

Philosophisches Jahrbuch

IM AUFTRAG DER GÖRRES-GESELLSCHAFT

HERAUSGEGEBEN VON

HERMANN KRINGS

ARNO BARUZZI

HANS MICHAEL BAUMGARTNER

ALOIS HALDER

KLAUS JACOBI

HEINRICH ROMBACH

Sonderdruck

98. JAHRGANG 1991 1. HALBBAND

VERLAG KARL ALBER FREIBURG/MÜNCHEN

ISSN 0031- 8183

Das Tao der Phänomenologie

Von Heinrich ROMBACH (Würzburg)

Husserl ist nicht der erste und Heidegger nicht der letzte Phänomenologe. Die Phänomenologie ist ein Grundgedanke der Philosophie, der eine lange Vorgeschichte hat und eine lange Nachgeschichte haben wird. Er drängt aus sich selbst hervor und setzt in großen Schritten über die Positionen hinweg, die er auf seinem Wege ausbildet. Husserl und Heidegger stellen nur die beiden Exponenten dar, an denen bisher am klarsten die Schrittfolge des phänomenologischen Gedankens in Erscheinung getreten ist. Heute ist uns ein weiterer Schritt aufbehalten, den es zu sehen und zu leisten gilt. Manche Vorarbeit ist dafür schon getan, aber die Erfassung dessen, was jetzt die Position ist, steht noch bevor.

Diesem Bevorstehenden gelten die folgenden Ausführungen. Ihre Grundeinstellung wird durch ein Diktum Heideggers zum Ausdruck gebracht: „Erst wenn wir uns denkend dem schon Gedachten zuwenden, werden wir verwendet für das noch zu Denkende.“

Es geht im Folgenden nicht um Husserl- oder Heidegger-Philologie, sondern um den phänomenologischen Gedanken selbst. Wir nennen diese Methode „Differentialinterpretation“, weil es gerade auf die Differenz zwischen der sich selbst ernötigenden Position und der von dem betreffenden Denker entwickelten und niedergeschriebenen Position geht. Das „zu Denkende“ erschließt sich erst, wenn wir uns mitten in diese Differenz bringen.

Der Antrieb, der uns in diese anspruchsvolle Bemühung treibt, kann wieder durch ein Diktum Heideggers charakterisiert werden. Im Jahre 1969 fand zur Feier seines 70. Geburtstages in Freiburg eine Tagung unter dem Titel „Heidegger und die Phänomenologie“ statt. Heidegger hat selbst abschließend zu diesem Thema Stellung genommen und seine Meinung in dem schockierenden Satz zusammengefaßt: „Das Gespräch ist abgerissen.“ Er meinte das sich selbst weiterführende Gespräch der Phänomenologie; offenbar hatte er nicht den Eindruck, daß sich etwas über Husserl und ihn selbst hinaus entwickelt hätte. Für uns ist es seither die Frage, ob und wie dieses Gespräch wieder aufgenommen und weitergeführt werden kann.

Die erste der drei Stufen der Phänomenologie, die wir hier betrachten wollen, ist die „transzendente Phänomenologie“. Ihr Grundgedanke kann in größter Vereinfachung etwa so verdeutlicht werden: Alles, was dem Menschen begegnen können soll, muß „Gegenstand“ seiner Erfahrung werden. Alle Gegenstände der Erfahrung setzen transzendente Bedingungen der Erfahrbarkeit im Subjekt voraus, die in ihren charakteristischen Einheiten und in ihrem zwingenden Zu-

sammenhang durch eine Fundamentalwissenschaft dargestellt werden können. Diese fundamentale Wissenschaft ist die Phänomenologie. Sie zeigt, wie sich in Vorgängen der Konstitution streng korrelativ ein System möglicher Objektivitäten gegenüber dem System der transzendentalen Subjektivität aufbaut. Alle Inhalte des Bewußtseins müssen den Grundstrukturen dieses Systems entsprechen und können daher in reiner, reduktiver, d. h. nicht den Zufällen der Empirie unterworfenen Weise deskribiert werden. Auf diese Weise klärt sich die reine Gestalt des Bewußtseins, die nichts anderes als die durch sich selbst erfaßte Grundform der menschlichen Vernunft ist. Diese ist kein bloßes Vermögen, sondern ein tätiges Prinzip, das Vorleistungen für alle Erfahrungen und Vorleistungen für das Selbstbewußtsein des empirischen Ich erbringt. Es wird daher in dieser Bedeutung das „leistende Ich“ genannt.

Bekanntlich hängt dabei alles an der „Reduktion“, d. h. an der Umwendung des Blicks, der sonst für gewöhnlich in „Geradeauseinstellung“ auf die Dinge in schlichter „Generalthesis“ eingestellt ist. Der Blick muß sich vom Empirischen lösen, um die charakteristische, alles erst eröffnende Rückwendung auf sich selbst zu vollbringen.

Wer, wie es immer wieder vorkommt, auf diese Reduktion verzichtet und beispielsweise von einer „empirisch ernüchterten Phänomenologie“ (H. Schmitz) spricht, spricht überhaupt nicht von Phänomenologie. Er fällt in Psychologie zurück und verharrt in einer ihr selbst nicht bewußten Seinsthese. - Dies alles ist bekannt oder sollte unter Phänomenologen als bekannt vorausgesetzt werden dürfen.

Über die transzendente Stufe hinaus drängt der Gedanken zur „ontologischen Phänomenologie“. Die Grunderfahrung ist hier in sich gedoppelt: die Erfahrung der Faktizität und die Erfahrung der Seinsvergessenheit. Beide Erfahrungen hängen miteinander zusammen, bilden aber nicht eine ungeschiedene Einheit. Darum ist die Stufe der ontologischen Phänomenologie selbst wieder zweigeteilt.

Die Grunderfahrung der Faktizität sagt, daß das „Ich“ nicht als anonymes Leistungssystem dem Bewußtseinsleben einfach zugrunde liegt, sondern selbst noch in einem elementaren Seinsvollzug begründet ist. Dieser elementare Seinsvollzug hat die Grundform des „Zu-seins“ und stellt sich näherhin als eine Bewegung dar, in der sich das „Selbst“ über eine Kluft hinweg selber setzt. Es „ist“ nicht, sondern es „tut sich“. Dieses Sich-tun ist keine ontische Leistung, sondern ein ontologisches Geschehen, das Geschehen des Seins dieses Seienden selbst. Die Kluft, über die hinweg die Bewegung auf sich selbst zuführt, ist der „Abgrund der Freiheit“, die die unterste Bedingung der Möglichkeit des Daseins ist, als welches dieses Seiende nicht nur „ist“, sondern sein „ist“ ist („Faktizität“).

An die Stelle eines „vorhandenen“ Subjektes tritt jetzt ein Seiendes, das durch eine eigentümliche Seinsweise, und nicht erst durch Leistungen auf der Grundlage seines Seins, gekennzeichnet ist. Die Phänomenologie hat sich darum nicht erst auf „Bewußtsein“ und „Gegenständlichkeit“ zu richten, sondern auf die Beschreibung dieser Seinsweise und aller weiteren Seinsvollzugsformen, die auf die fundamentale Seinsweise der *Faktizität* gegründet sind. Die fundamentalontolo-

gische Phänomenologie begründet daher alle weiteren regionalen Ontologien und setzt in sich erst jeglichen „Sinn von Sein“ frei.

Mit diesem Schritt erreicht die Phänomenologie einen Boden, auf dem sich alles neu und anders darstellt. Neu vor allem deshalb, weil man bisher das Sein nicht als fundamentale Bewegtheit gesehen hat, bestenfalls das Seiende im Werden und im Umschlag. Das *Daß* wurde als bloße Vorhandenheit gesehen, über die es weiter nicht zu sagen gibt, weil alles, worüber es etwas zu sagen gibt, in das *Was* des Seienden geglitten ist, weg vom puren *Daß*, als welches das „Sein“ irrtümlich gesehen worden ist.

