bild sich vervollständigt oder auch nur erweitert, hat etwas von dem großen mythischen Vorgang an sich, den Freud unter dem Titel ›Todestrieb‹ beschrieben oder erzählt hat.

Man darf diese ›Geschichte‹ nicht als die eines beschränkten psychischen Rückwegs von den Höhen des Lustprinzips sehen. Sie ist vor allem die schlechthinnige Universalgeschichte, die unter dem Druck des Zweiten Hauptsatzes der Thermodynamik geschrieben werden mußte: Alle physischen Zustände tendieren auf ihre größere Wahrscheinlichkeit, auf Nivellierung aller thermischen Ungleichheiten und damit energetischen Potentiale – also auch und vor allem das Leben, als der bei weitem

unwahrscheinlichste Zustand physischer Systeme, am ausgeprägtesten in der thermischen Homöostase des Säugetierorganismus, dessen ganzer Stoffwechsel rigide Ausbeutung vorgespeicherter Energie ist und sein muß. Das Leben, die Seele als dessen Selbstdarstellung, können nur episodische Vorkommnisse im Universum sein, dessen Ausschöpfung im günstigsten aller Augenblicke für etwas so Außerordentliches ›gegen alle Natur‹, obwohl doch nur durch die Natur.

Erst recht für das Leben, sofern es sich die Verfeinerung der Individualität, der Person, des Je-Einzigen leistet. Denn auch dies, nicht nur gleiches unter gleichem, in den Reproduktionen einer Gattung zu sein, verschleudert Energie, wie man daran sehen kann, daß der Idee neuzeitlicher Wissenschaft unmittelbar die zentrale Formation der Epochenidee der scholastischen ›Summa‹ als Leistung eines Einzelnen vorausgegangen war. Der Erfolg der neuen Wissenschaft ist die Einebnung der Subjektivität, der Todestrieb dessen, der für sich und seinesgleichen auf der ganzen und lebenserfüllenden Wahrheit besteht, um diese wenigstens für die Gattung, das Generalsubjekt, zu retten.

Es ist eine fatale Ironie, daß eben diese Rettung durch objektive Konstitution der Erkenntnis, durch überindividuelle Methode, durch raumzeitindifferente Organisation der Institution ›Forschung‹ – daß eben dieser Versuch, die Wahrheit über die Welt zu trennen von den Bedingtheiten des Menschenlebens, zur Nivellierung auch der Gattung im Gesamtergebnis solcher Erkenntnis führt. Wissenschaft ist ›Todestrieb‹ der Gattung, lange bevor sie diese ernstlich zu gefährden in die Lage kommt. Es gibt, streng genommen, keine Disziplin der positiven Wissenschaften, die es nur und speziell mit dem Menschen zu tun hätte. Die Namengebung ›Anthropologie‹ ist so dubios wie ›Ökophologie‹: ein Sammelsurium von einschlägigen Stücken der Biologie, von Evolutionismus, von Genetik.

In der Vollstreckung der Idee von Wissenschaft vollstreckt der Mensch an sich selbst, indem er seine Möglichkeiten in der Welt ernst nimmt, das Gesetz der Entropie: Er verliert sich als un-

wahrscheinliches Ereignis im physischen Universum. Die Frage ist, ob auch die Philosophie diesem Fatum nicht entgehen, ja an seinem Vollzug nur mitwirken kann, indem sie ihre eigene Idee realisiert.

*

Verschweigt eine Veranstaltung oder Abhandlung gerade das, wovon zu handeln sie in ihrer Ankündigung oder ihrem Titel zugesagt hat, muß das nicht ein Anzeichen für Verwirrung beim Veranstalter oder Verfasser sein, es kann auch ein Krisensymptom bedeuten, die erste Anzeige einer Schwierigkeit, über die Klarheit bis dahin nicht bestanden hatte.

Im Juni 1931 spricht Husserl auf seiner *ersten und voraussichtlich einzigen Vortagsreise in Deutschland* über Frankfurt und Berlin nach Halle zum Thema »Phänomenologie und Anthropologie«.¹ Damit unternahm er eine verzweifelte und bis zur Erschöpfung gehende Anstrengung, der größten Gefährdung entgegenzutreten, die bis dahin seiner Phänomenologie erwachsen war. Er sah sie in einer sich auf den phänomenologischen Ansatz berufenden Philosophischen Anthropologie. Man erwartete wohl allerorts, daß er sich der endogenen Veränderung seines Konzepts von Philosophie nun entgegenwerfen würde. Anders ist nicht zu erklären, daß in Berlin nicht weniger als 1600 Zuhörer ins Auditorium maximum der Universität zusammenströmten. Der Berliner Börsen-Courier vom 12. Juni 1931 überschreibt seinen Bericht in jeder Hinsicht hyperbolisch: »2500 Philosophen in der Universität«. Das Berliner Tageblatt vom 11. Juni spricht von Scharen von Hörern, die umkehren mußten, und begründet eine makabre Fama späterer Zeiten über den Schauplatz mit dem journalistischen

1 Der Text ist erstmals abgedruckt in: *Philosophy and Phenomenological Research* II, 1941, 1-14. Daten und Materialien zu der Vortagsreise und zur Vorbereitung des Manuskripts: K.Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*. Den Haag 1977, 379-382.