Die ganze Tradition kann somit durch „Seinsvergessenheit“ charakterisiert werden. Auch Husserl gehört in den Bereich der Seinsvergessenheit, da er nicht den Wurzelgrund aller Gegenständlichkeit und Subjektivität, nämlich den ursprünglichen Daseinsvollzug der Faktizität, erfaßte. Darum muß alles, was in der transzendentalen Phänomenologie erfaßt und beschrieben worden ist, noch einmal neu und in tieferer Weise, nämlich ontologisch erfaßt und beschrieben werden. Und so zeigen sich Grundformen, an denen gemessen die abgeleiteten Phänomene des „Bewußtseins“ nur abgeflachte und sinnferne Epiphänomene sind. In diesem Sinn liegt der Vorhandenheit die „Zuhandenheit“ zugrunde. Der Realität liegt das „Sein“ zugrunde, dem Ich liegt das „Selbst“ zugrunde, dem Erkennen die „Sorge“, dem Gefühl die „Befindlichkeit“, dem Willen die „Entschlossenheit“, dem Ding das „Zeug“, der Transzendenz das „Vorlaufen in den Tod“. Erst auf diesem Boden erreicht die *Phänomenologie* ihr eigentliches Objekt und hört auf, jene *Epiphänomenologie zu sein*, als die sie Husserl noch betrieben hat. Die Phänomenologie verdient erst dann wirklich ihren Namen, wenn sie diesen ontologischen Schritt über die transzendente Stufe hinaus getan hat.

Diese Entdeckung mußte natürlich Husserl auf den Plan rufen. Seine Antwort darauf war die Philosophie der „Lebenswelt“, mit der er die ontologische Phänomenologie der „Welt“ aufzufangen und zu unterlaufen suchte. Dieser Versuch konnte nicht gelingen, da er auf der Stufe der Transzendentalität verblieb. Das „Lebenswelt“-Problem bildet gleichsam den äußersten Rand dessen, was man in der Dimension der transzendentalen Phänomenologie erreichen kann, aber sie erreicht den Punkt nicht, von dem her das überwunden werden könnte, was Heidegger als die Seinsvergessenheit entdeckt und beschrieben hat.

Die „Lebenswelt“, gefaßt als *Reaktion* des Lehrers auf die umstürzende Entdeckung seines Schülers, ist so fast unbekannt geblieben. Es ist vielleicht nur Max Müller zu nennen als einer, der dies gesehen und gesagt, wenn auch vielleicht nicht geschrieben hat. Daß dieser Zusammenhang so lange verborgen geblieben oder zumindest nicht gebührend beachtet worden ist, zeigt, daß der phänomenologische Gedanke in der Breite die transzendente Stufe noch nicht überwunden hat.

So scheint beispielsweise auch immer noch nicht genügend erfaßt, daß auf der ontologischen Ebene der Begriff des Phänomens gesprengt worden ist. | Dieser

1 Vgl. H. Rombach, Das Phänomen Phänomen, in: Phänomenologische Forschungen Bd. 9 (1980) 7-32.

Begriff hängt an der „Reduktion“ und definiert sich von daher, daß die „Seinthese“ der natürlichen Einstellung aufgehoben wird. Was übrigbleibt, wenn das Sein aufgehoben ist, ist das „Phänomen“. Nun wird aber auf der ontologischen Stufe das Sein nicht aufgehoben, sondern gerade zum Thema gemacht, ja als Faktizität erreicht und getan. Es geht also gar nicht mehr um den Rückstieg zum Phänomen, sondern um den Überstieg zum wirklichen oder „eigentlichen“ Sein selbst. Heidegger ersetzt daher das Wort „Reduktion“ durch „Ascendenz“ und meint, daß damit überhaupt erst zur Seinserfahrung aufgestiegen wird. - Leider ist auch diese einschneidende Konsequenz für den Weg der Phänomenologie nicht gebührend berücksichtigt und diskutiert worden.

Es ist schwierig und mit allerhand Anfeindungen verbunden, über die transzendente Phänomenologie hinauszugehen. Es ist noch schwieriger und mit noch mehr Anfeindungen verbunden, über die ontologische Phänomenologie hinauszugehen. Dennoch zwingt der phänomenologische Gedanke selbst dazu.

Die Grunderfahrung hierfür bekundet sich in der umwerfend einfachen Tatsache, daß die von Heidegger beschriebene Daseinsstruktur nicht die menschliche Faktizität als solche und überhaupt erfaßt, sondern nur auf diejenige Epoche der europäischen Geschichte zutrifft, die wir „Expressionismus“ nennen, nur dort sind „Eigentlichkeit“ und „Entschlossenheit“ die Grundverfassung. Die Faktizität, als Entwurf in ein äußerstes Worum-willen, das sich aus dem Vorlaufen in den Tod als „eigenste, unbezügliche und unüberholbare Möglichkeit“ ergibt, ist jene Ausdrücklichkeit und Expressivität, von der her sich die Tiefe und der Wert des menschlichen Daseins in dieser Epoche bestimmt. Die Entschlossenheit macht die „Echtheit“ aus, die auch das Grundwort der Jugendbewegung war. Jugendbewegung und Expressionismus gehören in eine Epoche zusammen, die in dieser Einheit keinen Namen erhalten hat. Die Entsprechung zwischen „Sein und Zeit“ und dieser Epoche hat viel zur Bekanntheit von Heideggers Denken beigetragen. Die Heidegger-Gefolgschaft der ersten Stunde bestand hauptsächlich aus Jugendbewegten.

Es gibt aber auch völlig andere Verfassungen des menschlichen Seins, wie sie etwa im christlichen Mittelalter oder in der abendländischen Mystik entwickelt wurden. Es gibt ebenso, wie es einen gotischen Menschen gibt, einen Renaissance-menschen, einen Barockmenschen, einen bürgerlichen Menschen. Alle diese Daseinsstrukturen sind je anders verfaßt und verlangen eine jeweils andere Daseinsanalytik ihrer Grundstruktur. Das „Sein und Zeit“ für den Barockmenschen ist noch nicht geschrieben, ebenso nicht die Daseinsanalytik des gegenwärtigen Menschen oder desjenigen Menschen, der sich jetzt, vor unseren Augen zu bilden beginnt.

Dies ist unser heutiges Problem! Wir sind durch die Erfahrung hindurchgegangen, daß es beispielsweise einen faschistischen Menschen gibt, der nicht nur in seinem Kopf eine bestimmte Ideologie hatte, sondern auch in seinem Fühlen auf eine bestimmte Weise geprägt war, in seinem Wollen, in seinem Gewissen, in seiner Intersubjektivität, in seinem Weltverhalten überhaupt. Es ist nach dem Krieg nicht nur darum gegangen, eine bestimmte „Ideologie“ auszulöschen, sondern es

mußte ein bestimmtes Menschsein überwunden werden, das sich da gebildet hatte und sich in den unglaublichsten Handlungen und Handlungsbereitschaften bewies. Es ging darum, einen „neuen Menschen“ zu schaffen. Und dies ist auch gelungen, aber natürlich nicht durch „Umerziehung“, sondern durch den Glücksfall der vollkommenen Zerstörung der alten Welt und die dadurch gegebene Notwendigkeit, eine neue Welt aus Schutt und Asche zu erbauen. Bei diesem Neubau einer *Welt* entstand dem Menschen, gleichsam unvermerkt, ein neues *Selbst*, eine neue Daseins-Verfassung für ihn selbst.

Die Grunderfahrung, von der ich hier spreche, ist die vom „Wesenswandel des Menschen“. Wesenswandel besagt, daß es keine über die Zeiten hinweg dauernde Grundstruktur des Menschen gibt, sondern daß sich diese *Grundstruktur* in epochalen Umbrüchen jeweils neu bildet. Dabei wird alles in eine Gesamtverwandlung hineingezogen und erhält von dieser her eine neue Bedeutung. Die Einzelmomente verändern sich vielleicht nur geringfügig, aber die Gesamtaussage der Struktur wird eine grundwesentlich andere. So ist beispielsweise der Glaubensschwund in der Neuzeit nicht nur etwas, was die religiöse Dogmatik oder Homiletik berührt, sondern er ist der Exponent einer grundsätzlichen Strukturverwandlung, in der sich das Wesen des Menschen *im ganzen* neu gestaltet. Darum ist solchen Änderungen nicht durch Eingriffe *im einzelnen* beizukommen. Die Antwort muß sich auf die Struktur *als ganze* beziehen, wenn sie etwas erreichen soll. Aber was ist die Struktur als ganze? Dies zu zeigen ist die Aufgabe einer neuen Daseinsanalytik, die sich darum „Strukturphänomenologie“ nennt.²

Es geht dabei nicht nur um die Selbstgestaltung des Menschen, sondern es geht auch zugleich um seine Weltgestaltung, ja um einen Prozeß der Naturgeschichte selbst. Um dies deutlich zu machen, möchte ich hier ganz kurz und grob das Beispiel einer kennzeichnenden *Strukturgenese* andeuten.

Ich meine die sog. „neolithische Revolution“, d. h. den Übergang von der Stufe des Jägers und Sammlers zur Stufe des Ackerbauern und Viehzüchters. Dieser Übergang hat sich ja nicht so vollzogen, daß der Mensch eines Tages begann, Getreide auszusähen und zu ernten und dadurch seßhaft zu werden, sondern er mußte erst aus Gras das Getreide züchten, das geerntet werden konnte. Aber in dieser Zeit konnte der Mensch ja noch nicht wissen, daß man aus Gras Getreide züchten kann, so wie er auch nicht wissen konnte, daß man aus wilden Tieren Haustiere züchten kann. Diese Vorgänge können sich aber auch nicht durch Zufall ergeben haben, da es beim Getreide beispielsweise nicht nur darum ging, einen schwereren und dichteren Körnerstand zu erhalten, sondern solche Arten zu gewinnen, bei denen die winzigen Hälse, auf denen die Körner sitzen, eine völlig unnatürliche Haltbarkeit haben. In der Naturform sind diese Hälse nämlich so gestaltet, daß sie im Augenblick der Reife des Kornes abbrechen und so die Versäuerung der Pflanze nach allen Seiten hin ermöglichen. Ein auf natürliche Weise, d. h. durch Selbstversäuerung verbreitetes Gras ist darum niemals zur Ernte taug-

² Vgl. hierzu H. Rombach, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins* (Freiburg/München 1980) 283 ff.

lieh; es verliert bei der geringsten Berührung mit der Hand oder der Sichel seine Körner, und so könnte die Ernte gar nicht eingebracht werden. Auf naturwüchsige Weise kann also ein erntbares Getreide nicht entstanden sein. Dennoch gelang es, Getreidesorten zu „züchten“, die auf ganz unnatürliche Weise an sich selbst festhalten.

Dieses Festhalten der Pflanze an sich selbst wiederholte sich gewissermaßen beim Menschen, der ebenfalls eine eigentümliche Festhaltekraft an sich selbst entwickelte, nämlich das, was wir heute „Tradition“ nennen und das selbst schon die Bedingung dafür gewesen ist, daß sich diese Kultur überhaupt entwickeln konnte. Die Vorformen des Menschen waren ja auf extreme Anpassungsfähigkeit und Wandelbarkeit gegründet. Es hat sich also im selben Zuge und als dasselbe Geschehen eine bestimmte Naturgestalt und eine bestimmte Menschengestalt entwickelt. Beide sind so sehr gegenläufig gegen das vorher Gültige, daß sie nicht von selbst, nicht durch Zufall und nicht aus Natur entstanden sein können.

Andererseits können sie aber auch nicht aus „Kultur“, d. h. mit Absicht und Planung entstanden sein, da das Wissen um diese Dinge vorher in keiner Weise gegeben war. Die Sache läßt sich also nur so verstehen - und dies eben ist die Grunderfahrung der „Strukturphänomenologie“ - daß sich eine neue *gemeinsame* Struktur für Natur *und* Mensch *zugleich* entwickelt hat, und daß sich erst aus dieser Struktur bestimmte Naturformen und bestimmte Daseinsformen ergaben. Es hat sich weder der Mensch aus der Natur noch die Natur aus dem Menschen entwickelt, sondern beides aus einem Grundvorgang, für den wir keinen Namen haben, und den ich einfach formal „Struktur“ nenne. Dabei bleibt es zunächst offen, wie ontisch oder ontologisch diese übergreifende Lebensstruktur gedeutet wird.

Dies ist auch einer der Gründe dafür, daß auf dieser Stufe nicht mehr von „Ontologie“ und auch nicht mehr von der „ontologischen Differenz“ gesprochen werden kann. Es entwickelt sich nämlich nicht nur dieses und jenes *Seiende*, sondern zugleich auch das *Sein*, d. h. die Seinsverfassung für dieses und jenes Seiende. Es entwickelt sich aber auch nicht zuerst die Seinsverfassung und dann das Seiende, sondern beides als eins und dasselbe. Die „Struktur“ ist nicht ontisch und nicht ontologisch, sie steht jenseits dieses Unterschieds. Ihren Hervorgang nennen wir „Strukturgenese“. Diese ist das Thema der Phänomenologie auf neuer Stufe.

Der Vollständigkeit halber sei noch ein Blick auf das geworfen, was sich in der neolithischen Revolution als „Viehzucht“ entwickelt hat. Es handelt sich ja um das Heranzüchten von Tieren, die ursprünglich keinerlei Neigung zum Zusammenleben mit dem Menschen hatten. So ist das Geflügel extrem flüchtig, und das Wildschwein ist aggressiv und keinesfalls bereit, sich in Gemütsruhe mästen und schlachten zu lassen. Ebenso das Pferd, das im Urzustand sehr klein war und nur als Wildpret gejagt wurde. Als es gelang, aus dem Pferd ein Reittier zu machen wurde aus dem Menschen ein Reiter und es entstand eine Reiterkultur, die ganz andere Empfindungen und Gedanken und Erfahrungen und Pläne, Wissenheiten und Glaubensinhalte brachte. Daß hier in Einheit eine bestimmte Naturgestalt des Tieres und eine bestimmte Daseinsgestalt des Menschen auseinander hervor-

gegangen sind, hat der Mythos im Bild des Kentauren festgehalten, das mit größter Deutlichkeit zeigt, daß hier nicht zwei Lebewesen zusammengekommen sind, sondern daß sich eine neue Lebensform in Einheit gebildet hat. Der Kentauer ist ein Bild für jene Struktur, die wir *über* dem Menschen und *über* der Natur zugleich ansetzen müssen und die wir deswegen auch „*Megastruktur*“ nennen können.

So haben sich auch bei der Domestikation des Wildschweines zum Hausschwein totale Veränderungen gezeigt. Auf dem Wege zum Hausschwein verliert das Tier seine Behaarung, seine Haut wird bleich, sein Organismus verfettet und es selbst wird gemütlich und soziabel. Im selben Zug verliert der Mensch seine Behaarung, seine Haut erbleicht, sein Organismus verfettet und sein Charakter wird gemütlich und soziabel. Es geschieht also das, was Konrad Lorenz einmal die „Verhausschweinung“ des Menschen nannte. Diese Verhausschweinung ist noch heute am Werk.