Schlenker, mit diesem Philosophen hätte man *tatsächlich einmal den Sportpalast füllen können*. Dorthin also muß die Erinnerung Husserl nicht versetzen.

Der Vortrag kann die Erwartungen der Vielen kaum erfüllt haben, das Verhältnis der Phänomenologie zu dem neuen anthropologischen Interesse zu klären oder gar diesem Bedürfnis zu genügen. Nichts von der Art von Endgültigkeit vollzog sich, wie die zwei Jahre zuvor in Davos stattgefundene Disputation zwischen Cassirer und Heidegger, die den Schlußpunkt des Neukantianismus setzte.

Seine Gegner hatte Husserl in einem Brief an Roman Ingarden vom 19. April 1931 benannt: er müsse im Hinblick auf den bevorstehenden Vortrag seine *Antipoden Scheler und Heidegger genau lesen*. Von Scheler war 1928 »Die Stellung des Menschen im Kosmos« erschienen, das Husserl jetzt las, wie auf dem Titelblatt des Exemplars seiner Bibliothek vermerkt ist. Unter dem noch nicht ganz so ausgreifenden Titel »Die Sonderstellung des Menschen« hatte Scheler diesen Text zuerst 1927 vorgetragen: eine Art Vorschau auf die von ihm wiederholt angekündigte »Philosophische Anthropologie«, die er nach der Vorrede zur ersten Auflage *seit Jahren unter der Feder habe und die zu Anfang des Jahres 1929 erscheinen wird*. Wenige Tage nur nach der Datierung dieser Vorrede war Scheler gestorben. In seinem letzten Kölner Semester – er war im Begriff, einem Ruf nach Frankfurt zu folgen – hat er als Gast Martin Heidegger, mit dem er das Verhältnis von Anthropologie und Ontologie erörtert, das durch »Sein und Zeit« eine vorher ungekannte Aktualität erhalten hatte und das für beide philosophisch entscheidend war. Heidegger hat später wissen lassen, Scheler sei *einer der ganz wenigen, wenn nicht sogar der einzige* gewesen, der den neuen Aspekt seines Werkes sogleich erkannt habe.²

2 Max Scheler, Späte Schriften, ed. M. S. Frings (Gesammelte Werke IX), 362: Nachwort des Herausgebers.

Die Kölner Koalition brauchte den Schulgründer 1931 nicht mehr zu bedrücken: Schelers verheißene Anthropologie war aus dem Nachlaß nicht zutage gekommen und sollte dort noch mehr als ein halbes Jahrhundert ruhen. Dafür war Heidegger zum alleinigen Präkandidaten innerhalb der Phänomenologie geworden. Ihm gegenüber war Husserls Position dadurch geschwächt, daß er das Hauptwerk »Sein und Zeit« im »Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung«, dem Organ seiner Schule, als Herausgeber selbst veröffentlicht hatte. Offenbar war ihm der durch eine als »Daseinsanalytik« bezeichnete Anthropologie eröffnete Zugang zur Seinsfrage gar nicht bekannt geworden oder undeutlich geblieben, als er das Manuskript akzeptierte und ehe er im Sommer 1929 wirklich las, was er als »phänomenologisch« approbiert hatte.

Husserls Erschrecken über dem nachträglich gelesenen Werk von Heidegger wird man nicht nur als Auslösung des Verdachts auf schulinterne Rivalität des so erfolgreichen Nachfolgers sehen dürfen. Vielmehr ist dieses Erschrecken spezifisch: Husserls Lebenswerk hatte mit der Erfahrung des Psychologismus als der Verunsicherung aller philosophischen Gewißheiten durch neuropsychologische Kausalität begonnen; diese Bedrohung abgewendet zu haben erschien nicht nur ihm selbst als der Inbegriff seiner Lebensleistung. Jetzt trat unter anderem Namen etwas hervor, was das erkennende und reflektierende Bewußtsein neuerdings an kontingente Vorgaben der menschlichen Natur und Weltstellung zu binden schien. Der Verdacht hätte auch jeden anderen und weniger auf die Schulmeisterschaft eifersüchtigen Intellekt bestürzt, der große Gegner der Frühzeit sei gar nicht überwunden, sondern ihm wüchsen die Köpfe unter neuartig faszinierenden Titeln und in schwerer erkennbaren Metamorphosen nach. Daß ausgerechnet in der Rüstung und unter dem Anrechtstitel seiner Methode die unzweifelhaft anthropologische Daseinsanalytik auftreten konnte, mußte ihn mißtrauisch nicht zuletzt gegen die Zuverlässigkeit des methodischen Instruments selbst machen.