Auch hier sieht man, wie eine Megastruktur am Werke ist, in der immer zugleich eine *Daseinsstruktur* und eine *Naturform* entsteht. Diese Megastruktur ist das eigentlich Tätige, das eigentlich Geschehende, das eigentlich Wirkliche, das wahrhaft Seiende. Zugleich ist sie das immer schon Vergessene. Daß sie das immer schon Vergessene ist, liegt daran, daß sich der Mensch in dem Maße, in dem sich seine Lebenswelt ändert, selber ändert. Dadurch erfährt er die Veränderung nicht als Veränderung. Es gibt nichts Bleibendes, auf das er die Veränderung beziehen könnte; die Veränderung selbst ist das Phänomen. Es gibt keine Horizonte, von denen her eine Hermeneutik dieses Geschehens ermöglicht würde.

Nur in alten Zeiten, in denen noch eine Erfahrung der rasanten Genesen lebendig war, war der Mensch genügend aufmerksam auf die Megastrukturen gewesen und hatte sie erfahren und personifiziert. Er nannte sie „*Götter*“ und erfaßte damit, daß jede charakteristische Kulturgestalt (beispielsweise Athen) auf ein generatives Grundgeschehen, auf eine Grundaussage, auf einen Grundgeist, auf eine Gottheit (beispielsweise Athene) zurückgeführt werden muß. Die „*Götter*“ sind eine angemessene Auslegung der Megastrukturen. Mit der Verdrängung der Götter durch den Eingottglauben ist auch die Ahnung von der übergreifenden Gestaltungskraft der Megastrukturen verlorengegangen.

Erst spät dämmerte davon wieder etwas auf. So bei *Friedrich Hölderlin*, der im Hyperion jenen Übergänger zeichnete, der die Megastrukturen erkennt und sein Leben diesen weiht. Darin wird zugleich klar, daß die Megastrukturen nicht offenliegen und von keinem Horizont her als Auslegungen von etwas begriffen werden können. Sie sind, wie ich sage, „*hermetisch*“, nicht hermeneutisch. Darum kann zwar die ontologische eine „*hermeneutische*“ Phänomenologie genannt werden, aber es muß die Strukturphänomenologie eine „*hermetische*“ heißen.

Ein weiteres Beispiel für ein ahnungsvolles Erkennen der Megastrukturen finden wir bei *Leo Frobenius*, der dieses urtümlich Tätige und sowohl den Menschen wie seine Welt Bestimmende das „*Paideuma*“ nannte. Mit diesem Wort sollte zum Ausdruck gebracht werden, daß es sich nicht nur um eine Ordnungsform, sondern um etwas Tätiges und Erziehendes handelt, um eine lebendige Subjektivität, die allen einzelnen Subjektivitäten eines Volkes vorausgeht und zu-

Bunde liegt. Damit ist ein wichtiger Zug erfaßt; aber die Struktur wird noch zu sehr in eine metaphysische Selbständigkeit und Verdinglichung hineingehoben, die wir im Gefolge des phänomenologischen Gedankens vermeiden und daher konkreter fassen und beschreiben können. Wir beschreiben vor allem die Genese, aus der jener Geist erst entsteht, der dann als solcher erlebbar und erziehungskräftig wird und dann auch einen göttlichen Namen, einen spirituellen Rang, eine kultische Verehrung erhält. Im Grunde sind alle Religionen lebendige Megastrukturen und können in einer sehr konkreten, irdischen und zeitlichen Form (phänomenologisch) erfaßt und beschrieben werden, vor allem auch in ihrem verwandlungsreichen Leben.

Um noch einen Namen zu nennen, sei hier auf *Julius Langbehn* verwiesen, den „Rembrandtdeutschen“, dessen Buch über den „Geist des Ganzen“ auch jenes Paideuma anzielt, das in der Totalität der Megastruktur wirksam ist und das keinesfalls nur als historischer Zusammenhang verstanden werden darf. Ferner erwähnen wir *Guido v. Kaschnitz-Weinberg* als einen Forscher in diesem Bereich, der den mittelmeerischen Kulturraum als eine lebendige Einheit sehen gelehrt hat. Das Leben der Megastrukturen ist nicht auf die Geschichtlichkeit und Übermacht des Ganzen zurückzuführen. Es ist weder ontische Historik, wie die Geschichtswissenschaft immer noch glaubt, noch auch ontologische Über-Historik, wie wir zwar mit größerem Recht sagen könnten, aber immer noch nicht zutreffend formulieren würden. Es geht um einen Vorgang jenseits der ontologischen Differenz, auch jenseits der transzendentalen Differenz und jenseits des Unterschieds von Einzelheit und Allgemeinheit. Diese ursprünglichere Dimension wurde bisher nur in der apokryphen Tradition der „Struktur-Ontologie“, deren Beginn im 14. und 15. Jahrhundert liegt, entfaltet.³

Strukturphänomenologisch und im Rückbezug auf die Fundamentalontologie kann folgendes gesagt werden: Die Faktizität ist von Heidegger nicht ganz treffend beschrieben worden. Der Mensch wird zwar ontologisch vor sein Daß gebracht, aber dieses starrt ihm nicht als seine „eigenste, unbezügliche und unüberholbare Möglichkeit“ entgegen, sondern hat sich ihm immer schon in einer geschichtlichen, menschlichen, lebendigen Gestalt genähert und eröffnet. Das, was der Mensch „zu sein“ hat, ist weder stumpfe „Faktizität“ noch „nichtiges“ Da, sondern eine jeweilige geschichtliche *Lebensgestalt* (nicht nur „Lebenswelt“), die immer schon über den Sinn von Leben und Tod, von Möglichkeiten und Unmöglichkeiten, über Arbeit und Muße, über Individualität und Gemeinschaft, über Hoffnungen und Befürchtungen entschieden hat. Die geschichtliche Lebensgestalt finde ich nicht vor als eine, in die hinein ich „geworfen“ bin, sondern ich treffe mich so in ihr an, daß ich zunächst einmal diese Offenheit *bin* und *sein darf*. Gleichwohl bin ich darin nicht festgebannt - obzwar auch dieses möglich ist -, sondern ich bin dazu in offene Entscheidung gestellt, eben in der Weise, wie es die Ontologie der Faktizität im „Zu-sein“ aufgewiesen hat. Dieses Grundverhältnis bleibt bestehen, nur daß das „Da“, das ich zunächst zu sein habe, ein je schon Offenes, ja ein mich mit bestimmtem Leben *Erfüllendes* ist.

³ Näheres hierzu: H. Rombach, *Substanz, System, Struktur*, 2 Bde. (Freiburg/München ² 1984).

Das menschliche Dasein enthüllt sich darin als eine *Doppelstruktur*, die sich einmal als Individualgestalt und einmal als Sozialgestalt dartut. Beide sind nicht wie ontologische Eigenständigkeiten aufeinander bezogen, sondern sie bilden eine einzige Gesamtstruktur, die in sich lebendige Beziehung ist. Das Ganze darf nicht zerrissen werden. Man verfälscht sowohl das individuelle Dasein, wenn man die geschichtliche Ordnung aus ihm herausnimmt und sie verdinglicht, so wie man die geschichtliche Daseinsstruktur verfälscht, wenn man ihr die ganze Lebensmacht zuspricht und die Individuen in bloßer Abhängigkeit zu ihr hält. Ontologischer Individualismus und ontologischer Sozialismus sind die beiden Fehlformen, in die sich das geschichtliche Leben zerteilt hat und die sich heute feindselig gegenüberstehen, ein Feindseligkeitsverhältnis, das nicht durch Entspannung und Politik zu erledigen ist, sondern das aus seiner Wurzel heraus gelöst werden muß.

Von hier aus zeigt sich auch, daß das, was Heidegger in seiner Spätphilosophie „Lichtung“ nennt, als eine erste Erfassung der Megastruktur zu verstehen ist, nur daß diese nicht in ihrer ganzen Konkretion und vor allem nicht in ihrer Genese erfaßt ist. Sie erscheint vielmehr als von oben her „geschickt“, als etwas, an dem der Mensch nur passiv beteiligt ist. Dabei geht gerade das Entscheidende, die ursprüngliche, noch ungeteilte Einheit von Mensch und Wirklichkeit und die Lebendigkeit der Findung verloren.

Auch scheint uns dies ein Mißverständnis zu ein, daß sich die Schickung in „Grundworten“ vollziehen soll, die von den Denkern in großer Zeit aufgefangen und in Texte gebracht werden. Das Gestaltungsgeschehen der Megastrukturen ist dagegen ein ganz elementares. Es geschieht in der mühseligen und kämpferischen Einfindung des Menschen in seine Umwelt, wobei er im Ringen mit der Natur diejenigen Bahnungen und Möglichkeiten herauszwingen muß, die ihm ein offenes Leben bis hinauf in die höchsten Sinnspitzen ermöglichen. Die Megastruktur muß konkret sein, konkresziv, herauswachsend aus biologischen und naturalen Bedingungen, diese mitverändernd, nur dann ist sie identifikatorisch mit der Faktizität der Individualstruktur verbunden. Dies bedeutet nicht weniger, als daß die Selbsterfahrung des Individuums zugleich die Selbsterfahrung der geschichtlichen Lichtung sein können muß und daß beide zusammen *ein* in sich stimmiges Gestaltungsgeschehen sind, das ich „tätige Philosophie“ oder „geschehende Philosophie“ nenne. Dies geschieht mit allen Organen des Menschen. - Die mit Worten oder „Grundworten“ arbeitende Philosophie ist ein spätes Produkt von schwacher Leuchtkraft und geringer Wirklichkeitsdichte, etwas, das das Entscheidende schon vergessen hat; selbst die das „Sein“ denkende Philosophie hat das entscheidende Gestaltungsgeschehen schon vergessen.

Weil dies so ist und die ursprüngliche Lichtungsgestalt sich im wortlosen Grund der menschlichen Daseinsfindung bildet, kann die Strukturphänomenologie nicht „hermeneutisch“ und nicht auf Texte bezogen sein. Die Fakten der „Strukturanalytik“, die jetzt auf tieferer Stufe die „Daseinsanalytik“ ersetzt, sind die Grundformen des tätigen Lebens, die Ermöglichungsweisen des Überlebens, die Bestattungsriten, die Glaubensformen, die Mythen, die Wissenschaften und die Techniken. Alles webt an der Grundstruktur mit. Nichts davon ist Unterbau

oder Überbau, alles ist gleich wichtig und gleich fundamental. Die Strukturgeschichte ist weder materialistisch noch idealistisch noch seinsgeschichtlich. In ihr gehören - um ein Beispiel zu nennen - die technische Erfindung der bunten Glasfenster im mittelalterlichen Kirchenbau mit der spirituellen Entwicklung der christlichen Mystik so zusammen, daß sich das eine aus dem anderen ergibt und das andere im einen findet.

Mit dem Strukturgedanken löst sich die Phänomenologie aus der Fixation auf das Menschsein. Das Strukturgeschehen selbst ist ja weder daseinsmäßig noch nichtdaseinsmäßig bestimmt, es ist ein Hervorgang, in dem sich überhaupt erst Dinge als Natur oder Mensch oder Übernatur auseinandersetzen. Dies bedeutet, daß auch das, was die *Natur* in *ihren* Epochen erreicht, jeweilige „Lichtungen“ sind, an denen immer viele Dinge und Lebewesen beteiligt sind und in denen sich immer alles auf konkretisierende Weise finden und bestätigen muß.

So ist beispielsweise das Entstehen blütentragender Pflanzen eine Naturrevolution, in der sich ein neues Tableau des Lebens gestaltet. Durch ihre Blüten beziehen die Pflanzen die Tiere in ihr Fortpflanzungsgeschehen ein. Sie locken Insekten und Vögel an, und bilden mit diesen eine neue Megastruktur. Es entstehen neue Lebensgemeinschaften, in denen alles, die Begrünung des Bodens, die Befeuchtung der Luft, die Brechung und Freisetzung des Lichts usw. zu einer bestimmten Gesamtgestalt, zu einer „Lichtung“ gestaltet wird. In diesem Sinne ist schon die Natur eine „Daseinsstruktur“, eine jeweilig *geschichtliche* Form des Lebens und Erlebens, eine in sich gelichtete Gesamterscheinung.

Oder man denke daran, was es bedeutete, als die Natur auf die geschlechtliche Form der Fortpflanzung gekommen ist. Damit ging doch ein neuer Gesamtstil auf, in dem beispielsweise so etwas wie Liebe und Werbung zum entscheidenden Phänomen, zum Licht einer sehr bestimmten Lichtung geworden ist. Dies alles ist nicht von geringerer Bedeutung als die „Seinsgeschichte“ des menschlichen Daseins. Die Natur war immer Lichtungsgeschichte, freilich nicht so, daß die Lichtungsgestalt von irgendwoher „zugeschickt“ worden wäre, sondern so, daß sie sich aus der konkretisierenden Findungskraft des um Licht und Leben, um Freiheit und Offenheit kämpfenden Seienden selbst ergab.

So ist menschliches Erkennen nichts Neues in der Schöpfung. Es erklärt sich aus älteren Geistformen und wird auch weitergehen in neuere und spätere Geistformen. Die Menschheitsgeschichte ist nur die Fortsetzung der Naturgeschichte, und zwar mit denselben Mitteln.

Wie man das Erkennen als Naturphänomen deuten kann und wie man Naturphänomene als Erkenntnisphänomene erhellen kann, hat die Strukturphänomenologie längst gezeigt,⁴ lange bevor die Rede von einer „evolutiven Erkenntnistheorie“ aufgekommen ist. Nur scheint dies so früh geschehen zu sein, daß es noch keine Augen und Ohren dafür gab.

⁴ Vgl. H. Rombach, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins* (Freiburg/München 1980), vor allem die Kapitel über „Geschehenswahrnehmung und Wahrnehmungsgeschehen“ und „Realkonstitution“.

Das menschliche Dasein hat sich uns jetzt als Doppelstruktur gezeigt, einmal so, daß es eine Megastruktur ausbildet, einmal so, daß es in der Weise des Zu-seins eine Individualstruktur darin artikuliert, beides in der Identität eines einzigen Lebensgeschehens.

Betrachten wir diese Individualstruktur näher, so sehen wir, daß in ihr ganz verschiedene Ausdeutungen vorzufinden sind, und zwar so, daß sie jeweils alle Evidenz für sich in Anspruch nehmen können. So hat uns z. B. *Kierkegaard* gezeigt, daß der *Glaube* eine Grundstruktur menschlichen Daseins ist, in der sich die Individualität je bestimmt gestaltet. Glauben ist ein *Grundphänomen*, das nie nicht gegeben ist. Der Glaube kann nur in sein Gegenphänomen umschlagen, aber nicht aufhören. Das Gegenphänomen des Glaubens ist die Verzweiflung; menschliches Dasein ist immer entweder glaubend oder verzweifelt. Die scheinbare Neutralität, die zwischen Glauben und Nichtglauben stehen bleiben zu können „glaubt“, ist in Wahrheit, wie Kierkegaard sagt, „Die Verzweiflung nicht verzweifelt zu sein“. So wie der Glaube die Gesundheit zum Leben ist, so die Verzweiflung die „Krankheit zum Tode“. Sie droht immer, aber nicht als Abfall vom Glauben, sondern als die innere *Dekomposition* des Glaubensphänomens selbst. Dies bedeutet zugleich, daß es nicht auf den Glauben an etwas *Bestimmtes* ankommt, obwohl man freilich auch nicht an Beliebiges glauben kann. Der Glaube und sein Bestimmtes bildet ebensosehr eine strukturelle Einheit wie die *Entschlossenheit* und der bestimmte *Entschlug*. Das, wozu sich die Entschlossenheit entschließt (Vorlaufen in den Tod), besteht nicht vorher, sondern geht überhaupt erst dann auf, wenn sich die Entschlossenheit entschließt. Ebenso geht das, woran der Glaube glaubt, nicht dem Glauben voraus, sondern es entsteht erst im Glaubensphänomen selbst. Im Glauben konstituiert sich der Glaube und das, *woran* der Glaube glaubt, außerhalb des Glaubens ist das Zuglaubende nicht zu sehen. In beiden Fällen, im Glauben und in der Entschlossenheit, liegen *dieselben* Verhältnisse vor, die nichts anderes verlangen, als daß sie in struktureller Vollständigkeit gelebt werden. „Zunächst und zumeist“ werden sie aber nicht in Vollständigkeit gelebt, sondern in Ontifikation gepreßt und in dieser Unentfaltetheit als einfach „Vorhandenes“ übernommen. Es gibt aber die Neutralität des zunächst nur Vorhandenen nicht, weder die vorhandene Entscheidungs-Möglichkeit noch den vorhandenen Gott. Dasein ist von Anfang an in einen Grundprozeß gestellt, den es nach der Vollständigkeit seiner Struktur zu leben gilt. Nur dann lebt es „eigentlich“. Dies ist die Entdeckung der Daseinsanalyse, sowohl derer von Heidegger wie derer von Kierkegaard - und diese Entdeckung bleibt in Geltung, ob uns der „Jargon“ gefällt oder nicht.

Was gilt nun aber: Ist der Glaube eine Form der Entschlossenheit oder ist die Entschlossenheit eine Form des Glaubens? Oder gibt es noch andere Strukturen, die als *Grundphänomene* menschlichen Daseins gelten können? So ist es in der Tat. Es gibt beispielsweise das Phänomen der „*Beziehung*“, die für menschliches Dasein ursprünglich eröffnend ist. Es ist gar nicht so, daß der Mensch zunächst für sich selber wäre und dann noch persönliche Beziehungen zu anderen Selbstheften aufnehmen könnte, sondern er ist ursprünglicher in Beziehung zu anderen, als in Beziehung zu sich selbst. Er gewinnt seine Selbstheft immer erst im

Zurückkommen aus der Bezogenheit, die das immer realisierte Grundphänomen ist. Es waren bekanntlich Martin Buber, Ferdinand Ebner und andere, die das Grundwort Ich-Du entdeckten und es als Grundphänomen menschlichen Daseins beschrieben. Damit haben sie eine Grundstruktur erfaßt, die über ihre eigene Vollständigkeit wacht. Zwar verfällt sie immer schon in eine scheinbare Neutralität, etwa in das Grundwort Ich-Es, aber immer bleibt in ihr eine Stimme wach, die sie zurückruft auf die Vollständigkeit ihrer Evidenz, die ihr nur im unendlichen Bezug der Bezogenheit als solcher bewahrt bleibt. Alles kann von hier aus verstanden werden, ja muß so verstanden werden, weil nur diese Grundstruktur menschliches Dasein mit allen seinen Möglichkeiten und Aufgaben konstituiert und erhellt.

Die Erhellung der Grundstrukturen geschieht in phänomenologischer Weise, denn die Erhellung einer Struktur *ist* ihre Phänomenologie. Phänomenologie besagt nichts anderes als Sehen einer Struktur, und zwar so, daß diese Struktur sich selber sieht. Es gibt also eine *Phänomenologie der Tiefenstrukturen*, die ebenso in die Konsequenz des phänomenologischen Gedankens gehört wie die *Phänomenologie der Höhen- oder Megastrukturen*.⁵

Eine frühe Form der Tiefenphänomenologie finden wir bei *Friedrich Schiller*. In seinen ästhetischen Briefen hat er das Phänomen *Spiel* als ein Grundphänomen entdeckt, das dem Menschen überhaupt erst die Weite seiner Wesensmöglichkeiten eröffnet. Es heißt darum ganz konsequent im 15. Brief: „... der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung Mensch ist und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt“. Dieser Satz könnte ebenso auf das Grundphänomen Glauben angewendet werden und würde dann lauten: „... der Mensch glaubt nur, wo er in voller Bedeutung Mensch ist und er ist nur da ganz Mensch, wo er glaubt“. Und ebenso gilt der Satz für die Entschlossenheit, für die Beziehung und für alle weiteren Grundphänomene.

Jedes Grundphänomen kann als Grund für alles gesehen und erlebt werden. Tritt es in Kraft, so werden die anderen Phänomene in eine sekundäre Position gedrängt und erscheinen als das, als was wir sie gewöhnlich kennen, nämlich als Teil- oder Epiphänomene des Daseins. Wer auf Entschlossenheit steht, kennt das Spiel nur als Teil- und Randphänomen. Wer auf Beziehung steht, kennt die Entschlossenheit nur als Teil- und Dienstphänomen usw. Alle Grundphänomene haben die Möglichkeit des Verfalls, ja sind „zunächst und zumeist“ nur in der Form des Verfalls getätigt und müssen erst durch eine eigentümliche Erweckungserfahrung hindurch in ihrer ganzen Fülle und Weite erfaßt werden.

Sie werden nur erfaßt, indem sie gelebt werden, sie werden nur gelebt, indem sie erfaßt werden. Erfaßtwerden ist *das* Schauen, das sie schon in sich selber sind. Darum können die Grundstrukturen nur als Phänomene, d. h. als Schauen *und* Geschautes verstanden werden.

⁵ Über die Phänomenologie der Tiefenstrukturen habe ich erstmals in „Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins“ (1980) geschrieben, nachdem ich schon zuvor diese neue Dimension der Phänomenologie als Tiefenphänomenologie in Vorlesungen und Übungen entwickelt habe; ich beanspruche dafür die Priorität gegenüber allen Plagiaten.

Die früheste Entdeckung eines Tiefenphänomens finden wir bei *Augustinus* in seinen *Confessiones*. Dort ist das *Bekennen*, die *confessio*, das Grundphänomen, von dem alles andere abhängt. Bekennen ist der Grundbezug des Menschen zu sich selbst als dem endlichen und zum Unendlichen als dem unendlichen. Nur im Einbekennen der Endlichkeit scheint das Unendliche im Endlichen und das Endliche im Unendlichen auf. Es geht also hier erstmals um eine Doppelstruktur, die auf Identifikation gegründet ist; auf ein Indifikationsgeschehen freilich, das nicht das eine mit dem anderen verwechselt. Auch hier in dieser ersten - und vielleicht besten - Tiefenanalyse wird gezeigt, daß die Struktur „zunächst und zumeist“ in Verkehrtheit, in „perversio“, gelebt wird, und daß der Sinn menschlichen Daseins in der Umwendung, in der Kehre, in der „conversio“ liegt. Ferner ist hier gesehen, daß die Neutralität, als die sich das menschliche Subjekt oder Ich zunächst und zumeist versteht, nur eine Verfallserscheinung des Grundphänomens ist, und es ist ferner gezeigt, wie die Megastruktur die Individualstruktur in der Form des Rückrufs auf sich vorholt. Ferner und vor allem ist gezeigt, daß alle negativen Phänomene des Daseins bis herunter zu Krankheit und Tod, aus dem Verfallsgeschehen der Struktur erhellbar sind. So ergibt sich, daß menschliches Dasein nur dann strukturell richtig gelebt wird, wenn es über das Perversions-Konversions-Geschehen in die Identifikation einer Doppelstruktur vorgeholt wird. Nur hierin liegt mögliches „Ganzseinkönnen“ oder das „Heil“ des Daseins.

Wir sprechen daher in der Tiefenphänomenologie von „*Phänopraxie*“, nicht mehr nur von Phänomenologie. Alle Grundphänomene konstituieren sich erst angesichts dessen, was in ihnen das Geschaute, das Erfasste, das „Bestimmte“ ist. Ein Sehen, das erst am Geschauten zum Sehen wird, und ein Geschautes, das nur für solches Sehen sichtbar ist, wird auf dem „östlichen Weg“ mit Ausdrücken wie „Erleuchtung“ oder „Erwachen“ gefaßt. Auf dem „westlichen Weg“ gibt es zwar solche Ausdrücke auch, aber sie fassen nichts; es gibt zwar eine „Theorie der Erkenntnis“, aber keine Philosophie der „Erleuchtung“. Eine westliche Philosophie der Erleuchtung würde (wie die Strukturphänomenologie) zeigen, daß es nicht nur *eine* Form der Erleuchtung, beispielsweise die buddhistische, gibt, sondern viele Formen. Jedes Grundphänomen geht als „Erleuchtung“ auf, und kann nur in dieser Form aufgehen. Erst von ihm aus wird sichtbar, daß die Phänomene, wie sie „zunächst und zumeist“ gelebt werden, Verfallserscheinungen, Epi-phenomene sind, lichtlose Nivellierungen, in deren ganzer Dimension kein lebenswerter Sinn aufscheinen kann. So sind „Wille“, „Erkenntnis“, „Arbeit“, „Glauben“, „Sozialität“ usw. in der Öffentlichkeit und vor allem auch in den entsprechenden Wissenschaften *verdinglichte* Zerrbilder, und die Wissenschaften enthüllen sich als Verabsolutierungen der Selbstverzerrung des Daseins. Dies aufzuhellen ist freilich nur möglich für Menschen und vor Lesern, die selbst schon eine Erfahrung in Richtung zu Grundphänomenen haben. Ihr Auge ist geöffnet oder kann geöffnet werden; das der anderen nicht. Darum ist die Tiefenphänomenologie, die das Aufhellen von Grundphänomenen ist, wesentlich „hermetisch“.

Über diese Zusammenhänge wird sich *Husserl* erstmals in der „Krisis“ klar. Er

sieht, daß in den meisten Wissenschaften eine grundsätzliche Blindheit besteht, eine Blindheit gegenüber den Grundphänomenen, die jeweils einer Wissenschaft zugrundeliegen. Man muß also diese Grundphänomene aufhellen - darin ist Husserl recht zu geben - nur springt ihm nicht die ganze Kluft zwischen den „zunächst und zumeist“ gegebenen Phänomenen und den „eentlichen“ Grundphänomenen auf. Er meint mit einer gründlichen Phänomenologie der Normalphänomene wäre es getan, aber die Phänomenologie der *Grundphänomene* ist etwas anderes. Erst *Heidegger* entdeckt die ganz andere Dimension eines Grundphänomens, wobei ihm allerdings noch verschlossen bleibt, daß es mehrere - oder gar viele - solcher Grundphänomene gibt und daß es sich da um eine ganze Dimension von noch nicht gesichteten Lebenswirklichkeiten handelt. Aber dies haben auch die anderen Entdecker von Grundphänomenen nicht gesehen. Sie haben ihr eigenes Grundphänomen jeweils verabsolutiert und dieses für den Grund aller anderen Phänomene des menschlichen Daseins gehalten. So blieb ihnen auch der Zusammenhang all dieser Tiefenphänomenologien unbekannt. Nur gelegentlich und nur wie durch Zufall wurde der Zusammenhang von zwei Grundphänomenen und damit die Verbindungsmöglichkeit der den beiden zugehörigen Theorien erfaßt. So z. B. bei den Tiefenphänomenen „Arbeit“ und „Libido“. Es war *Herbert Marcuse*, der die Tiefenphänomenologien von *Karl Marx* und *Sigmund Freud* in ihrer Kompatibilität erfaßte, dafür aber blieben ihm die anderen Tiefenphänomenologien verborgen und verstellt, so daß sich diese Entdeckung nicht etablieren konnte. Erst das, was wir hier *Tiefenphänomenologie* nennen, erfaßt die Zusammenhänge als solche und gibt damit die Möglichkeit, die nachhegelsche Philosophie neu und als einen ergiebigen Forschungszusammenhang zu sehen und zu etablieren.

Es kommt dabei nicht nur auf die Kombinationsfähigkeit der Grundphänomene an - und damit auf ein „vollständiges“ Daseinsbild des Menschen -, sondern vor allem auf die noch nicht entdeckte Gesetzmäßigkeit in allen Grundphänomenen, z. B. auf den hermetischen *Durchbruch*, auf die dann erst aufspringende Erkenntnis über die „zunächst und zumeist“ gegebene *Verfallsform* der Phänomene, auf die *Selbststeigerung* des Phänomens und - worüber hier noch nichts gesagt wurde - über seine Eigenschaft als „Fahrzeug“.

Dies und noch sehr viel mehr läßt sich aus den östlichen Erfahrungen mit hermetischen Durchbrüchen besser verstehen, wenn auch dort nicht alles an den Grundphänomenen und vor allem auch nicht ihre Vielfalt entdeckt worden ist. Aus diesem Grund ist die Aufdeckung und Entfaltung der Tiefenphänomenologie als zusammenhängender Forschungsdimension nicht nur eine Eröffnung über den reichlich verworren erscheinenden Zusammenhang der Philosophie *nach Hegel*, also der europäischen „Philosophie der Gegenwart“, sondern auch ein erster Schritt zu einer gemeinsamen Philosophie des östlichen und des westlichen Weges, der asiatischen und der europäischen Daseinserfahrung.⁶

Als *Tiefenphänomenologien* haben alle wesentlichen Ansätze der nachhegel-

⁶ Vgl. hierzu: H. Rombach, *Die Gegenwart der Philosophie* (3. grundlegend neubearbeitete Aufl. Freiburg/München 1988).

schen Philosophie einen erstaunlich kohaerenten Zusammenhang. Dies allerdings erst, wenn man sie als zwar unterschiedlich gehandhabte, aber doch in wesentlichen Punkten übereinstimmende Anwendung einer und derselben Methode, nämlich der Methode der Strukturanalyse, ansieht. Aus diesem Grund werden sie hier als Formen der „Strukturphänomenologie“ behandelt, obwohl sie sich diese Bezeichnung natürlich nicht selbst gegeben haben. Immerhin taucht in *allen* ganz entscheidend das ontologische Modell der *Struktur* auf, und in jedem Fall wird über den Substanzengesichtspunkt hinausgegangen. Das Dasein ist nicht eine fertige Wesenheit, die nur noch realisiert zu werden braucht, sondern das menschliche Leben stellt sich als die Ausarbeitung einer Struktur dar, die nie nur das Individuum, sondern immer auch seine Einbettung (seine Einstrukturierung) in einen größeren Zusammenhang bedingt. Es geht nie nur um die Individualstruktur des Menschen, sondern immer auch um die *Megastruktur* der geschichtlichen Existenz, die nicht einfach als Schöpfung oder soziale Welt vorgegeben ist, sondern die auch in einen Strukturprozeß verwickelt ist, der selbst wieder auf den Menschen und auf die Art seiner Selbststrukturierung angewiesen ist. Diese Angewiesenheit wird entweder sofort erfaßt, wie etwa bei *Marx*, oder erst in einer „Kehre“ wie bei *Augustinus* und *Heidegger*, auch wie bei *Schiller*, der allerdings von Anfang an in einer „Kehre“ (*zu Kant*) stand. Diese Kehre ist keine biographische Eigenheit, sondern ein Grundzug des Daseins, der mehr oder weniger schlagartig von allen Tiefenphänomenologen erfaßt wurde, wenn manchmal auch nur andeutungsweise.

Die Tiefenphänomene hängen nicht von den Megastrukturen ab, aber sie hängen engstens mit ihnen zusammen. Es gibt nicht „Arbeit überhaupt“, sondern es gibt nur eine *geschichtliche* Form dieses Grundphänomens, die sich mit der Verwandlung der Megastruktur mitverwandelt. Aus dem „Labor improbus“ der Antike ist das „ora et labora“ des christlichen Mittelalters geworden. Äußerlich mag sich da nicht viel an den Arbeitsweisen geändert haben, aber daseinsanalytisch ist Arbeit etwas ganz anderes geworden. Ebenso „Glauben“, „Spiel“, „Beziehung“, „Wagnis“, „Grenzsituation“, „Choix“ usw.

Die Tiefenstrukturen hängen mit den Höhenstrukturen aufs empfindlichste zusammen, beide sind aber nicht in der Weise von Kausalität miteinander verknüpft. Dieser Zusammenhang kann eher „Entsprechung“ genannt werden. Darüber ist noch wenig, allzu wenig bekannt. Hier liegen Aufgaben mit kaum absehbarer Umfänglichkeit und auch Wichtigkeit. Die Strukturphänomenologie ist nicht Sache eines einzigen oder einiger Menschen. So wie sie schon in vielerlei Richtung andeutungsweise entwickelt wurde, so kann sie auch in vielerlei weiteren Richtungen, jetzt methodisch bewußt, weiterentwickelt werden. Zu einer Klarheit über das ganze Ausmaß des Arbeitsfeldes der Strukturphänomenologie kommt man dann, wenn man die strukturelle Einheit aller Tiefen- und Höhenphänomenologien erkennt. Dann wird vielleicht auch klar, daß es sich hier nicht nur um interessante Entdeckungen handelt, sondern daß es sich um ein gemeinsames Bewußtsein der Menschheit über sich selbst, über ihren Ort im ganzen, vor allem aber über die Konstitutionsereignisse in Individuen und Gesellschaften handelt.

Vielleicht wacht dann sogar eine Ahnung davon auf, daß die Bildung dieses Bewußtseins der Menschheit über die Kräfte und Gesetze ihrer geschichtlichen Existenz nichts anderes ist als ein neues Stratum der evolutiven Selbstklärung des Strukturgeschehens als solchen. Ich sage nicht des Naturgeschehens, sage auch nicht des göttlichen Offenbarungsgeschehens oder der Heilsgeschichte, sage auch nicht des „Ereignisses“, sondern lasse alles dies offen. Ich lasse dieses offen und gebe ihm nur den bescheidensten Namen, jenen Namen, der ihm mit dem tiefsten Wissen darüber, daß es keinen Namen gibt, gegeben worden ist. Ich nenne es „Tao“, Weg.

Das „Tao der Phänomenologie“ ist nicht dasselbe, hat aber etwas zu tun mit dem „Tao der Physik“. Während aber letzteres hauptsächlich als „methodos“ geschieht - „Methode“ ist ja dasselbe Wort wie „Tao“ - meint das Tao der Phänomenologie die merkwürdige und durch alles hindurchschlagende Tatsache, daß die Schritte des phänomenologischen Grundgedankens, die Schritte also, die wir hier nachzuzeichnen versucht haben, die Schritte des phänomenologischen Gedankens selbst sind. Er denkt sich in den Denkern und durch diese hindurch. Er setzt sich über alle persönlichen Eigenheiten und subjektiven Beliebigkeiten hinweg und setzt sich in allem Denken, das diesen Grundgedanken überhaupt nur erfaßt hat, unweigerlich durch. An dieser Unweigerlichkeit ist die Wahrheit dieses Denkens, des Denkens der Phänomenologie zu erkennen. Sie ist - um noch einmal auf diese wichtige Etappe unseres „Weges“ zurückzublicken - selbst nur wieder Teil einer geschehenden Megastruktur.

Und da ist es auch wieder *Heidegger* gewesen, der als erster einen Vorblick auf diesen Zusammenhang geworfen hat. Wenn er etwa sagt „die Sprache spricht“ oder „das Denken denkt“, so ist Sprache und Denken als eine Megastruktur angesetzt, die ihr eigenes „Tao“ hat, d. h. als die „große Führerin“ auftritt, die jedem zuspricht, was er zu sagen und zu denken hat. Nur, das Tao des *Laotse* war nicht ein einziges, sondern ein solches, das sich auch im horchenden Menschen fand, und sich dort wirklich „fand“, nämlich zu jener Zusammenstimmung, die die innerste Stimme im Menschen ist. Sie ist *zugleich* die Stimme des Menschen *und* die Stimme des Geschehens, und sie spricht nur, wenn sie in diesem *zugleich* als *dasselbe* spricht.⁷ Es wäre ein großer Gewinn, wenn das, was hier über Phä-

⁷ Hisamatsu, der erste „Postmodernist“, den allerdings die Theorie der Postmoderne bisher noch nicht zur Kenntnis genommen hat, zitiert den folgenden Zen-Spruch: „Auf dem Sattel ist kein Mensch, unter dem Sattel kein Pferd“ (so in einem Aufsatz „Selbst-Bild“ aus dem Jahre 1962). Erläuternd schreibt er dazu: „Dieses Wort nennt das in Japan von altersher überlieferte Geheimnis des Reitens. Gegenständlich betrachtet, ist es eine offenkundige und unbestreitbare Tatsache, daß auf dem Sattel ein Mensch und unter dem Sattel ein Pferd ist ... Was das Reiten angeht, so ist es um so schlechter, je mehr Mensch über und Pferd unter dem Sattel ist. Das Reiten ist desto geschickter, je ungeschiedener beide Eins werden. Erst wo Mensch und Pferd eins geworden, d. h. zur Nicht-Zweiheit gekommen sind, ... erlangt das Reiten das Äußerste seines Wesens sowie das Höchste seiner Geschicklichkeit.“ Dieses selbe Phänomen, das Phänomen der „Nicht-Zweiheit“, weist er sodann in den sogenannten „Künsten“ des Zen auf: „Die Kunst des Bogenschießens erreicht erst dann das Äußerste seines Wesens, wenn sich Schütze, Bogen, Pfeil und Scheibe zu einem vereinigt haben.“ Dieses Eine ist das, was wir hier eine „Megastruktur“ nennen. Hisamatsu sieht genau dasselbe Phänomen, das wir

nomenologie gesagt worden ist, als in den Bereich dieser Stimme gehörig gehört werden würde.

sehen, nur daß er es, im Gefolge einer bestimmten Tradition, nur in den Künsten des Einzelnen zu entdecken vermag. Während es ursprünglicher und mächtiger in der größten aller „Künste“ geschieht, in der geschichtlichen Selbstgeburt eines Volkes, einer Religion, einer Grundphilosophie. Wir brauchen Hisamatsus These nicht zu verändern, wir müssen sie nur erweitern und vielleicht auch ein wenig radikalisieren, um die Phänomenologie der Megastrukturen zu erhalten.